Bayerische Staatsbibliothek
<36650973510010

Th. И. Зубко
6

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie in Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Sechster Band.

Himmelfahrt Christi bis Juvencus.

Andreas König
Pfarrer
Zellingen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1889.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Wb 41/131

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

Bayerische Staatsbibliothek München

Entered according to Act of Congress, in the year 1890, by *Joseph Gummersbach* of the firm of **B. Herder,** St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Das Kirchenlexikon widmet ein Blatt des Andenkens seinem unvergeßlichen Herausgeber, Herrn Verlagsbuchhändler

Benjamin Herder,

welcher am 10. v. Mts., ohne die Vollendung der neuen Auflage geschaut zu haben, in die Ewigkeit eingegangen ist. Er war es, der den Gedanken zur Herausgabe einer theologischen Encyklopädie mit seltener Klarheit faßte und mit ebenso seltener Thatkraft ausführte. Bei seiner rastlosen, über fünfzig Jahre fortgesetzten Thätigkeit bildete dieses große Unternehmen gewissermaßen den Mittelpunkt, dem er unausgesetzt seine Begeisterung und Liebe bewahrte. Die Schöpfung und die spätere Neuschöpfung des Kirchenlexikons ist daher auch ein besonderer Gegenstand der Anerkennung gewesen, welche ihm allseitig, vom Stuhl Petri angefangen bis zu den entferntesten Gegenden Europa's und Amerika's, bei Gelegenheit seiner silbernen Hochzeit am 30. Juli d. J. zu Theil wurde. In der Bescheidenheit, womit er diese Kundgebungen entgegennahm, offenbarte sich die Vollkommenheit der christlichen Gesinnung, welche er im Leben durch unerschöpfliche Nächstenliebe bethätigt hatte, und welche sich bei seinem Tode zu heiligmäßiger Ergebung verklärte. Die tugendreiche und hochgebildete Frau, welche bei dem Jubelfeste sich in die erwiesenen Ehren mit ihm theilen durfte, sollte auch im Tode nicht lange von ihm geschieden sein. **Emilie** geb. **Streber** folgte ihm schon nach sechszehn Tagen, am 26. v. Mts., in die Ewigkeit, um auch ihrerseits den Lohn für ungezählte gute Werke zu empfangen. Erbe der großen Aufgaben, welche der edle Vater sich gestellt, ist nunmehr der einzige Sohn, welcher von dem ernsten Vorsatz beseelt ist, in die Fußstapfen seiner verewigten Eltern zu treten. Indem ich alle beim Kirchenlexikon Betheiligten bitte, auf Herrn Hermann Herder ihr Wohlwollen und ihre Theilnahme zu übertragen, erfülle ich nicht bloß die Pflicht der Liebe, welche über das Grab hinausreicht, sondern handle auch im Interesse unseres Werkes, das ich einer zuverlässigen Hand anvertraut weiß.

Bonn, 8. December 1888.

Dr. Fr. Kaulen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Himmelfahrt Christi, Lehre von der, ein Dogma der katholischen Kirche. Nach Luc. 24, 50 f. Apg. 1, 9. Marc. 16, 19 beendete Christus den sichtbaren Verkehr mit seinen Jüngern, indem er 40 Tage nach seiner Auferstehung vor ihren Augen segnend zum Himmel emporstieg, bis eine Wolke ihn ihren Blicken entzog. Auch Paulus erwähnt mehrfach diese Thatsache (Hebr. 4, 14; 9, 24. Eph. 4, 9. Col. 3, 1); ebenso Petrus (1 Petr. 3, 22). Daß außer den Elfen noch andere Zeugen anwesend waren, läßt sich aus der Schrift nicht beweisen und wird von manchen Exegeten (z. B. Chrysost. Expos. in Ps. 46, n. 4) nicht angenommen. Die meisten räumen jedoch als wahrscheinlich ein, daß von den 120 bei der Wahl des hl. Matthias Betheiligten viele, vielleicht alle zugegen gewesen seien. Die Himmelfahrt fand statt auf dem Oelberg, wo das bittere Leiden begonnen hatte, im Angesicht der gottesmörderischen Stadt, und zwar, nach der schon von Eusebius (Vit. Const. 3, 41. 43) vorgefundenen Ueberlieferung, von dessen höchstem Gipfel aus. Die aus Luc. 24, 50 (eduxit eos foras in Bethaniam) hergeleitete Schwierigkeit schwindet vor der von Lucas selbst (Apg. 1, 12) gegebenen authentischen Erklärung und dem auch bei anderen Schriftstellern häufigen Gebrauch der Partikel εἰς zur Bezeichnung bloß der Richtung, nach der man sich bewegt. Es ist die wahrscheinlichere und auch Luc. 24, 50 entsprechendere Annahme, daß der Herr seinen Segen mit ausgebreiteten Armen und nicht in der Kreuzesform, wie es die Maler gewöhnlich darstellen, ertheilte. Von jeher hat man als Tag der Himmelfahrt den Donnerstag bezeichnet, weil der 40. Tag nach einem Sonntag (hier dem Ostersonntag) immer ein Donnerstag sein muß. Nur die dem hl. Joh. Chrysostomus zugeschriebenen Homilien in Act. (h. 3, 1 und h. 1, 5) verlegen sie auf Samstag, vermuthlich, indem sie 40 Tage zwischen den beiden Tagen der Auferstehung und der Himmelfahrt postuliren. Nach Benedict XIV., welcher den alten Calendarien folgt, geschah dieses Wunder am 5. Mai, nach Tillemont am 14. Mai. Prosper (Sentent. 204, al. 203) will den hl. Augustin (Enarr. in ps. 54, 18) so verstehen, als bezeichne derselbe die Mittagsstunde als die Stunde der Himmelfahrt. Dem entsprechend hat sich eine Tradition erhalten, welche noch heute in manchen Pfarren durch feierliches Geläute am Mittag, sowie im Carmeliter-Orden durch einen frommen Festgebrauch ihren Ausdruck findet. Der hl. Augustinus (in Jo. 47, 4), Paulinus von Nola (Ep. 31 al. 11, n. 4), Sulpitius Severus (Hist. sacr. 2, 33), Optatus von Mileve (Adv. Parm. 6, 3) und der Verfasser des Liber nomm. loc. in Act. (Opp. s. Hier.) bezeugen, daß zu ihrer Zeit auf dem Oelberg Fußspuren gesehen und von Alters her als diejenigen verehrt wurden, welche Christus im Augenblick seiner Auffahrt zurückgelassen habe; dieselben verschwänden nie, obgleich die zahlreichen Pilger nicht wenig von dem geheiligten Boden mit sich fortnähmen. Von diesen Fußspuren glaubt man auch die Stelle bei Eus. Vit. Const. 3, 42 verstehen zu dürfen. Die mit Wahrscheinlichkeit dem hl. Athanasius zugeschriebene Quaest. 137, n. 12 ad Ant. duc. deutet auf das Nämliche hin, ganz sicher der hl. Cyrill von Jerusalem (Cat. 14, n. 23), welcher die Spuren die coelestis ascensionis janua nennt. Sulpitius Severus, Paulinus von Nola, der Verfasser des Lib. nomm. und die Palästina-Beschreiber der späteren Jahrhunderte wissen noch von anderen Wundern zu berichten, durch welche Gott den Ort der Himmelfahrt verherrlicht habe. Eusebius (Vit. Const. 3, 41—43) erwähnt derselben nicht, spricht aber von der prachtvollen Basilika, welche die hl. Helena über der Stelle der Himmelfahrt errichtet habe; über dieselbe berichtet auch Socrates (H. E. 1, 17). Die eine Fußspur, welche jetzt auf dem Oelberg gesehen wird, ist mit der oben bezeugten nicht identisch und sicher späteren Ursprungs. — In der Thatsache der Himmelfahrt sieht die Kirche die Vollendung alttestamentlicher Typen. Die Arche des Bundes wird im Jubel an den ihr gebührenden Ehrenplatz gebracht (Ps. 46, 6); der siegreiche König hält im Triumph den Einzug in sein Reich (Ps. 67, 19); der Hohepriester tritt nach vollbrachtem Opfer in das Allerheiligste, für das Volk zu beten (Hebr. 9, 24). Inhalt des fraglichen Glaubenssatzes ist die Wahrheit, daß Jesus Christus seiner menschlichen Natur nach mit Leib und Seele von der Erde zum Himmel aufgestiegen ist (ascendit), von dem er als Gott niemals entfernt war. Diese Auffahrt hat er durch eigene Kraft bewirkt, und zwar zunächst insofern er Gott war, so daß die heilige Schrift deßwegen den Ausdruck assumi dafür gebrauchen kann (Marc. 16, 19. Apg. 1, 2. 11. 22. Röm. 14, 3). Er hat sie aber auch als Mensch vollzogen, weil die Verklärung, welcher er durch die Auferstehung theilhaftig geworden war, seiner Seele die Kraft, den Leib frei allüberallhin zu bewegen, und dem Körper die Fähigkeit, dem bloßen Willen der Seele zu folgen, verliehen hatte (Joh. 20, 17. Eph. 4, 8—10; Cat. rom. 1, 7, 2; S. Thom. S. 3, 57, 3). Die Himmelfahrt ist der Abschluß und die Krone der Geheimnisse unserer Erlösung (Const. Ap.; St. Bern.); sie offenbart bereits deren Wirkung in unverkennbarer, sinnenfälliger Weise, ist das Unterpfand, die Inchoation der Himmelfahrt der Auserwählten, die als die Glieder mit dem im Himmel thronenden Haupte vereinigt werden müssen; sie

ist für dieselben ein unvergänglicher Rechtstitel (S. Thomas); sie ist das sichtbare Zeichen der höchsten Erhöhung der Menschennatur, wie selbe der Zweck der Menschwerdung gewesen (Chrys.; Leo M.), aber auch der Erhöhung des Gottmenschen selbst, der, nachdem er als Herrn aller Wesen sich gezeigt hat auf der Erde, im Meer und in der Unterwelt, sich nun auch als Herrn der Himmel erweisen soll (Chrys.); sie ist zugleich Beweis und Bürgschaft für die einstige glorreiche Wiederkunft des Herrn auf den Wolken des Himmels (Tertull.).

Wie schon in den drei ersten Reden des hl. Petrus (Apg. 1, 22; 2, 33; 3, 21), so wird auch in den bei Irenäus, Tertullian, Origenes u. s. w. uns erhaltenen Glaubensregeln (vgl. Probst, Lehre und Gebet § 13) und schon im Aristidesfragment die Himmelfahrt unter den Hauptgeheimnissen der Erlösung ausdrücklich genannt. Auch Clemens (1 Cor. 36) hat dieselbe vor Augen. In den Katakomben wurde sie schon im Lauf der ersten vier Jahrhunderte wiederholt dargestellt, meist symbolisch durch die Auffahrt des Elias (Garrucci I, 342), doch auch in anderer Weise (ib. I, 392; vgl. auch Kraus, Realencyklopädie II, 10). Viele Väter des Morgen- und des Abendlandes verherrlichten dieses Geheimniß durch ihre Reden (Aug.; Leo M.; Max. Taur.; Petrus Chrys.; Greg. Nyss.; Chrys. u. s. w.), der hl. Sophronius durch eine schwungvolle Ode, Ennodius und Sedulius durch Hymnen.

Ein eigenes Fest scheint zu Tertullians Zeiten in der afrikanischen Kirche noch nicht bestanden zu haben; die Erinnerung an die Himmelfahrt wurde am Pfingstfeste mitbegangen (Tert., De bapt. c. 19). Wohl aber kennen die apostolischen Constitutionen (5, 19; 8, 33) bereits ein besonderes Fest der ἀνάληψις, an welchem knechtliche Arbeiten nicht verrichtet werden sollen, weil es der Tag der Vollendung des Erlösungswerkes ist. Der Canon 43 der Synode von Elvira (a. 306) deutet darauf hin, daß wenigstens damals auch im Abendland der Tag schon besonders gefeiert wurde. Zur Zeit des hl. Augustinus war das Himmelfahrtsfest bereits so allgemein eingebürgert, daß dieser es unter jene kirchlichen Einrichtungen rechnet, die entweder durch apostolische Einsetzung oder durch Beschluß eines allgemeinen Concils Geltung erlangt haben (Ep. 54 ad Jan. c. 1). Von jeher feierte man es im Zusammenhang mit der alten Quadragesimalfeier von Ostern und Pfingsten und zwar als Ende der quadragesima paschae, 10 Tage vor dem Pfingstfest, am Donnerstag. In Constantinopel war es (Socr. H. E. 7, 26) alter Brauch, es außerhalb der Stadt in Eläa zu feiern unter Betheiligung der ganzen Bevölkerung; nach Chrysostomus (Serm. in asc. D. n. 1) begingen es auch die Antiochener außerhalb der Stadt in der Kirche der Martyrer zu Romanesia. Im Zusammenhang hiermit versteht man Chrys. Hom. 19 ad pop. n. 1 von einer Feier des Tages durch große Festprocession. Besonders glänzend beging man das Fest in der Himmelfahrtskirche zu Jerusalem. Adamanus von Hy (De loc. sanct. 1, 22) schildert am Ende des 7. Jahrhunderts nach den Berichten des gallischen Bischofs Erculf als Augenzeugen, wie in Folge des Lichtmeeres von den zahllosen brennenden Kerzen im Innern der Kirche, das durch die acht großen Glasfenster auch nach außen sich ergoß, während der Festnacht der ganze Oelberg nicht nur erleuchtet sei, sondern geradezu in Flammen zu stehen scheine. Auch in Gallien, wo das Fest frühzeitig Eingang fand, ward es mit großem Eifer gefeiert. Wegen der Rogationstage ward hier die Vigil des Festes vielfach zum Fasttag, im Gegensatz zur Praxis anderer Kirchen und der kirchlichen Vergangenheit, wie schon Amalarius von Metz (De eccl. off. 4, 37) andeutet. Ziemlich allgemein beging man den Tag durch eine feierliche Procession, zur Erinnerung an diejenige, welche Christus mit seinen Jüngern zum Oelberg gehalten habe. Denn auf diesen Gang Christi mit seinen Jüngern, wie auf seinen Einzug in Jerusalem am Palmsonntag führen manche Liturgiker des Mittelalters (z. B. Joan. Beleth, Rat. div. off. c. 7) alle Processionen zurück. Andere (Lanfrank, Rupert von Deutz u. s. w.) sehen in der Himmelfahrtsprocession eine Nachahmung des triumphirenden Einzuges Christi in den Himmel, weßhalb man gern auch die Reliquien von Heiligen als Triumpheszeichen mit einhertrug. Auch die an allen Sonntagen in der gallischen Kirche übliche Procession betrachtete man als Erinnerungsfeier an die Himmelfahrt, welche ursprünglich alle Donnerstag gehalten, in Rücksicht auf größere Betheiligung des Volkes aber auf Sonntag verschoben worden sei (Durand. Rat. l. 4, c. 6; Sicard. Crem. Mitrale l. 7, c. 8 u. s. w.). Die Procession dieses Festes unterschied sich von denen des Osterfestes und der gewöhnlichen Sonntage dadurch, daß sie erst nach dem Absingen der Terz gehalten werden durfte, was vielleicht mit einer Ueberlieferung über die Stunde der Himmelfahrt zusammenhängt, gewöhnlich aber mystisch erklärt wird. Daß diese Art der Festfeier sich nicht auf Gallien allein beschränkte, beweist Sicard von Cremona (Mitrale l. 7, c. 8). Vielfach war es Sitte, an diesem Tag während der Messe Brod und Früchte zu segnen. Eine außergewöhnliche Feier war in der Cathedrale von Rouen, wo der Volkszudrang ein so ungeheurer zu sein pflegte, daß auch die Chorstühle der Geistlichkeit vom Volk besetzt waren und der Gottesdienst mit der Festmesse sich bis 4 oder 5 Uhr des Nachmittags hinzog. Die Procession ging von der Kirche aus zum Gefängniß, wo einer der Gefangenen freigegeben und von der Procession mit zur Kirche geführt wurde. Ein anderer Gebrauch in manchen Kirchen des Mittelalters hat Protestanten wie Rud. Hospinian (De fest. christ.) und nach ihm Bingham (IX, l. 20, c. 6, § 5) Anlaß zu höhnischen Bemerkungen gegeben. Eine bildliche Darstellung des auferstandenen Christus, die auf dem Altare stand, wurde während des Nachmittaggottesdienstes unter dem Gesang des

Clerus an einem Seil in die Höhe gezogen, eine Darstellung Satans dagegen brennend aus der Höhe herabgeschleudert. Als bildliche Darstellung der Himmelfahrt liebte das Mittelalter, abgesehen von der Symbolisirung durch Elias, Henoch und die Jakobsleiter, Christum zu malen, wie er auf einer Leiter (cf. Dur. Rat. 1, 3) emporsteigt (ascendisti in altum). Später zog man es vor, die aufwärts blickenden Jünger darzustellen, denen die Gestalt ihres Meisters durch die Wolke schon zum größten Theil verhüllt ist. Gewöhnlich sieht man die Fußspuren im Felsen. Schon seit 1263 war es im Franciscanerorden eingeführt, bis zu diesem Tag die Osterkerze am Altar aufzustellen und bei der hl. Messe an Festtagen anzuzünden (Wadding IV, 219), während in anderen Kirchen in dieser Beziehung große Verschiedenheit herrschte. Seit dem 19. Mai 1607 ist jene Uebung durch Beschluß der Riten-Congregation mit näheren Bestimmungen für die ganze Kirche gleichmäßig angeordnet. Am Himmelfahrtstage wird nach Beendigung des Evangeliums die Osterkerze ausgelöscht und entfernt, um anzudeuten, daß der Bräutigam nicht mehr sichtbar bei der Kirche weile. Der Angabe vieler Schriftsteller, welche diese schöne Cerimonie auf die Anordnung Pius' V. (gest. 1572) zurückführen, scheint Benedict XIV. zu widersprechen.

Gegenwärtig feiert man das Fest mit einer Octav, die aber 10 Tage zählt und ebensowohl als Vorbereitung auf das Pfingstfest aufgefaßt werden könnte. Sie ist viel spätern Ursprungs als das Fest selbst und kann erst vom 15. Jahrhundert an nachgewiesen werden. In den alten liturgischen Büchern heißt der folgende Sonntag stets dominica post ascensionem, nicht „infra octavam“, und es ist auch das Sonntags-Officium eigenthümlich mit dem der Festoctav zusammengefügt. Die Armenier feiern an diesem Sonntag ein besonderes Fest des Einzugs Christi in den Himmel, nach einer Vision Gregors des Erleuchters. Sie nennen denselben auch altera palmarum oder Floricultus wegen des Evangeliums, das sie an diesem Tage lesen; in Rom hieß er früher Dominica rosarum wegen der schönen Jahreszeit. Das Fest hat eine eigene Präfation und für die ganze Octav eine besondere Schlußstrophe für die Hymnen. Das Festofficium ist uralt und scheint fast überall wesentlich das nämliche gewesen zu sein. Schon Alcuin und Beda haben es gekannt, Amalarius hat es beschrieben (De ord. Antiphon. c. 56) und den innern Zusammenhang der Responsorien schön dargelegt. Im Unterschied von den übrigen Officien der Osterzeit erhält für diesen Tag und für die Octav jeder Psalm seine eigene Antiphon. „Die Betrachtung des Beters soll sich dem Himmelfahrtsfeste mehr als dem Feste der Auferstehung zuwenden.“ In manchen Kirchen, besonders in Portugal, ward ehedem die Non oder auch die Sext wegen der Ueberlieferung über die Stunde der Auffahrt mit besonderer Feierlichkeit gesungen (Incens, Cappa des Celebranten, brennende Osterkerze, oft Expositio ss. Sacramenti). Ein Decret der Riten-Congregation (20. Dec. 1783) verbot für diese Feier das Brennen der Osterkerze. Noch jetzt muß bei feierlicher Celebration der ersten und zweiten Vesper und der Laudes beim Beginn des Hymnus der Celebrans die Hände ausbreiten und erheben und das Haupt gegen den Altar verneigen. Nach dem canonischen Recht zählt das Fest zu den solemnitates oecumenicae, d. h. zu den Tagen, welche wie Ostern und Pfingsten „maximi in festivitatibus habentur“, doch wurde es von Alters her weniger hoch begangen, als die 3 Hauptfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten, stand aber mit der Epiphanie und dem Fest des Täufers diesen an Rang zunächst (vgl. Martène, De antiq. Eccl. rit. l. 4, c. 28, n. 1). Es ist daher ein privilegirtes Fest, das durch kein anderes verdrängt werden kann. (Vgl. Baron. ad a. 34, n. 227; Tillemont, Mémoires I, Nostre Seigneur, Art. 24; Notes n. 42; Bened. XIV., De festis D. N. J. Chr. l. 1, c. 10; A. Baillet, Les vies des Saints, avec l'histoire des fêtes mobiles, Paris 1701; A. Butler, Leben der Väter, deutsch von Räß und Weis XXIII, 172 ff.; Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occident., Oenip. 1881, II, 364 sq.; J. Grancolas, Comment. hist. in Rom. Brev., Venet. 1734, c. 75; F. Probst, Brevier und Breviergebet, 2. Aufl., Tüb. 1868, § 93; C. P. Bock, Die bildlichen Darstellungen der Himmelfahrt Christi vom 6. bis zum 12. Jahrhundert, bei K. Zell, Die Kirche der Benedictiner-Abtei Petershausen, Freiburg 1864.) [O. Pfülf S. J.]

Himmelfahrt Mariä, s. Mariä Himmelfahrt.

Hincmar, Bischof von Laon (Kirchenprov. Reims), war als Neffe des gleichnamigen Erzbischofs von Reims durch diesen erzogen und in jugendlichem Alter zur bischöflichen Würde befördert worden (Anfangs 858). Der begabte, aber ehrgeizige, gewaltthätige und weltlich gesinnte Mann gerieth bald in Opposition gegen seinen strengen Oheim und trat in Verbindung mit der pseudo-isidorischen Partei. Es handelte sich in diesem Kampfe um die rechtliche Stellung von Metropolit und Suffragan. Der ältere Hincmar machte weitgehende, die Selbständigkeit der untergebenen Bisthümer bedrohende Befugnisse geltend; der jüngere strebte im Geiste Pseudo-Isidors nach Befreiung der Suffragane von der Metropolitangewalt. Auf diesem Boden entstand seit Mitte der sechsziger Jahre eine Reihe scharf zugespitzter Conflicte zwischen den beiden Prälaten. Auch mit Karl dem Kahlen ward der Bischof in heftige Streitigkeiten verwickelt, indem er die Zuständigkeit der staatlichen Gerichte über Bischöfe bestritt und die Freiheit des Kirchengutes gegen königliche Ansprüche vertheidigte. Anklagen, welche er gegen den König in Rom erhob, und fortgesetzte schroffe Haltung führten zu einer vorübergehenden Verhaftung des Bischofs; für die Dauer derselben verhängte dieser das Interdict

über seine Diöcese, das indeß durch den Erzbischof wieder aufgehoben wurde. Letzterer hatte den Neffen in seinem Kampfe anfangs unterstützt, trat aber angesichts der steigenden Unbotmäßigkeit desselben auf die Seite der Krone. Bei Gelegenheit der in Gondreville stattfindenden Feier der Besitzergreifung Lothringens durch Karl den Kahlen (Nov. 869) trat der volle Bruch zwischen Suffragan und Metropolit zu Tage. Ersterer veröffentlichte zu seiner Vertheidigung eine aus Pseudo-Isidor gezogene Sammlung meist falscher Decretalen (Migne, PP. lat. CXXIV, 1001—1026); letzterer schrieb gegen diese „allen Metropoliten gestellte Mäusefalle" sein sog. Opusculum LV capitulorum (Opp. ed. Sirmond, Paris. 1645, II, 386—593; Migne CXXVI, 290—494), in welchem er eine Menge Anklagen gegen den Neffen vorbringt, dessen Verhalten einer scharfen Kritik unterzieht und eingehende canonistische Erörterungen über Metropolitanverfassung und Verbindlichkeit päpstlicher Decretalen gibt. Aussöhnungsversuche blieben erfolglos; Hincmar von Laon setzte vielmehr dem Capitelwerke eine scharf gehaltene Denkschrift entgegen (Migne CXXIV, 1027—1070). Die unter Vorsitz des Oheims tagende Nationalsynode von Douzy (Aug. 871) brachte endlich die Entscheidung. Hincmar ward abgesetzt, und es wurden ihm alle priesterlichen Handlungen für die Zukunft untersagt. Allein Papst Hadrian II., dem das Concil die Acten übersandt hatte, verbot die Weihe eines Nachfolgers und verlangte eine Erneuerung des Prozesses vor dem römischen Stuhle, an den der Bischof wiederholt (wenn auch schwerlich mit ernster Absicht) appellirt hatte. Der französische Episcopat protestirte, und der Erzbischof von Reims erließ ein im Namen des Königs abgefaßtes, überaus maßloses Antwortschreiben, so daß der nachgiebige Hadrian seiner Forderung keinen Nachdruck gab. Jedoch wagte man es nicht, den Bischofsstuhl von Laon neu zu besetzen, ehe Papst Johann VIII. bei Gelegenheit der Kaiserkrönung Karls des Kahlen (Weihnachten 875) die Absetzung bestätigt und eine Neuwahl gestattet hatte. Hincmar wurde verbannt, zeitweilig auch in Gefangenschaft gehalten und durch den Grafen Boso von Vienne, den Schwager des Königs, geblendet. Auf dem Concil von Troyes (Aug. 878), wo viele Bischöfe sich für ihn bei Johann VIII. verwandten, wurde sein hartes Loos gemildert, indem ihm ein Theil der Laoner Bisthumseinkünfte zuerkannt und die öffentliche Meßfeier gestattet wurde. Im folgenden Jahre bereits starb er. Seine Schriften und Briefe, die sich sämmtlich auf die erwähnten Streitigkeiten beziehen, bei Migne CXXIV, 979 bis 1072. (Vgl. Cellot, Vita Hincmari Junioris, in dessen Concil. Duziacense, Paris. 1658, I, 1—60, und bei Mansi, XVI, 688—724; Hefele, Concil.-Gesch., 2. Aufl., IV, 380 f. 489—508; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches, 2. Aufl., Leipzig 1887, II, 323 ff.; v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, 241 bis 248. 267—291; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, 315—351. 424 f.) [Schrörs.]

Hincmar, Erzbischof von Reims, der hervorragendste Kirchenfürst, Staatsmann und Canonist der fränkischen Kirche im 9. Jahrhundert, wurde wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt desselben aus einem edlen germanischen Geschlechte des nordöstlichen Frankreich geboren. Der ernste und talentvolle Knabe erhielt in St. Denys unter Abt Hildbuin (s. d. Art.) eine vortreffliche wissenschaftliche wie geistliche Bildung. Am Hofe Ludwigs d. Fr., wo Hilduin seit 822 die kirchlichen Angelegenheiten des Reiches leitete, wurde er in die Praxis der hohen Staats- und Kirchenverwaltung eingeführt. Im J. 834 trat er förmlich in die Dienste des Kaisers und später in die Karls des Kahlen, der ihn auf den durch Ebo's (s. d. Art.) Absetzung erledigten Stuhl von Reims, den wichtigsten Metropolitansitz Westfrankens, (18. April 845) brachte. Mit jugendlicher Kraft und gereifter Einsicht widmete sich der Erzbischof der Reform der westfränkischen Kirche, besonders auf dem Concil von Meaux, sodann der Reorganisation seiner Diöcese und der Wiedergewinnung der ihr während der langen Erledigung entfremdeten Kirchengüter. Dann riß ihn der steigende Zwist zwischen Karl dem Kahlen und dessen lothringischem Bruder in einen fast zehnjährigen Kampf, in welchem es sich für ihn um nichts Geringeres als um seine ganze Stellung handelte. Ein so königstreuer und zugleich politisch so bedeutender Mann wie Hincmar stand den Plänen Lothars I., der eine kaiserliche Oberherrschaft auch über das Westreich erstrebte, im Wege. Um ihn zu stürzen, sollten Ebo, der noch lebende Vorgänger, dessen Entsetzung bezüglich ihrer Rechtsgültigkeit Bedenken unterlag, und eine Anzahl Reimser Geistlichen, welche Hincmar suspendirt hatte, weil sie von jenem nach seiner uncanonischen Restitution im J. 840 geweiht worden waren, als Werkzeuge dienen. Ebo's Ansprüche wurden indeß von den gallischen Bischöfen zurückgewiesen und fanden auch beim römischen Stuhle keine Unterstützung (s. d. Art. Ebo). Die Geistlichen wurden auf dem Concil von Soissons (853) verurtheilt, ihrer Aemter für verlustig und ihre Weihen für nichtig erklärt. Auf ihre Berufung an den Papst versagte Leo IV., mit dem Hincmar schon früher, als er gegen dessen Verbot den Kaiser mit dem Banne belegt hatte, in scharfen Streit gerathen war, die Genehmigung des Beschlusses. Erst von Benedict III. wurde sie gegeben, aber nur unter dem Vorbehalte, daß die Berichte des Erzbischofs auf Wahrheit beruhten. Der Sieg Hincmars war indessen entschieden und seine Stellung in Reims befestigt. Nun konnte er seine Aufmerksamkeit den allgemeinen kirchlichen und politischen Fragen zuwenden.

Eben um das Jahr 853, da Hincmar die entscheidende Synode von Soissons leitete, begann der Streit über die doppelte Prädestination, welcher sich an den Namen des Mönches Gottschalk (s. d. Art.) knüpft, weitere Kreise zu ergreifen.

Der Reimser Metropolit betheiligte sich auf's Lebhafteste an demselben und bekämpfte sowohl auf Concilien wie in entschiedenen Schriften den strengen Augustinianismus. Mit dem nämlichen Jahre 853 trat auch der enge Bund zwischen Königthum und Geistlichkeit schärfer hervor, welcher eine wachsende Entfremdung des Adels zur Folge hatte und diesen zu hochverrätherischen Verbindungen mit Ludwig dem Deutschen verleitete. Hincmar wurde der vornehmste Träger einer auch auf das rein politische Gebiet sich erstreckenden Allianz von Kirche und Staat und lenkte als erster Berather der Krone die Entwicklung Westfrankens. Als diese im J. 858 zu dem Eroberungszuge des deutschen Königs nach dem Westreiche führte und die Herrschaft Karls des Kahlen verloren schien, war der Erzbischof es, der im Namen seiner Amtsbrüder Ludwig dem Deutschen mit einem kraftvollen Sendschreiben (Migne, PP. lat. CXXVI, 9 sq.) voll priesterlichen Freimuths und meisterhafter Diplomatie entgegentrat, den moralischen Widerstand der Kirche organisirte und seinem Fürsten das Reich rettete. Bei den Friedensverhandlungen und beim Vertrage von Coblenz (Juni 860) war er in erster Linie thätig. Bis zum Anfang der siebziger Jahre blieb er die Seele der Regierung, ohne jemals eine amtliche Stellung am Hofe einzunehmen. Wie ein Reichskanzler leitete er die inneren Reformen und namentlich die auf Erwerbung Lothringens gerichteten Bestrebungen. Diese Politik gab auch den nächsten Anstoß zu seinem energischen Auftreten gegen die Ehescheidungspläne Lothars II. (s. d. Art.); denn blieb dessen kinderlose Ehe mit Thietberga zu Recht bestehen, so eröffneten sich für Karl den Kahlen Erbansprüche auf das Mittelreich. Hincmar rief die öffentliche Meinung mit glänzendem Erfolge gegen den königlichen Ehebrecher auf. Seine zwei Gutachten, die zusammen die Schrift De divortio Lotharii (Migne CXXV, 623—772), ein publicistisches Meisterwerk, bilden, deckten mit juristischer Schärfe und berechtigtem Sarcasmus die Unhaltbarkeit der schmählichen Anklagen gegen die Königin und des bisherigen gerichtlichen Verfahrens, sowie die Nichtswürdigkeit der lothringischen Hofbischöfe auf. Aufrichtiger Eifer für Recht und Sitte hatte ihm die Feder geführt, aber auch das Auge des Staatsmannes blieb unausgesetzt auf die Vorgänge in Lothringen gerichtet. Als Lothar im J. 869 auf seiner Heimkehr aus Italien plötzlich starb, betrieb Hincmar eiligst den längst vorbereiteten Zug seines Königs nach Metz und krönte ihn daselbst mit den Bischöfen. Die Proteste des Papstes Hadrian II., welcher dem Kaiser Ludwig II. das rechtmäßige Erbe gewahrt wissen wollte, behandelte er mit Geringschätzung, ja er schrieb dem greisen Papste eine hochfahrende, mit verstecktem Hohn erfüllte Antwort. Es war die Rache für die Niederlagen, welche Nicolaus I. seiner Kirchenpolitik bereitet hatte.

Seine Machtstellung seit dem Jahre 860 benutzend, hatte Hincmar nämlich den Kampf mit dem nach größerer Selbständigkeit gegenüber dem Metropoliten strebenden Bischof Rothad von Soissons aufgenommen. Es war ein Vorstoß gegen die pseudo-isidorischen Tendenzen und gegen die absolute oberstrichterliche Gewalt des heiligen Stuhles. Im Zusammenhang mit der siegreichen Zurückweisung dieses Angriffes nahm Nicolaus die Angelegenheit der im J. 853 abgesetzten Reimser Cleriker wieder auf, wobei ihm der Wunsch Karls des Kahlen, einen derselben, den Diacon Wulfad, auf den erzbischöflichen Stuhl von Bourges zu erheben, zu Hilfe kam. Er zwang den Metropoliten, jenen Geistlichen ihre Würden und Aemter zurückzugeben (Synode von Troyes 867). Mit vollem Erfolg dagegen überwand Hincmar unter seinem schwächeren Nachfolger die Unabhängigkeitsgelüste des Bischofs Hincmar von Laon (s. d. Art.), eines leidenschaftlichen Vorkämpfers der pseudo-isidorischen Partei. — Seit dem Jahre 875, als Karl der Kahle sich die Kaiserkrone reichen ließ und damit eine abenteuerliche, den wahren Interessen des Landes fremde Großmachtspolitik einschlug, erkalteten die Beziehungen Hincmars zu ihm. Der Versuch des Kaisers, durch den von Johann VIII. auf seinen Wunsch zum päpstlichen Vicar für Gallien und Deutschland ernannten Erzbischof Ansegis von Sens die französische Kirche zu politischen Zwecken zu centralisiren, rief den vollen Zorn des Reimser Erzbischofs hervor, der sich zudem durch die Bevorzugung des weit jüngern Amtsgenossen verletzt fühlte. Unter seiner Führung stellten die Bischöfe auf dem Concil von Ponthion (876) dem Vicariate entschlossenen passiven Widerstand entgegen, während er selbst in der Denkschrift De jure metropolitanorum (Migne CXXVI, 189 sq.) mit Aufwand weitschweifiger Gelehrsamkeit den Nachweis unternahm, daß die Rechte der Erzbischöfe von keiner Gewalt angetastet werden dürften, und daß insbesondere der Rechtszustand der westfränkischen Kirche keinen Raum für eine päpstliche Stellvertretung gewähre. Das Vicariat des Ansegis kam thatsächlich nicht zur Ausführung.

Nach Karls des Kahlen Tode (877) widmete sich der alternde Hincmar während der kurzen Regierung Ludwigs des Stammlers wieder mit voller Hingabe den Angelegenheiten des Landes, und wenn er auch unter den Rathgebern der Krone nicht mehr den ersten Platz einnahm, so machte sich doch sein weitreichender Einfluß geltend sowohl in der Staatsverwaltung als auch in kirchenpolitischen Dingen (Synode von Troyes 878). Dagegen sah er sich unter den jungen Königen Ludwig und Karlmann bei Gelegenheit der Wiederbesetzung der Suffraganbisthümer Noyon-Tournai und Beauvais genöthigt, einen erbitterten, aber zuletzt siegreichen Kampf um die Freiheit der Bischofswahlen zu führen. Wenn auch die Gebrechlichkeit des Alters ihn von der Betheiligung an der praktischen Politik fernhielt, so folgte er doch mit reger Theilnahme den Vorgängen und sah schmerzerfüllt Kirche und Reich niederwärts gehen. In dem Synodalschreiben des Concils von Fismes (881) hielt er allen Ständen einen Spiegel

vor und wies hin auf die christlichen Grundsätze der ersten karolingischen Fürsten (Migne CXXV, 1069 sq.), und in der Denkschrift über die Pfalzordnung Karls d. Gr. (ib. 993 sq.), welche sich auf ein ähnliches, aber verlorenes Werk Adalhards gründet, entwarf er zum Frommen der Epigonen ein Bild der altkarolingischen Verfassung und Verwaltung. Er starb am 21. December 882 in Epernai, wohin er aus seiner Bischofsstadt vor den Normannen geflohen war.

Durch Gemüthsanlage und Erziehung ernst gestimmt und mit großer Willensstärke begabt, war Hincmar zum Herrscher geboren. In dem harten Streite seines Lebens wurde jedoch sein Ernst nicht selten herbe und rauh, und seine Willensstärke äußerte sich mitunter heftig und leidenschaftlich. Eine durchaus adelige Natur, wußte er stets seine Unabhängigkeit zu wahren und auch vor dem Throne offenen Freimuth zu bekennen. Nie aber suchte er sich selbst; seine Person galt ihm nichts, seine Stellung und seine Würde Alles. In seinen kirchlichen und politischen Anschauungen blieb er sich während eines langen und wechselvollen Lebens unwandelbar getreu und zeigte sich immer von einer einheitlichen Idee beherrscht. Es war der Gedanke von der weltumfassenden, conservativen Aufgabe der Kirche, die, mit göttlicher Vollmacht ausgerüstet und auf dem unveränderlichen Grunde ihrer Lehre und Verfassung ruhend, alle Verhältnisse des Staates und der Gesellschaft durchdringt, die, vollkommen eins mit dem christlichen Staate, jeder Willkür und Ungerechtigkeit Schranken setzt. Mit dem praktischen Können verband sich bei ihm ein gelehrtes Wissen von seltenem Umfange, das er ausschließlich in den Dienst seines thätigen Lebens stellte. Seine zahlreichen Werke sind fast alle Gelegenheitsschriften, schnell in nachlässigem Stile und breiter Form geschrieben; er war kein productiver Geist; seine Stärke ruht in einer staunenswerthen Belesenheit, mit deren Früchten seine Arbeiten bis zum Uebermaß angefüllt sind. Dieß gilt besonders von seinen theologischen Abhandlungen, welche selbständiges Urtheil vermissen lassen. Am bedeutendsten ist er als Canonist. Eine umfassende Kenntniß der Canones und der Decretalen, und zwar nicht bloß der in der dionysio-hadrianischen Sammlung enthaltenen, sowie des römischen Rechtes, das er vorzugsweise aus der Lex Romana Visigothorum schöpfte, wußte er mit Geschick und Scharfsinn zur Lösung praktischer Probleme zu verwerthen. Die Beschlüsse der allgemeinen Concilien gelten ihm auch in Disciplinarsachen als absolut unabänderlich; ihnen gegenüber hätten die päpstlichen Decretalen nur secundäre Bedeutung für deren Interpretation und Ausführung. Hingegen erkennt er die oberste Regierungs- und Richtergewalt des römischen Stuhles im Princip unumwunden an. Auch in der Geschichtsschreibung hat sich Hincmar versucht. Seine Vita S. Remigii (Migne CXXV, 1129 sq.) ist indeß eine unkritische Sammlung von Legenden, mit breiter, lehrhaft erbaulicher Reflexion durchzogen. Aber als Historiograph des Selbsterlebten steht er durchaus auf der Höhe seiner Aufgabe. Seine von 861 bis 882 reichenden Jahrbücher (ib. 1203 sq.), die den letzten Theil der westfränkischen Reichsannalen (Annales Bertiniani) bilden, beherrschen ihren großen Stoff vollkommen und gestalten ihn mit pragmatischem, wenn auch nicht ganz parteilosem Verständnisse. (Opp. ed. Sirmond, Paris. 1645, 2 voll. fol., vollständiger Migne CXXV. CXXVI. Regesten seines umfangreichen Briefwechsels bei Flodoardus, Hist. Rem. ecclesiae L. III. [Mon. Germ. SS. XIII]. — Vgl. Geß, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hincmars, Göttingen 1806; Prichard, The Life and Times of Hincmar, Littlemore 1849; v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863; Loupot, Hincmar, archevêque de Reims, sa vie, ses oeuvres, son influence, Reims 1869; Vidieu, Hincmar de Reims, Paris 1875; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884; Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches, 2. Aufl., Leipzig 1887, bis jetzt 2 Bde.) [Schrörs.]

Hippolytus, der hl., muß als Martyrer und Kirchenvater verehrt werden, obschon er in seiner kirchlichen Wirksamkeit den letztern Namen nicht immer verdient hat. Wohl keine Persönlichkeit der alten Kirchengeschichte hat in neuerer Zeit eine so umfangreiche Literatur hervorgerufen, als der hl. Hippolytus, wenn diese Literatur auch zunächst sein ebenso interessantes als besonders für die ältere Häresiologie und die Zeitgeschichte wichtiges Werk Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Omnium haeresum confutatio) zum Gegenstande hat. Schon lange Zeit war das erste Buch des Werkes bekannt und wurde gewöhnlich Origenes zugeschrieben; indeß erkannte bereits de la Rue, der Mauriner Herausgeber der Werke dieses Kirchenschriftstellers (Orig., Opera I, 872 sq.), daß Origenes nicht der Verfasser sein könne. Als dann im J. 1842 Mynoides Myna in einer Handschrift auf dem Berge Athos den größten Theil jenes Werkes, nämlich Buch 4—10, wieder aufgefunden hatte, hielt noch Emmanuel Miller, welcher den neuen Fund mit dem schon vorhandenen Buche zuerst herausgab (Oxford 1851), Origenes für den Verfasser. Allein diese Ansicht wurde bald mit Recht allgemein aufgegeben, da die bischöfliche Würde (ἀρχιερατεία), welche der Verfasser im Proömium sich beilegt, sowie die umfassende Wirksamkeit, welche er nach dem 9. und 10. Buche in Rom entfaltete, auf den alexandrinischen Lehrer nicht passen. Aber damit, daß Origenes als Auctor entschieden abgewiesen worden, war über den wahren Verfasser noch sehr wenig ausgemacht. Mit der Frage nach demselben haben sich die hervorragendsten Kirchenhistoriker in Deutschland, England, Frankreich, Belgien und Italien beschäftigt. Für die ganze Flut von Aufsätzen und Schriften, welche sich mit dieser Frage beschäftigen, kann hier nur auf

den Aufsatz von Funk in der Tübinger Quartalschrift 1881, S. 423 ff.: Ueber den Verfasser der Philosophumena, verwiesen werden. Als Verfasser wurden außer Origenes der römische Presbyter Cajus, Tertullian, Novatian, der Häretiker Beron und der obengenannte hl. Hippolytus angenommen. Allein besonders in Folge der gediegenen Untersuchungen Döllingers (Hippolytus und Kallistus, 1853) auf katholischer und Volkmars (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855) auf protestantischer Seite brach sich allmälig unter den Gelehrten ziemlich allgemein die Ueberzeugung Bahn, daß Hippolytus der Verfasser sei; und auch die später wieder aufgetauchten, besonders von Grisar (Zeitschr. für kath. Theologie 1878, S. 505 ff.) und von Jungmann (Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam I, dissert. 3, p. 173 sqq.) dagegen geltend gemachten Bedenken haben diese Ueberzeugung nicht zu erschüttern vermocht. Die in den Philosophumena enthaltenen historischen Angaben ergänzen nicht nur die spärlichen Nachrichten der Alten über den genannten Schriftsteller, sondern lehren dieselben auch klarer verstehen. Da Hippolytus unter dem Papste Callistus I. (217—222) als Haupt einer schismatischen Partei noch eine energische Thätigkeit entwickelte, so muß sein Geburtsjahr wohl in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts gesetzt werden. Offenbar war das Griechische, in welchem er alle seine Schriften verfaßte, seine Muttersprache, und dadurch wird es wahrscheinlich, daß er aus dem Oriente stammte. Seine Schriften geben dafür allerdings sonst keinen Anhalt, wohl aber war er nach ihnen schon zur Zeit des Papstes Victor (189—199) in Rom und zwar unzweifelhaft in der Würde eines Presbyters. Nach Photius (Biblioth. cod. 121) war er ein Schüler des hl. Irenäus; ob er aber in Kleinasien oder in Lyon dessen Unterricht genossen hat, muß dahingestellt bleiben. Hippolytus war in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts wohl der durch Geistesreichthum, Scharfsinn und Gelehrsamkeit, sowie durch sittlichen Ernst und religiösen Eifer hervorragendste Presbyter der römischen Kirche. Insbesondere zeichnete er sich durch einschneidende Polemik gegen wirkliche und vermeintliche Häretiker aus; dabei gerieth er aber durch übertriebenen Eifer auf Irrwege. Schon unter Papst Zephyrin (199—217), der einer milderen, von Hippolytus bekämpften Bußdisciplin huldigte, indem er den Ehebrechern die kirchliche Reconciliation gewährte (Tertullian., De pudic. c. 1), mag letzterer in einen gewissen Gegensatz zu dem Bischof der römischen Gemeinde getreten sein, zumal da unter diesem Callistus, der später von ihm auf's Möglichste geschmäht wurde, großen Einfluß besaß. Zum vollen Bruch trieb er die Opposition jedoch erst, als nach dem Tode Zephyrins dessen Vertrauter Callistus — wie es scheint, ohne daß irgend welche Unruhen im Gefolge der Wahl waren — auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden war. Callistus dehnte nämlich das den Ehebrechern gegebene Indult auf alle schweren Sünder aus und vertrat überdieß hinsichtlich der die Ehe betreffenden Disciplin und des von den Geistlichen geforderten Cölibats mildere Grundsätze, als der rigoristische Hippolytus. Den Hauptanstoß nahm dieser indeß an der Trinitätslehre des neuen Papstes, welche weder mit dem modalistischen Monarchianismus des Sabellius (s. d. Art.), noch mit seinem eigenen subordinatianischen Ditheismus übereinstimmte (vgl. d. Art. Calixtus I.). Verletzter Ehrgeiz, wie er sich in den gehässigen Anklagen Hippolyts gegen Callistus ausspricht, wird nicht wenig dazu beigetragen haben, den Gegensatz zwischen beiden zu verschärfen. Jedenfalls war die Differenz in der Trinitätslehre die äußerliche Veranlassung zum offenen Bruche, sei es nun, was das Wahrscheinlichere ist, daß Callistus Hippolytus von der Kirchengemeinschaft ausschloß und dieser von den Seinigen zum Bischof gewählt wurde, oder daß letzterer freiwillig sich von der Gemeinschaft des rechtmäßigen Papstes trennte und gegen ihn ein schismatisches Conventikel gründete, dem er als Bischof vorstand. Allein die Mehrzahl nicht nur der römischen Christen, sondern auch der übrigen Kirchen hielt sich von Hippolytus fern und stand auf Callistus' Seite. Wenn Eusebius (Hist. eccl. 6, 20. 22) Hippolytus einen Bischof nennt, aber seinen Sitz nicht kennt, und auch Hieronymus (De vir. ill. 61) weiß, daß er, aber nicht, wo er Bischof gewesen sei, so ist dieß nicht schwer zu erklären. Die Tradition von seiner bischöflichen Würde hatte sich erhalten, aber in den officiellen Verzeichnissen der römischen Bischöfe fand sich sein Name nicht; daher waren Eusebius und Hieronymus über seinen Sitz im Unklaren und konnten ihren Lesern nichts Bestimmtes mittheilen. Die verschiedenen Hypothesen, welche man später über seinen Bischofssitz aufgestellt hat, sind gegenwärtig gegenstandslos und können daher übergangen werden. — Das von Hippolytus errichtete Schisma scheint noch unter Callistus' zweitem Nachfolger, dem hl. Pontianus, fortbestanden zu haben. Bei dem alten Chronographen von 354 (Mommsen, Ueber den Chronographen vom Jahre 354, Leipzig 1850, S. 635) heißt es: Eo tempore (a. 235) Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintino coss. In eadem insula distinctus est IIII. Kl. Oct. et ejus loco ordinatus est Antheros XI. Kl. Dec. cons. ss. (235). Hiernach ist es höchst wahrscheinlich, daß im J. 235 die Häupter der beiden sich bekämpfenden christlichen Parteien in Rom zugleich nach Sardinien verbannt wurden. Ferner ist es kaum zu bezweifeln, daß Hippolytus' Leichnam zugleich mit dem des hl. Pontian, der unter Antherus' Nachfolger Fabian nach Rom zurückgebracht wurde, von Sardinien nach Rom gekommen sei, da schon im 4. Jahrhundert die Deposition beider, obschon der erstere in der Tiburtina, der andere in dem Cömeterium des Callistus ruhte, an demselben

Tage, am 13. August, gefeiert wurde. Dieß führt weiter zu der Annahme, daß Hippolytus sich mit seinem Gegner in der Verbannung ausgesöhnt hat, und daß er ebenso wie dieser den Leiden und Entbehrungen in Sardinien erlegen ist, worauf dann die einmüthige Wahl des Papstes Antherus erfolgte. So erklärt sich auch am leichtesten die Verehrung des hl. Hippolytus in der alten Kirche, ferner die auffallende Thatsache, daß die von ihm erregte Spaltung während des bereits im J. 251 entstandenen, ganz analogen novatianischen Schisma's, dessen Verlauf aus der Briefsammlung des hl. Cyprian ziemlich genau bekannt ist, mit keinem Worte erwähnt wird, und endlich die Unbekanntschaft Eusebius' und Hieronymus' mit dem wahren Sachverhalt. So konnte es auch geschehen, daß sich schon früh um Hippolytus ein Kreis von Legenden und Sagen legte, durch welchen zu seiner historischen Persönlichkeit kaum durchzubringen war. Namentlich hat der spanische christliche Dichter Prudentius im Anfange des 5. Jahrhunderts (Hymn. XI. Peristeph.) eine ganz sagenhafte Schilderung des Heiligen geliefert, in welcher sich freilich ächte Züge nicht verkennen lassen. Auch Prudentius läßt seinen Hippolytus vor seinem Martyrtode vom Schisma, das er irrthümlich schisma Novati nennt, reuig zurückkehren und das ihn begleitende Volk zu dem gleichen Schritte ermahnen, ein Umstand, der die anderweitig schon begründete Ansicht von seiner Aussöhnung mit dem rechtmäßigen Papste nur stützen kann. Das Verdienst, in den Wust von Nachrichten über Hippolyt die möglichste Klarheit gebracht zu haben, gebührt hauptsächlich den schon angeführten Untersuchungen Döllingers. (In Betreff des Martyriums des hl. Hippolytus vgl. Paul Allard, Les dernières persécutions du troisième siècle, Paris 1887, Beilagen D, E, F; dazu Funk, Histor.-polit. Blätter LXXXIX, 889 ff.; Literarische Rundschau 1888, S. 71 f.) — Die Anhänger Hippolytus' zeigten ihre große Verehrung gegen ihr Haupt dadurch, daß sie ihm, vielleicht noch zu seinen Lebzeiten, jedenfalls nicht lange nach seinem Tode eine Marmorstatue errichteten, welche im J. 1551 zu Rom wieder aufgefunden worden ist. Diese Statue, wahrscheinlich das älteste christliche Sculpturwerk, stellt den Heiligen dar sitzend auf einem Lehrsessel, in dessen Seiten der von ihm berechnete Ostercyclus und ein theilweises Verzeichniß seiner Schriften eingegraben ist (die Abbildung und die Inschriften s. bei Kraus, Realencykl. I, 660 ff.).

Hippolytus war neben Tertullian und Origenes der fruchtbarste christliche Schriftsteller des 3. Jahrhunderts, aber seine meisten Werke sind verloren gegangen, einige ganz, die Mehrzahl theilweise, so daß wir nur wenige vollständig besitzen. Sein Stil entbehrt der attischen Reinheit, aber er zeichnet sich aus durch edle Einfachheit und Klarheit, wie schon Photius erkannte. Man kann Hippolytus' Schriften in vier Klassen eintheilen. I. Exegetische Schriften. Hippolytus scheint die meisten Bücher der heiligen Schrift commentirt zu haben. Fragmente sind auf uns gekommen von den Commentaren zur Genesis, zu den Propheten Isaias und Daniel, zu den Psalmen und den Proverbien; außerdem schrieb er nach Hieronymus (De virr. ill. 61) Commentare zum Exodus, zu den Propheten Ezechiel und Zacharias, zum Ecclesiastes und zum Hohenlied, sowie besondere Abhandlungen über das Sechstagewerk und über Saul und die Wahrsagerin. Von den Erklärungen neutestamentlicher Schriften sind einige wenige Bruchstücke, Matthäus und Lucas betreffend, erhalten worden. Aus den Worten auf der erwähnten Marmorstatue: ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως geht hervor, daß Hippolytus ein exegetisches Werk über das Evangelium und die Apocalypse des hl. Johannes geschrieben hat, welches Döllinger (a. a. O. S. 23 f.) für identisch hält mit der im Kataloge des Syrers Ebed-Jesu erwähnten Schrift des Hippolytus: Capita adversus Cajum. Ziemlich umfangreich ist das uns erhaltene Fragment des Commentars zu Daniel, den auch Photius (Bibl. cod. 202) erwähnt, mit einem besondern Excurse über Susanna. Wie schon in den übrigen Bruchstücken, so zeigt es sich ganz besonders in diesem, daß der Verfasser in weitgehender Weise der allegorischen Erklärungsweise huldigt (vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus Commentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877). — II. Paränetische Schriften. Von den vielen Homilien, welche Hippolytus nach dem Zeugnisse der Alten unzweifelhaft verfaßt hat, ist nur eine vollständig erhalten, der Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια (Sermo in s. Theophania) in 10 Kapiteln. Ausgehend von der unendlichen Demuth, welche Jesus durch seine Taufe im Jordan offenbarte, handelt sie im Anschluß an die Stimme vom Himmel von den beiden Naturen in Christo und von den Wirkungen seiner Taufe für die Menschheit. Auf der Marmorstatue findet sich als hierher gehörig verzeichnet ein Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν (Exhortatio ad Severinam). Döllinger (a. a. O. S. 24) vermuthet, daß diese Schrift dieselbe sei, welche Theodoret als πρὸς βασιλίδα τινά gerichtet erwähnt; die Severina selbst hält er für identisch mit Julia Aquilia Severa, der zweiten Gemahlin des Kaisers Heliogabalus. Nach den Fragmenten wurde in dieser Schrift die Gottheit Christi bewiesen. — III. Dogmatische und polemische Schriften. 1. Von diesen ist weitaus die wichtigste die schon genannte Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Omnium haeresum confutatio). Dieses Werk ist in den letzten Lebensjahren des hl. Hippolytus, etwa um 230, entstanden, da nach demselben das Pontificat des hl. Callistus schon eine geraume Zeit vorüber war (vgl. l. 9, c. 11—13). Der Hauptgedanke des Verfassers, den er mit den meisten ältern Vätern theilt, ist der: Die Lehrmeinungen der Häretiker sind nicht aus der christlichen Offen-

barung, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus den Theorien der heidnischen Philosophen, aus den heidnischen Mysterien, aus den Träumereien der Theurgie und Astrologie hergenommen. Diesen heidnischen Ursprung der Irrlehren darzulegen, im Gegensatz von ihnen die Kirchenlehre zu entwickeln, die Irrlehrer zu beschämen und zum Schweigen zu bringen, ist seine Absicht. Demnach beschäftigt er sich in den ersten vier Büchern mit der Darstellung der heidnischen Philosophie und Wissenschaft überhaupt, der σοφία τῶν Ἑλλήνων im weitesten Sinne. Hier werden die vorzüglichen griechischen Philosophen nach der schon bei Diogenes Laertius vorkommenden Eintheilung in φυσικοί, ἠθικοί und διαλεκτικοί behandelt; nach den Stoikern, Epikuräern und Pyrrhonisten werden die Systeme der Brahmanen in Indien, der Druiden in Gallien und des Dichters Hesiod vorgeführt. Hierauf folgten, wie wir aus dem Schlusse des ersten Buches ersehen, in den zwei folgenden, nicht erhaltenen Büchern Erörterungen über die Magie und die Astrologie, sowie über die Mysterien der Heiden; was wir nach dieser Lücke noch im vierten Buche haben, ist größtentheils gegen Astrologie und Magie gerichtet und meist aus heidnischen Auctoren, besonders aus Sextus Empiricus, geschöpft; kurz werden hier schon einige Gnostiker erwähnt. Mit dem fünften Buche beginnt aber der zweite Haupttheil, die Darstellung der Häresien, und geht fort bis zum Ende des neunten, wo eine nach Philo und Josephus gearbeitete übersichtliche Schilderung der Lehren und Gebräuche der Juden und ihrer Secten sich findet. Unter den 30 christlichen Secten, welche Hippolyt uns vorführt, sind mehrere außerdem nicht näher bekannte; dabei hat der Verfasser manche für uns verlorene häretische Schriften benutzt und excerpirt. Wo ihm sonstige Documente fehlten, da folgte er, oft wörtlich, der Darstellung seines Lehrers Irenäus, wie bei Marcus, Cerinthus, Saturninus. Das zehnte Buch endlich, das auch Theodoret gekannt und in seinen Fabul. haeret. benutzt hat, ist eine kurze Recapitulation des Wichtigsten in der Schrift nebst einem Glaubensbekenntnisse des Verfassers. — Nach der schon genannten editio princeps von Emmanuel Miller wurden die Philosophumena griechisch und lateinisch edirt von Duncker und Schneidewin (Göttingen 1859) und von Abbé Cruice (Paris 1860). (Vgl. zu der erstern Ausgabe Nolte, Tübinger Theol. Quartalschr. 1861 und 1862; zu der zweiten Kraus, Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. 1862.) Die Ausgabe von Duncker und Schneidewin ist als die beste auch bei Migne, Ser. gr. XVI, 3 abgedruckt. — 2. Im Proömium der Philosophumena sagt Hippolytus, daß er schon früher eine kleinere Schrift verfaßt habe, in welcher die Lehren der Häretiker nur kurz angegeben und in den Hauptzügen widerlegt seien. Diese Schrift ist unzweifelhaft dieselbe wie das von Photius (Biblioth. cod. 121) unserem Kirchenvater zugeschriebene Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ', welches mit den Dositheanern begann und mit den Noetianern schloß; denn mit den Philosophumenen kann dieses Σύνταγμα nicht identisch sein (vgl. Döllinger a. a. O. S. 7 ff.). Die Widerlegung der häretischen Sätze, wie sie dieses Syntagma bot, hatte Hippolytus nach Photius aus Predigten seines Lehrers Irenäus geschöpft. Vielfach hat man angenommen, der Anhang zu Tertullians Präscriptionen, der sogen. Libellus adversus omnes haereses, sei, wenn auch nicht eine wörtliche Uebersetzung, so doch eine Bearbeitung des Syntagma. In manchen Punkten ist zwischen dem Syntagma nach Photius' Beschreibung und dem Libellus die Uebereinstimmung, in anderen aber die Verschiedenheit so groß, daß es schwer wird, in dieser Hinsicht zu einem abschließenden Resultate zu gelangen. — 3. Der Verfasser der Philosophumena legt sich (l. 10, c. 32) eine Schrift bei: Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, welche unstreitig mit der auf der Statue des Hippolytus als Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός aufgeführten identisch ist. Ferner ist nicht zu bezweifeln, daß diese Schrift die nämliche ist, wie die von Photius (Biblioth. cod. 48) nach einer Randbemerkung des von ihm benutzten Exemplares dem Presbyter Cajus zugeschriebene Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας oder, wie er anderswo las, Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, da die Worte der Statue genau zu dem passen, was Photius über die von ihm gelesene Schrift sagt. Von dieser Schrift ist ein ziemlich umfangreiches Fragment erhalten. — 4. Auch der dort von Photius als Werk des Cajus citirte Λαβύρινθος gehört nicht diesem, sondern ebenfalls Hippolytus an, da auch sein Verfasser am Ende sich zu der Schrift über das Universum bekennt. Ob aber dieses Labyrinth des Photius dasselbe ist mit dem gegen Artemon gerichteten Σμικρὸς λαβύρινθος bei Theodoret (Haeret. fab. l. 2, c. 5), möchte sich sehr bezweifeln lassen. Es ist wahrscheinlicher, daß das von Photius erwähnte Labyrinth nichts Anderes ist, als das zehnte Buch der Philosophumena, welches nachweisbar schon zu Theodorets Zeiten für sich allein und anonym verbreitet war; nach den gleich im Anfange stehenden Worten τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων konnte dieß leicht jenen Namen erhalten, und in beiden wird gerade am Schluß die Auctorschaft betreffs der Schrift über das Universum bezeugt. — 5. Περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ Ἀντιχρίστου, gewöhnlich betitelt Ἀπόδειξις περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου (Demonstratio de Christo et Antichristo), in 17 Kapiteln, von Hieronymus (a. a. O.) und Photius (Bibl. cod. 202) erwähnt. Das Werk, einem Freunde Namens Theophilus gewidmet, beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem Antichristen, weßhalb Hieronymus es auch einfach De Antichristo betitelt. Die Abstammung, die Persönlichkeit, selbst die Zeit seines Auftretens, seine Bosheit und seine Verführungskünste sucht Hippolytus an der Hand der heiligen Schrift zu schildern. Besonders die

Visionen Daniels und Nabuchodonosors, sowie die der Apocalypse dienen ihm als Grundlage seiner Darstellung. Zweck der Schrift ist, die Gläubigen vor denen zu warnen, welche sie zur Glaubensverläugnung oder Häresie verführen wollen. — 6. Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους (Demonstratio adversus Judaeos). In dieser kleinen, aus zehn Kapiteln bestehenden Schrift sucht der Verfasser besonders aus Ps. 68 und Weish. 2, 12—16 den Beweis zu führen, daß das Unglück, welches über das jüdische Volk hereingebrochen, seinen tiefsten Grund in der Bosheit und Verstocktheit habe, womit es seinen Messias verurtheilt und getödtet habe. — 7. Die Schrift Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός (Contra haeresim Noeti) bekämpft, wie schon der Titel anzeigt, in 18 Kapiteln den Patripassianismus Noets. Sie scheint ein Fragment zu sein, und es wäre nicht unmöglich, daß sie den Schluß des unter 2. erwähnten Syntagma gebildet hätte. — 8. Die oft erwähnte Statue führt noch ein Werk auf: Περὶ χαρισμάτων (De charismatibus); dieses soll nach Einigen uns erhalten sein in der Abhandlung, welche sich unter gleichem Titel in den apostolischen Constitutionen (VIII, 1. 2) findet, eine Ansicht, welche starken Bedenken unterliegt. — 9. 10. Ferner erwähnt die Statue zwei Abhandlungen: Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως und Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν, über die wir nichts mehr wissen. — IV. Schriften verschiedenen Inhalts. Hippolyt hat auch ein historisches Werk verfaßt: Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα (De paschate) in zwei Theilen, von denen der erste eine Chronologie war, welche bis zum ersten Regierungsjahre des Kaisers Alexander Severus (222) reichte, während der andere den von ihm gefertigten Ostercyclus enthielt. Der erste Theil ist verloren gegangen, der zweite, wie schon gesagt, auf der Statue erhalten. — In der neuesten Zeit hat Haneberg in Rom 38 Canones des hl. Hippolytus in arabischer Sprache entdeckt und mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben (Canones S. Hippolyti arabice e codicibus rom. cum versione latina et prolegomenis ed. de Haneberg, Monachii 1870). Dieselben weichen zwar von den bis dahin bekannten 26 griechischen ab, jedoch ist ihre Aechtheit nicht unwahrscheinlich. — Andere dem Hippolyt beigelegten Schriften sind entschieden unächt, so besonders auch das ihm noch in neuerer Zeit von Dorner (Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., S. 536 ff.) vindicirte Fragment Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως. Die Sprache und Terminologie in demselben ist eine ganz andere als in den ächten Schriften Hippolyts, und namentlich die letztere weist darauf hin, daß dasselbe eine aus den monophysitischen Streitigkeiten hervorgegangene Fiction des 6. oder 7. Jahrhunderts ist.

Was den Geist und die Lehrweise Hippolyts angeht, so bewährte er sich als ächter Schüler des hl. Irenäus. In der weltlichen wie in der heiligen Wissenschaft war er wie wenige seiner Zeitgenossen bewandert, so daß Hieronymus (Ep. 70 ad Magnum) mit Recht von ihm sagt: Nescis, quid in libris ejus primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam Scripturarum. Auf die Folgezeit hat er, wie das hohe Ansehen beweist, in welchem er überall stand, durch seine zahlreichen Schriften einen sehr segensreichen Einfluß ausgeübt. Auch finden sich in denselben die herrlichsten Zeugnisse für eine ganze Reihe katholischer Lehren (vgl. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik, Mainz 1881, I, 257 ff.). Aber auf der andern Seite muß man zugestehen, daß er nicht frei von Irrthümern geblieben ist, auch abgesehen von den chiliastischen Ansichten, die er mit seinem Lehrer Irenäus theilte. Insbesondere kam er durch den Einfluß der griechischen Speculation, sowie durch seine gar zu schroffe Opposition gegen alles, was ihm sabellianisch schien, zu einer mangelhaften, einseitigen, der kirchlichen Lehre nicht völlig gerecht werdenden Entwicklung der Trinitätslehre. Seine Aeußerungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater waren, obschon er die Wesensgleichheit beider anerkannte, doch sehr anstößig und zogen ihm den Vorwurf des Ditheismus von Seiten seiner Gegner zu. Seine Auffassung des Logos schließt sich enge an die Ideen des Juden Philo an, obschon er dieselben theilweise modificirt und verbessert. Aehnlich wie dieser scheint er den Logos zuerst als unpersönlich im Vater existirend (als λόγος ἐνδιάθετος) und dann erst als eigene Person heraustretend (als λόγος προφορικός), die Trinität somit als erst durch göttlichen Willensact successive geworden gedacht zu haben. Den Subordinatianismus hat er jedenfalls nicht ganz überwunden, wenn er ihn auch enge einschränkt. Außerdem theilte Hippolytus in den praktischen und disciplinären Fragen im Ganzen die rigoristischen Ansichten der Montanisten und späteren Novatianer, namentlich in Bezug auf Buße und Ehe. Die hierher gehörigen Irrthümer der ersteren hat er darum auch sicher mit Absicht in der Darstellung dieser Secte (Philosoph. l. 9, c. 19) ganz übergangen. Gleich den Donatisten scheint er für die Heiligkeit der Kirche und deren Reinigung von unwürdigen Gliedern in übertriebenem Rigorismus geeifert zu haben, weßhalb ihm Papst Callistus Bibelstellen wie Matth. 13, 30. Röm. 14, 4 und die Arche Noe's, das Vorbild der Kirche, mit ihren reinen und unreinen Thieren entgegenhielt. Auch hat er sich in seinem Kampfe gegen Callistus und in seiner schismatischen Stellung zu ihm unläugbar Blößen gegeben und auf sein Bild leider dunkle Schatten geworfen. Allein durch sein Martyrium hat er gesühnt, was er gefehlt, und seine schriftstellerischen Leistungen werden ihm stets einen ehrenvollen Platz unter den Kirchenvätern sichern.

Die Werke Hippolyts, ächte wie unächte (mit Ausnahme der Philosophumena und der Canones), sind zuerst herausgegeben von Fabricius, Hamburg 1716—1718, 2 Bde. in Fol., die ächten von Gallandi, Biblioth. Patr. II. Mit

reichem Apparat ist Alles gedruckt bei Migne, Ser. gr. X. Eine kritisch gute, bloß griechische Edition haben wir von Lagarde, Hippolyti Romani omnia quae feruntur graece, Lips. 1858. Die Ausgaben der Philosophumenen sind bereits angeführt. (Zur Literatur vgl. Döllingers mehrfach citirte gründliche Schrift „Hippolytus und Callistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts", Regensburg 1853, und den ebenfalls schon angezogenen Aufsatz von Funk, Ueber den Verfasser der Philosophumena, Tübinger Theol. Quartalschr. 1881, S. 423 ff.) [Fechtrup.]

Hippolytsbrüder, s. d. Art. Liebe, Orden.

Hiram (חִירָם, חִירוֹם, חוּרָם, LXX Χειράμ, Joseph. Εἴραμος und Εἴρωμος, assyr. Chirummu) hieß ein König von Tyrus, mit welchem David und Salomon in freundlichem Einvernehmen standen. Er war der Sohn und Nachfolger Abibaals (אֲבִי בַעַל, Jos. C. Apion. 1, 17), der glänzendste unter allen tyrischen Königen. Er erweiterte seine Stadt durch Hafenbauten und Dämme, baute die Tempel des Melkart und der Astarte neu auf und zwang die Colonie Utica, welche den Tribut weigerte, zur Botmäßigkeit. An David sandte er Cedernholz und Bauleute zur Aufführung eines Palastes (2 Sam. 5, 11. 1 Par. 14, 1), und als er hörte, daß David gestorben und Salomon sein Nachfolger geworden sei, sandte er Abgeordnete an ihn, um ihn zu beglückwünschen und seiner Freundschaft zu versichern (3 Kön. 5, 1). Salomon verlangte von Hiram gleich seinem Vater phönicische Künstler, sowie Cedern- und Fichtenholz vom Libanon zum Tempelbau, und Hiram freute sich, seinem Verlangen entsprechen zu können (3 Kön. 5, 3—11. 2 Par. 2, 3—16); zum Entgelt dafür erhielt er 20 Grenzdörfer abgetreten (3 Kön. 9, 10 ff.). Später war er ihm auch behilflich zur Herstellung von Handelsschiffen und sandte ihm phönicische Seeleute zur Leitung einer auf gemeinsame Kosten und Gefahr unternommenen Fahrt (3 Kön. 9, 27. 2 Par. 9, 10). Nach Josephus, der sich auf sehr sorgfältig aufbewahrte tyrische Urkunden beruft, hätte Hiram Salomon auch mit großen Geldsummen bei seinen Unternehmungen unterstützt, hätte einen Briefwechsel mit ihm unterhalten, worin sie einander gegenseitig Räthsel aufgaben (C. Apion. 1, 17), und wäre nach einer 34jährigen friedlichen Regierung im 53. Jahre seines Alters gestorben (ib. 18). Seine Regierungszeit wird neuerdings (Ed. Meyer, Gesch. des Alt. I, 397) auf 969—936 berechnet. Nach Tatian, der sich ebenfalls auf phönicische Urkunden beruft, hätte Salomon sogar Hirams Tochter geheiratet (Orat. c. Graec.). Später erscheint der Name Hiram noch zweimal für einen tyrischen König; unter Tiglat-Pilesar behauptete Hiram II. sich nicht ohne Erfolg gegen die assyrische Obermacht (Schrader, Keilinschriften und A. T. 170; Meyer a. a. O. 452), und beim Sinken der babylonischen Königsmacht erhob Hiram III. (551—532) das syrische Reich zu neuer Bedeutung (Jos. C. Apion. 21; Meyer a. a. O. 596). [Welte (Kaulen).]

Hirsch gehörte als Wiederkäuer mit gespaltenem Hufe im mosaischen Gesetze zu den reinen Thieren (Lev. 11, 3. Deut. 12, 15; 14, 5). Palästina beherbergte in früherer Zeit zwei Arten, den Edelhirsch (אַיָּל, Hirschbock, אַיָּלָה, Hirschkuh), welcher jetzt ausgerottet ist, und den Damhirsch (יַחְמוּר). In der heiligen Schrift ist der Hirsch Sinnbild der Schnelligkeit (Gen. 49, 21. Ps. 17, 34. Hab. 3, 19); die Hindin Bild der Anmuth (Cant. 2, 7; 3, 5. Spr. 5, 19). Wie dann die Psalmstelle 41, 2 (vgl. 62, 2) das Lechzen des Hirsches nach Wasserquellen zu einem lieblichen Bilde des Verlangens der Seele nach Gott ausgestaltete, so nahm auch die altchristliche Kunst diesen Gedanken auf und bereicherte ihn durch Bezugnahme auf Joh. 4, 13 f., so daß der Hirsch Sinnbild der gläubigen Seele wurde, welche nach den durch Christus erworbenen Gnadenströmen dürstet. Ein Mosaikbild im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna stellt vier Hirsche dar, welche dem Strome der Gnade sich nahen (Garrucci, Storia della arte cristiana, IV, Prato 1877, tav. 232). In der Tribuna der alten vaticanischen Basilika war auf einem Mosaikbilde Christus auf dem Throne dargestellt; zu seinen Füßen entsprangen vier Ströme, zu welchen Hirsche kamen (Ciampini, De sacris aedificiis a Constant. M. constructis, Romae 1693, tab. 13). Häufig wiederholen sich die Bilder, daß Hirsche aus den Flüssen trinken, welche einem Felsen unter den Füßen des Lammes entspringen; so im Mosaikbilde zu S. Prassede in Rom (Garrucci IV, tav. 290), auf einem Sarkophage zu Marseille (Garrucci V, 1879, tav. 386) und anderwärts (Kraus, Realencykl. I, Fig. 245). Speciell wird das Verlangen der Katechumenen nach dem Sacramente des Wassers im Bilde des Hirsches ausgedrückt. In der Taufkapelle des Cömeteriums S. Pontiani ad Ursum pileatum findet sich eine Darstellung der Taufe Christi, auf welcher von rechts her ein Hirsch zum Jordan eilt (Garrucci II, 1873, tav. 86); im Baptisterium von San Giovanni zu Neapel kommen Hirsche und trinken vom Wasser aus dem Felsen (ib. IV, tav. 270); der Mosaikboden der Taufkirche zu Salona in Dalmatien stellt zwei Hirsche dar, welche aus einem Wassergefäß ihren Durst stillen und über welchen die Psalmstelle 41, 2 steht (ibid. tav. 278). Das Papstbuch berichtet ferner, daß Papst Sylvester (314—335) am Taufbrunnen im Lateran sieben Wasser speiende Hirsche aus Silber aufstellte; ebenso schenkte dahin Papst Hilarus (461 bis 468) drei Wasser speiende Hirsche aus Silber. Noch im Mittelalter findet sich das Bild des Hirsches auf Taufgefäßen; auch Wasserkrügen für die liturgischen Waschungen gab man gerne die Hirschgestalt.

Während die altchristliche Kunst bei diesen Darstellungen auf die genannten biblischen Stellen Bezug nimmt, benutzen die Väter auch die

von Aelian (Περὶ ζῴων 2, 9; 8, 6; 9, 20) und Plinius (Hist. nat. 8, 32 u. ö.) überlieferten Sagen aus dem Leben des Hirsches zu mystischen Betrachtungen. Der Hirsch soll die giftigen Schlangen durch Blasen aus ihren Löchern heraustreiben und dann ohne Schaden verschlingen. Darum ist bei Origenes (In Cant. Hom. 2, n. 11) und bei Ambrosius (De interpell. Job et David 2, 1, n. 4) der Hirsch ein Bild Christi, des Schlangentödters; Ambrosius (l. c. n. 2) findet in ihm auch Christus darum vorgestellt, weil er in die Netze des Leidens verstrickt wurde. Hieronymus sieht (Comm. in Is. c. 34) im Hirsche die Apostel und Kirchenlehrer vorgebildet; Beda erweitert (In Ps. 28) das Bild und vergleicht die Lehrer mit dem Hirsche, welcher anderen Thieren die Wege durch das Waldesdickicht bahne und die giftigen Schlangen (die Irrlehrer) herauslocke und vernichte. Bei Origenes (In Jerem. Hom. 18, 9) bedeutet der Hirsch auch die Seele des Gläubigen, ebenso bei Cassiodor (Expos. in Ps. 41).

Hirschfelle gehörten im Alterthume zum Schmucke bei bacchischen Festen (Eurip. Bacch. 136; Theocr. Epigr. 2, 4). Solche heidnische Spiele reichten in's Christenthum hinein, und vielfach war es Sitte, am 1. Januar sich in Hirschfelle zu hüllen und üppige Tänze aufzuführen. Gegen dieses Spiel des kleinen Hirsches (cervula) verfaßte Bischof Pacianus von Barcelona (360—390) ein jetzt verlorenes Buch (Hieron. De scriptor. ill. 106); Cäsarius von Arles (gest. 542) bezeichnete (Inter sermones S. August., Append., Sermo 265 al. 215 de tempore) diese sordidissima turpitudo de cervula geradezu als Sacrileg. Die Synode von Auxerre (585, al. 578) verordnete im ersten Canon, daß niemand am 1. Januar sich in eine Kuh oder in einen Hirsch verkleide; aber noch der hl. Eligius von Noyon (gest. 659) mußte „gegen die fluchwürdige" Sitte eifern, an diesem Tage vetulas aut cervulos facere (in Vita 2, 15; Migne, PP. lat. LXXXVII, 528). (Vgl. über die Sitte Sirmond, Antirrheticus secundus, c. 9, Opp. IV, Venetiae 1728, 229 sq.; M. Lipenius, Strenarum historia bei Graevius, Thesaur. antiq. Roman. XII, Venetiae 1737, 405 sq.) [Streber.]

Hirschau (Hirsau), ehemalige Benedictinerabtei an der Nagold in Würtemberg, zwischen Calw und Liebenzell. Schon lange stand dort auf einem Hügel, der in das ziemlich enge Thal vorspringt, ein Kirchlein des hl. Nazarius, dessen Entstehung die Sage bis in das 7. Jahrhundert zurückdatirt. Doch erst Bischof Noting von Vercelli, der Sohn des um Calw reichbegüterten Grafen Erlafrid, begann im Vereine mit seinem Vater um 830 die Stiftung des Klosters, brachte die Reliquien des hl. Aurelius aus Italien dahin und vollendete 838 den Bau. Vater und Sohn statteten diese Aureliuszelle, gewöhnlich mit dem alten Flurnamen Hirschau genannt, reichlich genug mit Gütern und Haus- und Kirchengeräth aus, und beriefen Mönche aus Fulda zur ersten Ansiedelung. Abt Raban sendete 15 Mönche, bestimmte den tüchtigen Liutbert als ersten Abt und den gelehrten Hidulf als Vorsteher der neuen Schule, welche bald frisch aufblühte. Papst Gregor IV. und Kaiser Ludwig der Fromme bestätigten die Stiftung und nahmen sie unter ihren Schutz. Was aber Trithemius (Annal. Hirsaug. I, 10 sq.) von dieser ersten Blütezeit des Klosters, von seinen Aebten und gelehrten Mönchen des Weitern zu erzählen weiß, hat keine andere historische Gewähr, als dessen eigene Auctorität; nicht einmal die Namen der Aebte können sonstwie sicher nachgewiesen werden. Ebenso fehlt anderweitige Beglaubigung für die Nachricht, im J. 988 seien der Abt Hartfrid mit mehr als 60 Mönchen an der Pest umgekommen, der Rest (etwa 12) habe sich über die Abtswahl nicht einigen können, und dieß habe dem Vogte, einem Nachkommen der Stifter, Gelegenheit geboten, sich der Güter zu bemächtigen, das Kloster auszurauben und die Mönche zu verjagen. Sicher ist, daß bei Beginn des 11. Jahrhunderts durch wessen Schuld immer das Kloster in gänzlichen Verfall gerieth, der Gaugraf die Güter säcularisirte und etliche Weltgeistliche auf dem Reste übel hausten; selbst der hl. Aurelius kam unter den Trümmern in Vergessenheit.

Der heilige Papst Leo IX. war über diese Verhältnisse gut unterrichtet, wahrscheinlich durch seine Schwester, die Mutter des Grafen Adalbert (II.) von Calw. Er besuchte deßhalb 1049 auf seiner Reise durch Deutschland auch seinen Neffen in Calw, forschte angelegentlich nach den Reliquien des hl. Aurelius, fand sie und drang unter Androhung schwerer Strafe in Adalbert, das Kloster wieder herzustellen und die eingezogenen Güter herauszugeben. Adalbert versprach wohl, zögerte aber mit der Erfüllung, bis seine fromme Gemahlin Willetrude ihn mit Bitten bestürmte. Endlich fing er im J. 1059 den Bau der Kirche und des Klosters an, und als das Werk genugsam vorangeschritten war, berief er aus Maria-Einsiedeln und anderen Klöstern Mönche, an deren Spitze als Abt Friedrich, Mönch von Einsiedeln, am 4. Dec. 1065 einzog (Hist. Hirs. Mon. in Mon. Germ. SS. XIV, 255). Der edle und fromme Abt konnte jedoch weder die verschiedenen Elemente verkitten, noch mit dem gewaltthätigen Grafen zurechtkommen, wurde ungerecht abgesetzt (1068) und starb (1071) zu Ebersberg in Bayern. Nach seiner Vertreibung wurde der berühmte Wilhelm aus St. Emmeram in Regensburg zur Abtswürde berufen; er nahm den Titel jedoch nicht an, so lange sein Vorgänger lebte. Nach dessen Tode wurde die vollendete Kirche am 4. September 1071 von Bischof Heinrich aus Speier eingeweiht, und Wilhelm (s. d. Art.) führte nun ein im Geistlichen und Weltlichen gesegnetes und ruhmreiches Regiment. Auf Grund der herrlichen Ordensdisciplin, welche der von Clugny nachgebildet war, hob er nicht bloß sein Kloster

durch Zahl, edle Abkunft, große Tugend und Gelehrsamkeit seiner Mönche, sondern übte zugleich auf andere Klöster und die ganze deutsche Kirche einen gewaltigen Einfluß zum Bessern aus. Viele Klöster erhielten ihre Aebte aus Hirschau, andere nahmen dessen Regel an, und es bildete sich die sogen. Hirschauer Congregation, welche zwar die strenge Form der Cistercienser oder Bursfeldenser nicht hatte, aber doch bereits durch den moralischen Zusammenhalt eine Stütze für gute Ordnung war. Pflanzungen von Hirschau waren damals: Reichenbach im Murgthale, St. Georgen an den Donauquellen, Blaubeuern, Zwiefalten, Isny, Weilheim in Schwaben (später St. Peter im Breisgau), Comburg, Reinhardsbrunn, Erfurt, Bischbachau (Scheyern); seine Reform erhielten Petershausen und Schaffhausen, abgesehen von weiteren Anlehnungen bis Oesterreich hinein, wie St. Paul im Lavanterthal u. s. f. Aus seinen Mönchen entsandte Hirschau Aebte nicht bloß in die genannten Klöster, sondern auch nach Hasungen, Altdorf, Rheinau, Magdeburg, Hugshofen (Diöcese Straßburg), Rosatz (bei Aquileja), Beinweiler, Odenheim, Paulinzell, Gottsau, Bamberg, Prüfening, Breitenau, Bosau, Langenau (bei Ulm), Elchingen, Amorbach, Motlach, Schwarzach (bei Würzburg), Schwarzach (am Rhein), Weingarten, Theres, Wessobrunn, Mehrerau, Lorsch, Blidenstatt, Hornbach, Deggingen und Alpirsbach, und zwar an manche von diesen Klöstern mehrmals (vgl. Mon. Germ. l. c. 263 sq.). Man sieht, daß Hirschau gleichsam ein Seminar für Aebte war.

Der Geist der Ordnung, Frömmigkeit und Wissenschaft erhielt sich längere Zeit auch unter den folgenden Aebten, während der äußere Umfang wuchs. Noch Wilhelm (gest. 1091) hatte an einem geeignetern Platze ein größeres Kloster zu bauen angefangen; sein Nachfolger Gebhard versetzte nach dessen Vollendung 1092 den größern Theil des Convents in dieses Peterskloster am linken Nagoldufer. Als er 1105 Bischof von Speier geworden, wählte man zu Hirschau den allzu ruhigen Bruno zum Abte (gest. 1120), nach ihm den rüstigern Volmar (gest. 1156), sodann den gelehrten Hartwig, der leider nur acht Wochen regierte. Sein Nachfolger Manegold ließ noch in demselben Herbste 25 Mönche zu Priestern ordiniren, stand mit der hl. Hildegard, zu welcher schon Hartwig nach dem Rupertsberg bei Bingen gekommen war, im Briefwechsel, konnte diese Heilige (um 1160) sogar in Hirschau bewirthen und durch ihre Ansprache im Capitel den Frieden unter den Mönchen befestigen lassen (vgl. Schmelzeis, Die hl. Hildegard 219 u. 532), regierte dann trefflich und starb 1166. Unter Abt Rupert sank bereits die Disciplin; er war seiner schweren Aufgabe nicht gewachsen und resignirte 1176. Besser stand es unter seinem Nachfolger, dem vornehmen, festen und demüthigen Konrad von Kirchberg (gest. 1188), während unter Heinrich (gest. 1196) und Marquard (gest. 1205) nicht bloß die Klostervögte, die Grafen von Calw, die ungerechtesten Eingriffe machen durften, sondern auch die innere Zucht zerrüttet wurde. Das Siechthum fraß auch mehrentheils unter den folgenden Aebten weiter; Heinrich II. (1300—1317) mußte wegen übler Wirthschaft und Verschwendung der Klostergüter sogar auf kaiserlichen Befehl seines Amtes entsetzt werden. Selten mehr treten nun einige Lichtpunkte neben dem Schatten hervor; selbst im Zeitlichen ging alles rückwärts, so daß Abt Wighard III. am Ausgange des 14. Jahrhunderts für manche seiner Mönche den Lebensunterhalt in fremden Klöstern erbetteln mußte. Erst durch die Kirchenversammlung zu Konstanz wurde eine Reform angebahnt, und Abt Friedrich II. (1400—1428) half kräftig und verständig dazu mit; er führte auf dem Reformcapitel zu Fulda (1420) den Vorsitz und trug wesentlich zur Anbahnung der Bursfelder Congregation bei. Aber erst seinem Nachfolger Wolfram (1428—1460) glückte es, dieser Congregation auch sein Kloster einzuverleiben und seinen Convent zur strengern Zucht zurückzuführen. So hob sich Hirschau zu neuem Glanze und nahm, wie an Frömmigkeit, so auch an Zahl der Mönche und an Einkommen zu. Ja unter Abt Bernhard (1460—1482) schwang sich das Kloster in jeder Beziehung so empor, daß er als zweiter Stifter gepriesen wurde und wieder andere Klöster verbessern konnte. Abt Blasius (1484—1503) hielt die Zucht noch aufrecht, baute viel trotz mancher Verfolgung und ließ durch den Abt Johann Trithemius von Spanheim mit Beihilfe seines gelehrten Mönches Nicolaus Baselius aus Dürkheim die Annales Hirsaugienses (2 voll., ed. S. Galli 1690) fertigen, die dann unter Johann II. (gest. 1524) bis 1513 fortgesetzt wurden.

Aber die zerstörende Faust der sogen. Reformation brachte auch diesem Gotteshause baldigen Tod. Zuerst schickte (1535) Herzog Ulrich von Würtemberg, nach den Klostergütern begierig, einen Lesemeister in's Kloster, damit er dem Abte Johann III. (1524—1556) und dem Convente die „reine evangelische Lehre" verkünde; wer von den Mönchen dieselbe nicht annahm, wurde verjagt. Der Abt blieb einstweilen in Ruhe, hatte aber keinen Convent mehr. Als 1548 das Interim eintrat, sammelte der Abt die zerstreuten Mönche wieder und begann neuerdings die klösterliche Ordnung nach katholischem Gebrauche. Doch war die so entstandene Hoffnung von kurzer Dauer; schon 1556 richtete die weltliche Gewalt im Kloster ein Seminar für „künftige Prediger des Evangeliums" ein, obgleich daneben Ludwig Velderer als katholischer Abt (gest. 1560) figuriren durfte. Schon 1558 aber setzte man dem Greise den evangelischen Stadtpfarrer von Calw als Coadjutor zur Seite, und von da an blieb das Kloster aufgelöst, all sein Gut, liegendes wie bewegliches, der herzoglichen Kammer einverleibt, das Bekenntniß der Unterthanen von Obrigkeitswegen verändert. Nunmehr leite-

ten evangelische Aebte, später nur Prälaten genannt, die Verwaltung von einem Reste der Güter, welche für das Alumnat oder die evangelische Predigerschule mit etwa 20 Seminaristen verwendet wurden. Die Abtei galt als herzogliches Schloß. Nur von 1630 bis 1648 konnten, nach Eroberung dieser Landestheile durch die kaiserlichen Truppen, neuerdings wieder die katholischen Administratoren und Aebte Andreas Geist (gest. 1637) und Wunibald Zürcher aus dem Kloster Weingarten das Kloster Hirschau beziehen und katholischen Gottesdienst einrichten. Sie waren aber ringsum so beengt, daß sie nicht im Stande waren, ihre Rechte geltend zu machen; ja selbst 1633 und 1634 hatten sie dem evangelischen Seminar weichen müssen, und der westfälische Friede überlieferte Hirschau abermals dem protestantischen Landesherrn. Bisher waren wenigstens die Gebäude, selbst während des Bauernkrieges (1525) und bei den späteren Einfällen der Kriegsvölker, noch unversehrt geblieben. Eine Ansicht von dem großartigen Peterskloster mit seiner herrlichen Kirche bietet Fr. Stock (Das Kloster Hirsau, Calw 1844), wo sich auch (S. 289 ff.) die Beschreibung des Klosters, welche Andr. Reichart 1610 gemacht, sowie (S. 293 ff.) die Beschreibung der Fenster des Kreuzganges, welche der evangelische Abt Parsimonius (gest. 1599) gefertigt hat, abgedruckt findet. All den vorhandenen Herrlichkeiten machte der Raub- und Brandzug des französischen Heerführers Melac im J. 1692 ein Ende, indem er Alles bis auf einen Thurm, ein Stück Conventhaus und die Marienkapelle, welche erst Abt Johann II. zwischen 1508 und 1516 gebaut hatte, zerstörte. Von nun an gab es auch keine residirenden evangelischen Aebte mehr, sondern nur designirte. Die Aurelius-Basilika war schon 1584 auf Befehl des Herzogs abgebrochen worden; nur den westlichen Theil neben den Thürmen ließ man stehen, um ein Magazin daraus zu machen. Seit der traurigen Katastrophe durch Melac standen evangelische Pfarrer der Seelsorge vor, unter ihnen auch die zwei Geschichtschreiber von Hirschau, Dan. Christmann (1776—1782; Geschichte des Klosters Hirschau, Tübingen 1782) und Franz Stock (1828—1842). Als Kirche dient der protestantischen Pfarrei die oben erwähnte spätgotische Marienkapelle, welche über sich den herrlichen Bibliotheksaal trägt; die Bibliothek selbst ist theils vernichtet, theils in alle Welt zerstreut. — Außer der bereits angegebenen Literatur und den Werken von Stälin (Würtemb. Gesch.) und Hefele (Einführung des Christenthums 2c.) sind noch zu beachten: Bibliothek des liter. Vereins, Stuttgart 1843, I (Codex Hirsaugiensis); Documenta rediviva monast. . ., Tubing. 1636, 513—633; Dr. Paul Giseke, Ausbreitung der Hirschauer Regel durch die Klöster Deutschlands (Progr.), Halle a. S. 1877; Lessings Werke, Beiträge zur Literatur aus der Wolfenbüttel'schen Bibliothek I, 340 bis 388; Mart. Mayr, Die Hirschauer Congreg., in den Mittheil. des Instituts für österr. Gesch.-Forsch. I, 1880. [Braunmüller O. S. B.]

Hirscher, Johann Baptist von, katholischer Theologe, Professor der Moral und Religionslehre, Geheimrath und Domdecan zu Freiburg i. B., wurde am 20. Januar 1788 geboren zu Alt-Ergarten, Pfarrei Bodnegg, Oberamts Ravensburg, damals vorderösterreichischen, nunmehr würtembergischen Gebietes. Seine Eltern waren schlichte Landleute. Unter sechs Kindern war er das älteste und (weil zu früh geboren) von schwächlicher Körperconstitution, aber mit um so besseren geistigen Anlagen begabt. Letztere erregten die Aufmerksamkeit seines Religionslehrers, des Kaplans Liedhart in Bodnegg, so daß derselbe ihn zum Studium ermunterte, ihm den ersten Latein-Unterricht ertheilte, seine Aufnahme in die Klosterschule zu Weißenau vermittelte und, als dieß Kloster durch die Säcularisation aufgehoben wurde, ihn an das Lyceum in Konstanz brachte. Nachdem Hirscher an letzterem Orte die vorgeschriebenen Studien beendigt hatte, bezog er die Universität Freiburg; er ward daselbst am 26. November 1807 immatriculirt und widmete sich dem Studium der Theologie mit solchem Eifer, daß er binnen zwei Jahren den ganzen theologischen Cursus absolvirte und die üblichen Semestralprüfungen mit ausgezeichnetem Erfolge bestand. Am 31. October 1809 trat er in das Priesterseminar zu Meersburg ein und empfing am 22. September 1810 die Priesterweihe. Nachdem er einige Wochen in Bodnegg und Umgegend freiwillig Vicarsdienste geleistet hatte, wurde er zum ständigen Vicar in Röhlingen, Oberamts Ellwangen, ernannt. Die Behörde hatte bei dieser Anstellung die Absicht, die Heranbildung Hirschers zum höhern Lehramt zu fördern. Deßhalb gab man ihm als Principal den nachmaligen Professor der Theologie in Ellwangen, Bestlin, und wies diesen an, seinem Vicar Zeit zu lassen und mit Nachhilfe und Büchern an die Hand zu gehen, damit derselbe sich in den theologischen Disciplinen weiter ausbilde. Bereits nach zwei Jahren meldete sich Hirscher zum Pfarrconcurs und erhielt darin das Prädicat: „ausgezeichnet befähigt“. In Folge der sehr befriedigenden Prüfung wurde er noch im nämlichen Monat (September 1812) zum Repetenten an dem neuerrichteten Priesterseminar zu Ellwangen ernannt, zu welcher Function noch 1816 die Ertheilung des Unterrichts in der Philosophie am Lyceum hinzukam. Bereits nach einem Jahre erhielt er eine neue Anstellung als Professor am Gymnasium in Rottweil; er hatte dieselbe aber kaum angetreten, als er am 22. November 1817 zum ordentlichen Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen ernannt wurde, wohin im nämlichen Jahre die theologische Facultät von Ellwangen verlegt worden war. Hier fühlte sich nun Hirscher in seinem Element. Zu dem theologischen Lehramte und zwar gerade zu den ihm zugewiesenen Fächern zog ihn seine ganze geistige Veranlagung und

Neigung. Er begann alsbald seine Vorlesungen zu halten und zwar mit solchem Erfolg, daß unter seinen Zuhörern eine wahre Begeisterung für ihn sich kund gab, und daß seine Collegen durch Ertheilung des theologischen Doctordiploms honoris causa ihm ihre Anerkennung aussprachen. In dieser Zeit eröffnete Hirscher auch seine literarische Thätigkeit, indem er in der von ihm mitbegründeten Tübinger theologischen Quartalschrift eine Reihe von Aufsätzen veröffentlichte und daneben mit selbständigen Schriften hervortrat. Zuerst erschien 1821 ein Elaborat über die heilige Messe mit Reformvorschlägen, das freilich unglücklich ausfiel und auf den Index gesetzt wurde, sodann 1823 eine gleichfalls nicht zu billigende Schrift über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik. Mehr und besser begründet wurde sein schriftstellerischer Name durch seine Katechetik (1831) und seine Moral (1835). Als im J. 1835 eine Stelle im Domcapitel zu Rottenburg frei wurde, wünschte Bischof Keller, dieselbe durch Hirscher besetzt zu sehen (auch auf die Bischofsliste kam nach Kellers Tod sein Name). Die würtembergische Regierung jedoch wollte ihn der Universität erhalten, gab ihm mit Rücksicht auf seine geschwächte Gesundheit einen Hilfslehrer und vermittelte ihm die Auszeichnung des würtembergischen Kronordens, womit die Erhebung in den persönlichen Adelsstand verbunden war. Dagegen vermochte sie nicht zu verhindern, daß Hirscher einem Rufe an die von seiner Studienzeit her ihm lieb gebliebene Universität Freiburg folgte und 1837 daselbst als Professor der Moraltheologie und Religionslehre sich für den Rest seines Lebens niederließ.

In Freiburg entfaltete nun Hirscher eine reiche und in mehrfacher Hinsicht sehr gesegnete Wirksamkeit. Als akademischer Lehrer übte er auf die Theologen einen großen Einfluß, wozu seine persönliche Erscheinung und sein ganzes Wesen mächtig beitrug. Dieser Einfluß erstreckte sich auch auf weitere Kreise, indem er neben seinen Fachcollegien öffentliche Vorträge für Gebildete aller Stände über religiöse Themata, besonders über die Nothwendigkeit der Offenbarung, die Hauptwahrheiten des Christenthums und die Pflege des religiösen Lebens abhielt. Dadurch, wie durch einzelne seiner Schriften (namentlich die „Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart") hat er, wie von kundiger Seite mitgetheilt wird, manche dem Glauben und religiösen Leben Entfrembete wieder gewonnen. Auch die Schriften, welche er verfaßte, um die Priester zu einer fruchtreichen Verwaltung des Predigtamtes anzuleiten (Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres — über sämmtliche Evangelien der Fastenzeit — über die sonntäglichen Episteln — Beiträge zur Homiletik und Katechetik), wurden zu ihrer Zeit fleißig benutzt und haben viel Gutes gestiftet. Großes Aufsehen machte die Herausgabe seines Katechismus (1842 — später folgte der „kleinere Katechismus"). Da Hirscher in seiner Katechetik hohe Anforderungen gestellt und die bisher gebrauchten Katechismen sehr scharf kritisirt hatte, war man allgemein auf den von ihm verfaßten gespannt. Allein derselbe wurde nur von seinen eifrigen Anhängern belobt, von anderen Seiten dagegen heftig angegriffen. Im Erzbisthum Freiburg ward er eingeführt, konnte sich aber kaum bis zu Hirschers Tode halten. Dieß ist nicht zu verwundern. Denn einerseits fehlen ihm die Haupterfordernisse eines katholischen Katechismus: dogmatische Correctheit, Präcision und Vollständigkeit; sodann weicht er von der kirchlichen Observanz ab und bietet, statt sich an die althergebrachte Eintheilung und die üblichen Formulare (apostolisches Symbolum, Decalog rc.) anzuschließen, ein subjectiv construirtes System; endlich ist er auch (um von anderem zu schweigen) viel zu schwierig für Katecheten und Kinder, und will theilweise das im Katechismus bieten, was erst der Katechet im Anschluß an denselben zu leisten hat. — Ein weiteres Feld der Thätigkeit eröffnete sich für Hirscher, als er am 7. October 1839 zum Domcapitular (1850 auch zum Domdecan) gewählt wurde und nun als Rath des Erzbischofs an der Regierung der Erzdiöcese Antheil nahm. Besonders bemühte er sich hier um die Schulfragen, Ertheilung des Religionsunterrichts, Erziehung und Heranbildung des Clerus, Weiterbildung desselben im katechetischen und homiletischen Amte, endlich um die Erziehung und Rettung verwahrloster Kinder. Zu letzterem Zweck gründete er drei heute noch segensreich wirkende Anstalten und unterhielt sie theilweise aus eigenen Mitteln. Aber auch in den öffentlichen Fragen, in Vertheidigung und Reclamirung der kirchlichen Rechte und Freiheiten gegenüber der Staatsgewalt war Hirscher nicht müßig, besonders da er mehrmals, theils vom Großherzog berufen, theils von der Universität gewählt, Mitglied der ersten Ständekammer war. Zwar hatte Hirscher namentlich in früheren Jahren keineswegs durchgängig die richtigen bezüglichen Anschauungen, und seine Schrift über die kirchlichen Zustände der Gegenwart wurde kirchlich verurtheilt. Allein er rang sich mehr und mehr zum richtigen Standpunkte durch. Ganz besonders treu hat er im badischen Kirchenstreit seinem Erzbischof zur Seite gestanden. Schon 1849 hatte er in der Kammer gegen die Communalschule gesprochen, 1850 eine Anfrage und Motion über den Stand der Kirchenfrage gestellt, später eine Broschüre „zur Orientirung über den derzeitigen Kirchenstreit" herausgegeben (1854), und als die Regierung mit gewaltsamen Maßregeln gegen den Erzbischof vorzugehen begann, versammelte Hirscher als Decan das Domcapitel und erklärte mit demselben dem greisen Oberhirten, daß das Capitel ihm treu und gehorsam zur Seite stehen werde. Dieß geschah auch so gewissenhaft, daß der Papst selbst dem Capitel besonderes Lob zu spenden sich bewogen fand. Es fällt dieß um so mehr in's Gewicht, als Hirscher bei der Regierung sehr beliebt war und durch Ernennung zum Geheimrath und Ver-

leihung von Orden (resp. Ertheilung höherer Insignien des gleichen Ordens) ausgezeichnet wurde. Bei seiner gesteigerten Kränklichkeit fiel Hirscher die Fortsetzung seines akademischen Lehramtes oft recht schwer, und er hatte, namentlich nachdem er sein 50jähriges Priesterjubiläum (1860) gefeiert, wiederholt Schritte zu dessen Niederlegung beabsichtigt und gethan. Endlich erhielt er seine Pensionirung in der ehrenvollsten Weise 1863. Seine Thätigkeit als Domcapitular (auch als Schriftsteller — in seinem Todesjahr erschien das Schriftchen: „Selbsttäuschungen") setzte er fort bis wenige Monate vor seinem Tode, der am 4. September 1865, nach wiederholtem Empfang der heiligen Sacramente, ihn von einem schweren, aber mit erbaulichster Geduld getragenen Leiden erlöste. Seine Ruhestätte fand Hirscher am 6. September 1865 auf dem (ältern) Freiburger Gottesacker, bezeichnet durch ein Marmordenkmal mit seinem wohlgetroffenen Bildniß. Den wohlthätigen, edlen Sinn, welchen er immer bethätigt, bezeugt auch sein Testament, worin er seine ganze Hinterlassenschaft (einschließlich einer werthvollen Sammlung von Gemälden und Sculpturen, welche die würtembergische Regierung um 5000 Gulden ankaufte) für wohlthätige Zwecke, insbesondere für die Armenkinder-Anstalten, vermachte.

Um die Leistungen Hirschers als theologischen Lehrers und Schriftstellers richtig zu würdigen, muß man einerseits die Zeitverhältnisse und Hirschers Bildungsgang, andererseits seine geistige Anlage und Richtung in's Auge fassen. Seine Studien und seine ersten Schriftstellerjahre fielen in eine Zeit, wo die Theologie besonders in Deutschland tief daniederlag. Man hatte den Faden der theologischen Schul-Tradition ganz verloren. Die Scholastik wurde bekämpft und verhöhnt, die positive Kirchenlehre vielfach vernachlässigt, der protestantisch-rationalistischen Strömung und der flachen Zeitphilosophie großer Einfluß gestattet, und mit ihrer Hilfe wurden fleißig allerlei subjective Systeme construirt. Auch Hirscher blieb von dieser Strömung nicht unberührt; er war einerseits von Vorurtheilen befangen (deren Reste ihm noch in seinen letzten Jahren anklebten), wie er denn z. B. der Scholastik spinnenfeind war, obwohl er die großen Scholastiker kaum dem Namen nach kannte; andererseits war er in der Kirchenlehre nicht sehr bewandert und zudem der irrigen Meinung, der Katholik, speciell der Theologe, genüge seiner bezüglichen kirchlichen Pflicht, wenn er nur das förmlich definirte Dogma festhalte, sonst habe er vollkommene Glaubens- oder vielmehr Meinungs- und Lehrfreiheit. Zum Glück blieb Hirscher ein durch und durch gläubiger und wahrhaft frommer Christ; Glaube und Religion waren ihm Herzensbedürfniß und durchdrangen sein ganzes Denken, Fühlen, Wollen und Handeln. Als durchaus wahrer und edler Charakter wollte er der katholischen Wahrheit durchweg und in Allem sich conformiren. Darum schrieb er auch, als sein Schriftchen „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" vom apostolischen Stuhle verurtheilt wurde: „Ich unterwerfe mich demüthig dem Urtheilsspruch, erklärend, daß mir nichts mehr am Herzen liegt, als in der Lehre der katholischen Kirche fest zu verharren, und daß deßhalb aufrichtig Alles von mir widerrufen wird, was in genanntem Schriftchen und in meinen anderen Schriften dieser heiligen Lehre nach dem Urtheile des apostolischen Stuhles zuwider ist." Deßhalb zeigt sich auch im Fortgang seiner schriftstellerischen Thätigkeit, resp. in den neueren Auflagen, namentlich seiner Moral, das ernste Streben, seine Doctrin immer genauer dem kirchlichen Lehrbegriff zu conformiren. In einigen Punkten freilich vermochte er sich, trotz seines guten Willens, nicht zur vollen Correctheit und Klarheit durchzuringen. So z. B. blieb seine Auffassung des Uebernatürlichen und des Urstandes immer eine schiefe und unklare. Viel trug dazu bei eine andere Eigenthümlichkeit Hirschers. Er besaß ein sinniges, tief innerliches Gemüth, wogegen er die strengen Verstandesoperationen weniger cultivirte und gegen die „definirende und rubricirende Schule" immer eine Abneigung fühlte. Dadurch mußte die Genauigkeit, Klarheit und Schärfe der Doctrin bei ihm mehr oder minder leiden, wogegen andererseits manche Vorzüge bei ihm hervortraten. Er drang tief in die christlichen Heilswahrheiten ein, ließ sie auf sein eigenes Herz wirken und vermochte sie deßhalb auch in ihren erbauenden, ergreifenden, rührenden, erschütternden Momenten so eindringlich darzustellen. Immer und überall (ja oft nur zu einseitig) kehrte er diese praktische Seite hervor. Dabei war er ein feiner Kenner und Beobachter der Seele und des Herzens, und so ist das Psychologische in seinen Schriften oft ganz vortrefflich. Die Heilswahrheiten der Seele nahe legen und auf sie wirken lassen, dabei concret und individualisirend ihren Inhalt entwickeln, das verstand Hirscher wie Wenige. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Hirscher eine ganz subjective Natur war, weniger studirte und von außen her empfing, als vielmehr aus dem Schacht seiner Seele hervorholte oder, wie die Studenten über ihn sich auszudrücken pflegten, „aus den Fingern sog". Auch hatte er zu wenig Fühlung mit dem praktischen Leben, war in der Seelsorge fast nie thätig, kannte den Menschen sehr gut, die Menschen wenig. Nimmt man dazu, daß er eine ideale Richtung hatte und seine Anforderungen sehr hoch spannte, so ist es begreiflich, daß seine Moral einseitig ausfiel und für die praktischen Bedürfnisse des Seelsorgers wenig brauchbar sich erwies, und daß bezüglich seiner Katechetik der sel. Stolz, anfänglich einer seiner begeistertsten Verehrer und Anhänger, erklärte, es sei rein unmöglich, die darin gestellten Anforderungen durchzuführen.

Hirscher war ein Theologe der Uebergangszeit; er bildete eine Brücke von der rationalisirenden und pelagianisirenden Richtung zu einer wahrhaft christlichen, ächt katholischen, den Anforde-

rungen der Wissenschaft und des Lebens entsprechenden Theologie. Indem Hirscher diese vorbereiten und einführen half, indem er den positiv-christlichen, gläubigen Standpunkt einnahm und festhielt, hat er einen rühmlichen Platz in der theologischen Wissenschaft sich errungen und große Verdienste sich erworben. Jetzt freilich sind seine Leistungen überholt, aber zu seiner Zeit wirkten sie viel. Wenn man erwägt, daß unmittelbar vor Hirscher der rationalistische Schreiber, der später vom Glauben vollständig abfiel, in Freiburg Moral docirte, so kann man denken, wie ganz anders, wie segensreich, man möchte sagen, erquickend Hirscher auf seine Zuhörer einwirkte, und wie sie sich für ihn begeisterten. Dazu trug, wie bereits erwähnt, Hirschers ganze Erscheinung viel bei. Er war eine große, hagere Gestalt, etwas vorgebeugt, immer ernst, aber doch mit einem milden, freundlichen Zuge. Seine Gestalt, sein Gang, seine Rede (er behielt immer etwas vom schwäbischen Dialekte bei), die Wahl der Worte und Ausdrücke, die langsame Art zu sprechen, Alles hatte etwas Eigenartiges und in den letzten Jahren fast etwas Geisterhaftes. Wenn nun dieser ehrwürdige und imponirende Priestergreis die Wahrheiten, von denen er selbst sichtlich durchdrungen und ergriffen war, so ernst und eindringlich vortrug, so konnten sich wohl wenige seiner Zuhörer eines tief ernsten und heilsamen Eindrucks erwehren, und wenn manchem auch schon in den Studienjahren die Ahnung, ja selbst die klare Erkenntniß nicht fehlte, daß für den Seelsorgerberuf das von Hirscher Gebotene nicht ausreiche, so waren sie doch dankbar für das Empfangene und bewahrten ihrem Lehrer ein ehrfurchtsvolles und dankerfülltes Andenken.

Die von Hirscher verfaßten Schriften sind folgende (wobei die in Zeitschriften erschienenen Artikel und die Separatabdrücke einzelner derselben, sowie einige unbedeutendere Broschüren unbeachtet bleiben): Missae genuinam notionem eruere ejusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit Dr. J. B. Hirscher, Tubingae 1821 (deutsch von Diebold 1838); Ueber das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, zugleich als Beitrag zur Katechetik, ebendas. 1823; Katechetik, oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, in seinem ganzen Umfange dargestellt, zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus, ebd. 1831, 4. Aufl. 1840; Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 3 Bde., ebd. 1835, 5. Aufl. 1851; Die katholische Lehre vom Ablaß, ebd. 1826, 6. Aufl. 1855; Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Weltheilandes, 1. u. 2. Aufl., ebd. 1840, wohlfeile Ausgabe 2. Abdruck 1845; Zur Verständigung über den von mir bearbeiteten und demnächst erscheinenden Katechismus der christkatholischen Religion, ebd. 1842; Katechismus der christkatholischen Religion, Freiburg (Herder) 1842—1860 wiederholt gedruckt; Nachträge zur Verständigung, ebd. 1843; Der kleinere Katechismus, ebd. 1845—1862 wiederholt gedruckt; Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart, 3 Hefte, ebd. 1846—1857. 1865; Betrachtungen über sämmtliche Evangelien der Fasten mit Einschluß der Leidensgeschichte, Tüb. 1829, 8. Aufl. 1848; Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres, 2 Bde., ebd. 1837, 5. Aufl., 2. Abdr. 1853; Betrachtungen über sämmtliche sonntäglichen Episteln des Kirchenjahres, 2 Bde., Freiburg 1860—1862; Die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christenthums in allen Klassen der Gesellschaft, 1. und 2. Abdr., Tübingen 1848; Die socialen Zustände der Gegenwart, 1. bis 4. Abdr., ebd. 1849; Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, 1. bis 4. Abdr., ebd. 1849; Antwort an die Gegner meiner Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart", 1. und 2. Aufl., ebd. 1850; Beiträge zur Homiletik und Katechetik, ebd. 1852; Zur Orientirung über den derzeitigen Kirchenstreit, Freiburg 1854; Das Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, ebd. 1853 (6. Aufl. von anderer Hand überarbeitet 1879); Hauptstücke des christlichen Glaubens, Tübingen 1857; Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichtes, Freiburg 1863; Selbsttäuschungen, aufgezeichnet und zur Beförderung der Selbsterkenntniß an's Licht gestellt, ebd. 1865; Nachgelassene kleinere Schriften, herausgegeben von Hermann Rolfus, ebd. 1868. [Schmitt.]

Hirt, der gute, Titel einer religiösen Congregation (Frauen vom guten Hirten zu Angers, Soeurs de Notre Dame de Charité du bon Pasteur d'Angers), welche in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts aus der von dem ehrw. P. Jean Eudes gestifteten Genossenschaft der Schwestern von der Zuflucht (Soeurs de Notre Dame de Charité du Refuge, s. d. Art. Michael, Frauencongregation) hervorwuchs und mit einer ganz außerordentlichen Schnelligkeit, unermeßlich viel Gutes wirkend, sich über die ganze Erde ausbreitete. Während bis dahin in der Genossenschaft der Frauen von der Zuflucht (nicht zu verwechseln mit der II, 1451 f. behandelten Genossenschaft U. L. F. von der Zuflucht) jedes Kloster eine für sich bestehende Communität bildete, ging von einer 1829 gegründeten neuen Niederlassung zu Angers der Versuch aus, die einzelnen Klöster zu einer eigentlichen Congregation zu vereinen. Papst Gregor XVI. bestellte durch Breve vom 3. April 1835 die Oberin des Hauses zu Angers zur Generaloberin und betraute sie mit der Oberleitung sämmtlicher Häuser, welche von Angers aus inzwischen bereits gegründet worden waren oder in der Folge noch gegründet werden sollten. Oberin zu Angers war damals Schwester Marie de S. Euphrasie Pelletier, geb. zu Noirmoutier 31. Juli 1796, Professe zu Tours 9. September 1817, Oberin zu

Angers seit 21. Mai 1831; sie blieb durch beständige Wiederwahl Oberin bis zu ihrem Tode 24. April 1868. Alle sechs Jahre soll nach der Bestimmung Gregors XVI. eine neue Generaloberin gewählt werden, mit der Maßgabe, daß die aus dem Amte scheidende Oberin stets wieder gewählt werden könne. Einige kleine Neuerungen wurden gleichfalls durch jenes Breve gutgeheißen und bestätigt. Abgesehen von dem Wechsel des Namens, ward bezüglich der Kleidung, welche nach wie vor aus weißer Wolle besteht, wenigstens insofern eine Aenderung getroffen, als der Gürtel nicht mehr von weißer, sondern von blauer Farbe ist, und das silberne Herz, welches die Schwestern auf der Brust tragen, außer dem Bilde der allerseligsten Jungfrau mit dem Jesuskinde auf der andern Seite auch ein Reliefbild des guten Hirten mit dem wiedergefundenen Schäflein zeigt. Den Namen du bon Pasteur lieh ein altes Institut für Büßerinnen zu Angers, sehr wahrscheinlich ehemals Eigenthum der von der frommen Wittwe Marie de Combé, geb. de Cyz (gest. 1692), gegründeten Genossenschaft der Filles du bon Pasteur. (Näheres über diese Genossenschaft bei Helyot, Histoire des ordres, Paris 1721, VIII, 244—256; p. 253 ist von der Errichtung eines Hauses zu Angers um 1690 die Rede.) Im Uebrigen blieb jedoch der Charakter der Genossenschaft von der Zuflucht durchaus unverändert. Die Frauen vom guten Hirten verehren auch in P. Eudes ihren Vater und Stifter und beobachten seine Constitutionen (die Regel des hl. Augustinus, die vom hl. Franz von Sales entworfenen Satzungen des Ordens von der Heimsuchung Mariä und einige auf den eigenthümlichen Zweck der neuen Stiftung abzielende Zusätze von der Hand des P. Eudes). Ein Neudruck dieser Constitutionen erfolgte 1836 zu Rom. Ebenso erblicken die Frauen vom guten Hirten gleichfalls ihre besondere Aufgabe darin, verirrten Mädchen und Frauen Anleitung zur Buße zu geben oder auch verlassenen, sittlichen Gefahren ausgesetzten Mädchen und Kindern eine Zufluchtsstätte zu bieten. Sie fügen deßhalb den drei gewöhnlichen (einfachen) Gelübden noch das vierte bei, sich nach Anordnung der Oberin zur Unterweisung dieser Zöglinge verwenden zu lassen. Letztere leben in einem besondern Theile des Klosters, streng abgeschlossen von den Räumlichkeiten der Ordensschwestern. Hin und wieder leiten die Frauen vom guten Hirten auch Anstalten für weibliche Gefangene. Nicht selten eröffnen sie im Kloster ein Mädchenpensionat (Internat); in den auswärtigen Missionen haben sie vielfach den Elementar-Mädchenunterricht übernommen. Mit Rücksicht auf die große Ausdehnung, welche die Congregation alsbald gewann, ward dieselbe durch Decret der Congreg. Episc. et Regular. vom 21. Juli 1855 in Provinzen eingetheilt. Die Provinzialoberin soll der Generaloberin in der Leitung der betreffenden Provinz zur Seite stehen. Mit einem Provinzialhause (in Deutschland zu München, Münster i. W. und Köln) ist auch stets ein Noviziat verbunden.

Gegenwärtig (Ende 1887) umfaßt die Congregation 158 Häuser. Auf Europa entfallen 93 Häuser: in Frankreich zu Angers (gegründet 1829), Poitiers (1833), Grenoble (1833), St. Florent bei Saumur (1835), Nancy (1835), Amiens (1836), Lille (1836), Le Puy en Velay (1837), Sens (1837), Reims (1837), Arles (1837), Chambery (1839), Perpignan (1839), Bourges (1839), Nice (1839), Avignon (1839), Paris, Conflans-Charenton (1841), Toulon (1841), Lyon (1842), Dôle (1844), Loos bei Lille (1845), St. Omer (1845), Moulins (1845), Angoulême (1846), Annonay (1850), Arras (1852), Nazareth bei Angers (1852), Cholet (1859), Orleans (1860), Bastia auf Corsica (1860), Ecully bei Lyon (1867), Pau (1876), Troyes (1879), Cambrai (1880); in Deutschland zu Metz (1834), Straßburg (1837), München (1840), Aachen (1848), Münster i. W. (1849), Mainz (1853), Trier (1857), Charlottenburg (1858), Breslau (1859), Ettmannsdorf bei Schwandorf (1861), Köln, Melaten (1862), Reinickendorf bei Berlin (1887); in Oesterreich zu Neudorf bei Wien (1853), Baumgartenberg bei Linz (1856), Gratz (1858), Wien, Margarethen (1867); in der Schweiz zu Altstätten bei St. Gallen (1868); in Italien zu Rom, Kloster zum heiligen Kreuz (1838), Rom, La Lauretana (1840), Turin (1843), Imola (1845), Bologna (1854), Modena (1857), Genua (1857), Reggio (1857), Forli (1859), Capua (1860), Viterbo (1862), Faënza (1863), Monza (1863), Messina (1879), Palermo (1879), Neapel (1881), Villanova bei Neapel (1882), Portici (1885); in England zu Hammersmith bei London (1840), Bristol (1851), Liverpool (1858), Manchester (1867), Finchley bei London (1869), Cardiff (1872), in Schottland zu Dalbeth bei Glasgow (1851), in Irland zu Limerick (1848), Waterford (1858), New Roß (1860), Belfast (1867), Cork (1870), endlich auf Malta (1858); in Belgien zu Mons (1839), Namur (1840), Löwen (1864), Tertibut bei Namur (1868), Schaerbeck bei Brüssel (1874); in Holland zu Leyendorp bei Leyden (1860), Almelo (1877), Harlem (1879); in Portugal zu Porto (1881), Lissabon (1887); in Spanien zu Barcelona (1880). Amerika zählt 51 Häuser: in den Vereinigten Staaten Louisville, zwei Häuser (1843, 1866), und Newport (1866) in Kentucky, St. Louis (1849) und Normandy (1883) in Missouri, Philadelphia (1850), West-Philadelphia (1867) und Norristown (1886) in Pennsylvania, Cincinnati, zwei Häuser (1857, 1863), Columbus (1864) und Cleveland (1869) in Ohio, New York (1857), Brooklyn (1868) und Troy Road (1884) in New York, New Orleans (1859) in Louisiana, Chicago (1859) in Illinois, Baltimore (1864) in Maryland, Boston (1867) in Massachusetts, St. Paul (1868) in Minnesota, Indianopolis

(1873) in Indiana, Newark (1875) in New Jersey, Memphis (1875) in Tennessee, Milwaukee (1877) in Wisconsin, Detroit (1883) in Michigan, Denver (1883) in Colorado, Washington (1883) in Columbia; in Canada Montreal, vier Häuser (1844, 1870, 1870, 1878); in Chile San Felipe (1855), Santiago, vier Häuser (1857, 1864, 1882, 1883), Valparaiso (1860), La Serena (1861), Talca (1863), Curico (1881), Quillota (1881), Chillan (1884), Los Angeles (1884), Concepcion (1885), Cauquenes (1885); in Peru Lima (1871); in Ecuador Quito (1871); in Uruguay Montevideo (1876); in der Argentinischen Republik Buenos Ayres (1885) und Mendoza (1886); auf Cuba Havana (1879). Afrika besitzt 6 Häuser: El Biar bei Algier (1843), Oran (1851) und Constantine (1855) in Algerien, Kairo (1846), Port Said (1863) und Sues (1865) in Aegypten; Asien 5: Bangalur (1854), Bellari (1865) und Mysore (1878) in Ostindien, Rangun (1866) in Britisch Burma, Colombo (1869) auf Ceylon; Australien 3: Melbourne (1863) und Oakley (1883) in Victoria, Christchurch (1886) auf Neuseeland. [Bardenhewer.]

Hirtenamt ist der bildliche Ausdruck für Seelsorgeramt in der katholischen Kirche. Der entferntere Grund dieses Bildes liegt in der Aehnlichkeit zwischen dem Volke und einer Heerde: beide brauchen ein höheres Wesen, das a. sie vereinigt; b. sie zusammenhält; c. ihre Bedürfnisse im Allgemeinen und im Besondern kennt, ihnen abhelfen will und kann; d. sie unterscheidet, die Gesunden von den Kranken, die Schwachen von den Starken, die Jüngeren von den Aelteren absondert; jeden Theil auf die geeignete Weide führt oder jeden Einzelnen seinen individuellen Bedürfnissen gemäß behandelt; e. ihnen vorangeht, d. i. in jeder Hinsicht als Muster und Beispiel vorleuchtet, wie Gregor der Große sagt: Lux gregis est flamma pastoris; f. die Wölfe, überhaupt alles, was der Heerde Gefahr bringen könnte, von derselben fern hält und zur Vertheidigung derselben auch sein Leben hinzugeben bereit ist; g. für jeden Einzelnen sorgt, den Verirrten sucht, den Gedrückten aufrichtet, die Schwachen unterstützt, auch den Sterbenden nicht verläßt und selbst des Verstorbenen gedenkt; h. alles das aus Liebe zu seiner Heerde thut, nichts aus Eigennutz oder Gewinnsucht, um nach dem Ausdruck der heiligen Schrift (Ez. 34, 2) sich selbst, nicht die Heerde zu weiden. Wenn schon die Griechen nach leicht zu erkennender Anschauung ihren Fürsten und Heerführern den Beinamen ποιμένες λαῶν gaben, so hatten die biblischen Schriftsteller für Anwendung dieses Bildes noch näher liegende Gründe. David, von dem Jesus dem Fleische nach abstammte, wurde von der Heerde genommen und auf den Thron erhoben. Was David früher für seine Heerde war, das wurde er als König für sein Volk. Von ihm heißt es (Ps. 77, 70): Et elegit David servum suum, et sustulit eum de gregibus ovium: de post foetantes accepit eum, pascere Jacob servum suum, et Israel haereditatem suam, et pavit eos in innocentia cordis sui. Wie nun David als Vorbild Christi zu betrachten ist, so stellen die Propheten den Messias auch unter dem Bilde eines Hirten dar. So heißt es bei Ez. 34, 23: „Ich will über sie einen Hirten setzen, der sie weiden soll, meinen Diener David; er soll sie weiden, und er soll ihr Hirt sein. Ich, der Herr, will ihr Gott, und mein Diener David soll unter ihnen Fürst sein. Ich, der Herr, habe geredet.“ Isaias (40, 11) sagt: „Er wird seine Heerde weiden, wie ein Hirt, er wird seine Lämmer in den Arm fassen, sie am Busen tragen und sanft die Säugenden leiten.“ Auf diese Vorhersagungen der Propheten beruft sich Jesus selbst (Joh. 10, 11) durch die Worte: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός; ich bin der von Gott verheißene, von den Propheten verkündigte, in David vorgebildete gute Hirt. Jesus Christus ist der einzige, eigentliche, bleibende Hirt seiner Kirche, und von und nach ihm nannten sich seine Apostel und ihre Nachfolger bis auf unsere Zeiten Hirten, Seelenhirten in der von Christo gestifteten katholischen Kirche. Da nämlich die von Christo begründete Kirche erweitert, über die ganze Erde ausgedehnt und bis an das Ende der Zeiten erhalten werden sollte: so sandte Jesus seine Apostel mit derselben Machtvollkommenheit aus, wie er selbst vom himmlischen Vater gesendet war, und gab Petrus den Auftrag, Hirt in der Kirche zu sein, wie er stets bleiben wird. Joh. 21, 15—17: „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer.“ Auf gleiche Weise übertrugen die Apostel das von Christo überkommene Amt an ihre Nachfolger. So ermahnt der hl. Petrus (1 Petr. 5, 2—4): Pascite, qui in vobis est, gregem Dei; providentes non coacte, sed spontanee secundum Deum, neque turpis lucri gratia, sed voluntarie, neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo. Et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam. Daher nannten und nennen sich von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage die Vorsteher der katholischen Kirche Hirten und ihr hohes Amt das Hirtenamt in der katholischen Kirche. Das geistliche Hirtenamt ist also der Inbegriff von Pflichten, welche Jesus seinen Aposteln und diese ihren Nachfolgern auferlegt haben, um in der von Christo gestifteten, also in der katholischen Kirche durch Unterricht, Ausspendung der Geheimnisse Gottes und durch Beispiel und Wandel das Seelenheil der Gläubigen zu Stande zu bringen, sie daher zum festen Glauben an alles, was Jesus gelehrt hat und die Kirche zu glauben vorstellt, und zu einem dem Glauben entsprechenden Wandel zu leiten, in allen Lagen und Verhältnissen des Lebens zu unterstützen, ihnen die nöthige göttliche Gnade zu vermitteln, ihnen auch im Tode beizustehen und ihrer nach dem Tode zu gedenken, mit Einem Worte, ihnen das von Christo durch sein Leben, durch sein Leiden und durch seinen Tod zu Stande gebrachte Heil anzu-

eignen. Folgerichtig gibt es nur Ein geistliches Hirtenamt und zwar in der katholischen Kirche, weil Jesus Christus nur diese gestiftet hat, weil nur in dieser die Heerde sich befindet, die Jesus durch sein Blut sich erkauft hat, und weil nur in dieser nach ununterbrochener Reihenfolge die Nachfolger des hl. Petrus als desjenigen fortbestehen, dem Christus den Auftrag gegeben hat: „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer." Die Träger dieses Amtes sind demgemäß: 1. Jesus Christus, der bleibende, einzig wahre Oberhirt, der durch sein Blut sich die Heerde erwarb, daher Eigenthümer derselben ist, der die gesammte Heerde im Himmel, auf der Erde und im Reinigungsorte kennt, liebt und weidet, auf den Aller Augen sehen, zu dem sich Aller Hände erheben, vor dem sich Aller Kniee beugen; 2. der auf der Erde sichtbare oberste Hirte der ganzen Kirche, der Nachfolger des hl. Petrus, der römische Papst, mit welchem alle einzelnen Hirten im Glauben und in der Liebe vereinigt sind; 3. die den einzelnen Diöcesen vorgesetzten Oberhirten, die Bischöfe, welche ihr hohes Amt durch die Vermittlung des obersten Hirten von Gott und Jesu Christo haben; 4. endlich die von den Bischöfen den einzelnen Gemeinden vorgesetzten Hirten, Pfarrer und andere Seelsorgspriester. Es gibt also einen höchsten, dann hohe und niedere Hirten in der katholischen Kirche, welche mit ihren Heerden einen wohlorganisirten Leib am Haupte Jesu bilden. Jede Classe der Hirten hat ihren bestimmten Kreis von Pflichten, welche sich ausschließend auf die Heiligung und Beseligung der Kirche im Ganzen und in jedem ihrer Glieder beziehen. [Weinolt.]

Hirtenbrief nennt man das Sendschreiben, welches ein Bischof entweder zu einer bestimmten kirchlichen Zeit, z. B. beim Beginne der Fasten (s. d. Art. Fastenmandat), oder bei besondern wichtigen Ereignissen und Umständen an seinen Clerus oder an die Gläubigen seines Sprengels oder an beide zugleich erläßt, um sich darüber auszusprechen, worüber er vermöge seines geistlichen Oberhirtenamtes jeweils sich auszusprechen für berechtigt und verpflichtet fühlt. Wie die Apostel mit den Christengemeinden brieflich verkehrten, so übten es auch ihre Nachfolger, die Bischöfe, von Alters her. Dem Bischof, als dem Inhaber der apostolischen Gewalt, liegt es vorzugsweise ob, das göttliche Wort zu verkünden (Conc. Trid. Sess. V, cap. 2 de Ref.; Sess. XXIV, cap. 4 de Ref.) und es auf die verschiedenen Lagen und Bedürfnisse der ihm Anvertrauten anzuwenden; daher wird er in Hirtenbriefen so oft seine apostolische Stimme erheben, als es zum Heil seiner Bisthumsangehörigen nothwendig oder ersprießlich ist. Ist der Hirtenbrief nur an den Clerus gerichtet, so verbreitet er sich gewöhnlich über das priesterliche und seelsorgerliche Leben, über die den Geistlichen obliegenden Pflichten, über die Pastoration der Gläubigen, die Verwaltung der Heilsgeheimnisse, die Feier des Gottesdienstes u. s. w. Ist der Hirtenbrief für das Volk oder für Clerus und Volk zugleich bestimmt, so hat er gewöhnlich Glaubenswahrheiten, das religiöse und sittliche Leben, die Theilnahme an den heiligen Gnadenmitteln, oder Pflichten einzelner Stände, auch die jeweiligen Gefahren für das Heil der Seelen und die Mittel zu ihrer Abwendung zum Gegenstand. Oft sind die Hirtenbriefe Belehrungen, oft Ermahnungen, oft Warnungen, oft Zurechtweisungen, oft Trostworte und Ermunterungen, oft sind sie gemischter Natur. Hin und wieder werden Hirtenbriefe durch politische Ereignisse hervorgerufen und dienen dazu, die Gläubigen vom Standpunkt der Religion über dieselben aufzuklären und sie an ihre deßfallsigen Pflichten als christliche Staatsbürger zu erinnern. Ihren Zweck werden die Hirtenbriefe nicht verfehlen, wenn sie väterliche Liebe athmen, wenn eine heilige Salbung sie durchdringt, wenn sie durch apostolische Einfalt und Kraft sich auszeichnen. [Strehle.]

Hirtenstab, nach kirchlichem Sprachgebrauch im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne ein bischöfliches Insigne, daher Bischofsstab, von seiner Form auch Krummstab (baculus episcopalis, pastoralis, auch einfach baculus und pastorale, griech. ῥάβδος, βακτηρία, νάρθηξ) genannt. Man hatte früher verschiedene Namen für ihn, weil er in der Form verschieden war. Er hieß pedum, wenn er die jetzt bei uns gebräuchliche Gestalt mit der Krümmung am obern und der Spitze am untern Ende hatte; ferula, cambuta oder sambuca, wenn er Knoten in regelmäßigem Abstande und oben eine Kugel mit dem Kreuz darüber hatte; crocia, wenn er die Gestalt des lateinischen T, also der crux commissa, hatte, wobei die beiden Arme oft durch zwei von einander abgewendete Schlangen gebildet waren. Die erste Form kommt seit dem Ende des 7. Jahrhunderts auf Abbildungen vor und ist in Exemplaren aus dem 10. Jahrhundert erhalten; die zweite war allem Anscheine nach in alter Zeit bei den Päpsten gebräuchlich; die dritte wurde immer und wird noch heute von den Bischöfen des morgenländischen Ritus geführt. Ueber die Zeit, in welcher dieses Insigne eingeführt worden, läßt sich deßwegen nicht ganz Genaues ermitteln, weil bei den ältesten Zeugnissen ungewiß bleibt, ob der Hirtenstab in allgemein bildlichem oder in liturgischem Sinne genannt ist. Für letztern spricht die Wahrscheinlichkeit aber schon an einer Stelle in einer Rede des hl. Gaudentius von Brescia (Sermo V: Jam non propter se baculum portat, sed propter eos, quibus dici necesse est: quid vultis? in virga veniam ad vos an in charitate? Migne XX, 802. 876). Zwei Stellen in einem Briefe Cölestins I. und bei Gregor von Nazianz, welche neuerdings für den liturgischen Gebrauch des Hirtenstabes im 5. oder im 4. Jahrhundert angeführt werden (Kraus, R.-E. II, 779), sind nicht beweisend. Daß in Gallien bereits Cäsarius von Arles (gest. 542) den Hirtenstab als bischöfliches Attribut getragen hat, zeigt eine Stelle in dessen

Vita von Cyprian (bei Mabillon, Saec. I. Benedictin. 24. Aug. 2, 17). Daß er zeitweilig auch in Rom gebräuchlich war, geht aus den Ordines romani hervor, nach welchen dem Papste bei der Inthronisation die ferula mit den Worten gegeben wurde: dirigere, sanctificare et regere. Später scheinen die Päpste sich des Stabes nicht mehr bedient zu haben, und Innocenz III. sagt ausdrücklich (De sacro altar. mysterio 1, 62, Migne CCXVII, 796): Romanus pontifex pastorali virga non utitur. Als Grund der römischen Sitte fügt Innocenz hinzu: Pro eo, quod beatus Petrus apostolus baculum suum misit Euchario primo episcopo Treverorum, quem una cum Valerio et Materno ad praedicandum Evangelium genti Teutonicae destinavit, was dann häufig wiederholt ist, vor der historischen Kritik aber nicht bestehen kann. Für die spanische Kirche ist der Gebrauch des Hirtenstabes als eines besondern und allgemein bekannten Abzeichens der Bischöfe in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts gleichzeitig zweimal auf's Klarste constatirt durch das vierte Concil zu Toledo vom Jahre 638 (c. 28) und durch Isidor von Sevilla (De ecclesiast. offic. 2, 5, 219, Migne LXXXIII, 783 sq.). Wenn demnach auch für das Alter des kirchlichen Hirtenstabes überhaupt einige Unklarheit bleibt, so darf es doch als feststehend betrachtet werden, daß wahrscheinlich seit dem 4., sicher seit dem 5. Jahrhundert der Bischofsstab im Abendlande gebräuchlich war. Wann derselbe in der orientalischen Kirche Aufnahme gefunden hat, ist unbekannt. — Anstatt des eigentlichen Hirtenstabes hat jetzt der Papst als besonderes Attribut einen geraden Stab, der am obern Ende ein Kreuz, und zwar, zur Symbolisirung seiner dreifachen höchsten Gewalt, mit dreifachem Querbalken, bildet. — Die Form des baculus pastoralis war jedenfalls ursprünglich die des einfachen, oben gekrümmten Hirtenstabes, dem der Bischofsstab ja auch in seiner reichern Ausbildung stets ähnlich geblieben ist. In Beziehung auf das Material unterschied sich das Pedum anfänglich ebenfalls kaum von dem gewöhnlichen Stabe des Hirten. Aber schon bald wurde die symbolische Auffassung des Pastorale Veranlassung, nicht nur edleres Material für denselben zu verwenden, sondern ihn auch seiner Bedeutung entsprechend mit allen Mitteln der Kunsttechnik auszustatten. — Wie überall der Stab als ein Symbol der Macht und Herrschaft erscheint, so symbolisirt auch der Stab in der Hand des Bischofs das demselben von Gott übertragene Amt des Führers und Richters der Gläubigen, des Fürsten der ihm zugewiesenen Priesterschaft. Die mittelalterlichen Theologen haben der symbolischen Bedeutung des Bischofsstabes weitläufige Erklärungen gewidmet. Eine derselben möge hier Platz finden, weil sie schon von Isidor von Sevilla gegeben wird und uns das ganze Mittelalter hindurch begegnet. Isidor sagt a. a. O.: Huic (episcopo), dum consecratur, datur baculus, ut ejus indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat. Dasselbe wiederholt, um andere zu übergehen, Innocenz III. a. a. O. mit den Worten: Baculus correptionem significat pastoralem, propter quod a consecratore dicitur consecrato: Accipe baculum pastoralitatis. Et de quo dicit Apostolus: In virga veniam ad vos (1 Cor. 4, 21). Quod autem est acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo, designat, quod pontifex debet per eum pungere pigros, regere debiles, colligere vagos. Quod uno carmine versificator quidam expressit: Collige, sustenta, stimula: vaga, morbida, lenta. Dieser Vers findet sich z. B. auch als Inschrift auf dem Stabe Bernwards von Hildesheim (933—1022) mit dem zweiten erklärenden Verse: Collige per summum, medio rege, punge per imum. Die Kirche legt dem zu weihenden Bischofe bei der Uebergabe des Stabes die symbolische Bedeutung desselben an's Herz mit den Worten: Accipe baculum pastoralis officii, et sis in corrigendis vitiis pie saeviens, judicium sine ira tenens, in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens, in tranquillitate severitatis censuram non deserens. Als Verwalter eines Hirtenamtes haben auch die Aebte oft das Recht, den Bischofsstab zu führen (s. o. I, Sp. 135). Diese Befugniß hat sich viel früher herausgebildet, als ihnen das Tragen der übrigen Pontificalien gestattet wurde; nach dem Ordo I bei Martène (De antiqq. eccl. ritt. 2, 1) ward der Stab schon im 5. Jahrhundert den Aebten bei der Benediction übergeben. An dem Hirtenstab der Aebte hat sich vielfach noch das pannisellum erhalten, das von den Stäben der Bischöfe jetzt verschwunden ist: ein ursprünglich rein weißes, später gesticktes Velum, das wie ein Osterfähnchen an zwei Schnüren von dem nodus unter der Krümmung herabhängt. Dasselbe wird in den alten Quellen als sudarium bezeichnet und hat daher nicht etwa die Bestimmung gehabt, das Anfassen eines kalten Metallstabes zu erleichtern. Nach der jetzigen Disciplin erhält der Abt bei der feierlichen Benediction vom Bischof den Stab mit den Worten: Accipe baculum pastoralis officii, quem praeferas catervae tibi commissae, ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens et, cum iratus fueris, misericordiae memoreris.

Wie den Aebten, so war früher auch den Abtissinnen bestimmter Orden der Stab gestattet und ward ihnen bei ihrer feierlichen Installation übergeben. Martène (l. c. 2, 1, p. 435) führt die Formel der alten Pontificalien an, unter welcher der Stab den Abtissinnen gereicht wurde.

Im uneigentlichen und übertragenen Sinne nennt man Hirtenstab auch den Stab, welcher den Cardinälen und auch Mitgliedern von Cathedralcapiteln bei besonderen feierlichen Gelegenheiten zu tragen gestattet ist. Der Stab der Cardinäle, welcher oben in einem Kreuze mit einfachem Querbalken endet, erinnert an den Stab des Papstes; der Stab der infulirten Canoniker

hat die Gestalt des Bischofsstabes, ist aber in der Ornamentik einfacher als dieser. Cardinäle und sonstige Prälaten tragen offenbar den Stab, das Symbol des Hirten, nur deßwegen, weil sie die nächsten Berather des Papstes, bezw. der Bischöfe in der Leitung der Kirche sind. Als besondere Auszeichnung erhielt 1144 Roger von Sicilien von Lucius II. die Führung des Stabes zugestanden; ebenso ward dieselbe den Großmeistern einzelner geistlichen Ritterorden, z. B. des von Calatrava, gewährt. (Vgl. Moroni, Dizion. IV, 20; L. v. Wolfskron, Der Bischofsstab, dessen liturgisch-symbolische Bedeutung und allmähliche Entwicklung seiner Gestalt, Mittheilungen der k. k. Central-Commission II, 256 ff.; Kraus, Der Bischofsstab, R.-E. II, 778 ff., wo auch die vollständige Literatur angegeben ist.) [Fechtrup.]

Historienbibel ist ein Name, den man im vorigen Jahrhundert für diejenigen mittelalterlichen Prosawerke gebildet hat, welche den geschichtlichen Inhalt der heiligen Schrift in populärer Darstellung enthalten. Dieselben wurden früher für prosaische Umschreibungen der sogen. Reimbibeln (s. d. Art.) oder Weltchroniken gehalten; es ist aber jetzt festgestellt, daß die Historienbibeln selbständig angefertigte Werke sind, welche die Kenntniß der biblischen Geschichte den Ungebildeten vermitteln sollten. Hierbei wurde die Vulgata zu Grunde gelegt und in mehr oder weniger engem Anschluß bearbeitet; einzelne Bücher wurden buchstäblich übersetzt, andere mit Einstreuung von Glossen übertragen, noch andere bloß auszugsweise wiedergegeben. In Deutschland sind hauptsächlich zwei solcher Bearbeitungen bekannt geworden, welche in sehr vielen Handschriften nach verschiedenen Mundarten vorhanden sind, und deren Ursprung in das 13. Jahrhundert zurückzuverlegen ist, wenn auch die Handschriften erst aus dem 14. und dem 15. Jahrhundert stammen. Sie werden gewöhnlich nach den Anfängen oder Vorreden unterschieden, von denen die eine mit den Worten Dô Got in siner magenkraft, die andere Richer Got von himelrich beginnt; die erste ist nur aus der Vulgata geschöpft, die zweite folgt der Weltchronik Rudolfs von Ems. Beide umfassen nur die alttestamentliche Geschichte bis zu den Machabäern und enthalten außer dem biblischen Inhalt auch eingestreute Legenden vom Fall der Engel, vom Tod Adams, vom Kreuzesbaume, von den 70 Dolmetschern u. dgl.; historische Zuthaten, wie die Geschichte Alexanders des Großen, sind selten. Das Hohelied ist in Salomons Geschichte als gereimter Text eingeflochten. Der Text ist in kurze Abschnitte mit gesonderten Ueberschriften getheilt, und das Ganze gleicht in dieser Hinsicht der heutigen biblischen Geschichte. In späteren Handschriften sind der Vollständigkeit wegen mitunter der Text der einen Bearbeitung durch den der andern erweitert, und diese Abschriften tragen dann auch beide Vorreden. Der Name Historienbibel wird aber auch wohl auf eine dritte Klasse von Prosawerken übertragen, nämlich auf Geschichtserzählungen, in welchen dießbezügliche Wiedergaben einzelner biblischen Bücher mit der Uebersetzung der Historia scholastica von Petrus Comestor zusammengestellt sind. Bei allen diesen Texten fehlt der Regel nach das Neue Testament; nur in einzelnen Handschriften, namentlich der dritten Klasse, ist eine prosaische Umschreibung des gereimten Marienlebens von Bruder Philipp beigegeben. Ausgaben der beiden ersteren Texte und Nachrichten über die dritte s. bei Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des M.-A., 2 Bde., Stuttgart, Liter. Verein, 1870. In Frankreich entstand im 13. Jahrhundert eine Darstellung der biblischen Geschichte, welche die meisten alttestamentlichen Geschichtsbücher und die Sprichwörter im Auszug, die vier Königsbücher aber in vollständiger Uebersetzung enthält und nur in Einer Handschrift bekannt ist; diese ist durchaus das, was die deutschen Historienbibeln sind (Berger, La Bible Française au moyen-âge, Paris 1884, 100 sv.). Etwas Anderes ist die sogenannte Bible historiale oder Bible historiée, nämlich eine Bearbeitung der Historia scholastica unter Beifügung biblischer Texte, welche von Guynot Desmoulins in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hergestellt worden ist (s. Reuss, Revue de théol. XIV, Janv. 1857; Berger l. c. 157 sv.). Diese wurde bei späteren Abschriften immer mehr durch Hinzufügung von wörtlichen Uebersetzungen aus der heiligen Schrift erweitert und entspricht demnach den deutschen Werken, welche oben als dritte Klasse von Historienbibeln bezeichnet ist. In Spanien wurden schon früh im Mittelalter ähnliche Arbeiten verfaßt, doch fehlen darüber noch die Nachrichten (vgl. Guardia in der Revue de l'instruct. publique, Avril 1860). Auf das Dasein von mittelalterlichen Historienbibeln in Schweden läßt eine Notiz bei Horn, Gesch. der Lit. des skandin. Nordens, Leipzig 1880, 290, schließen, und gewiß wird die Durchforschung der Bibliotheken aus den Schätzen mittelalterlicher Handschriften noch manche Historienbibel bei anderen Völkern nachweisen. Aber auch was schon nachgewiesen ist, beweist, wie sehr man im Mittelalter den Inhalt der heiligen Schrift dem christlichen Volk nahe zu bringen und für dasselbe zu verwerthen bemüht war. (Vgl. außer dem angeführten Buch von Merzdorf noch Reuß, Die deutsche Historienbibel, Jena 1855; Palm, Eine mitteldeutsche Historienbibel, Breslau 1867.) [Kaulen.]

Hobbes, Thomas, Philosoph und Politiker, wurde zu Malmesbury am 5. April 1588 geboren. Nachdem er sich bedeutende Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache erworben, bezog er schon im J. 1603 die Universität Oxford und studirte daselbst, während eines fünfjährigen Aufenthaltes, außer der Philologie, die ihm noch im hohen Alter lieb und werth war, besonders die aristotelische Logik und Physik. Viele Jahre hindurch war er dann Erzieher von zwei englischen Grafen, und auf den Reisen, die er mit denselben in Frankreich und Italien machte, wußte er seine

Kenntnisse sehr zu bereichern und mit Männern wie Gassendi, Mersenne, Cartesius und Galilei sich bekannt zu machen. Wie der Kanzler Baco von Verulam, so übten auch diese Männer einen starken Einfluß auf ihn aus; während er daher seine philologischen und philosophischen Studien mit allem Eifer fortsetzte und sich namentlich durch die Lectüre Euclids für das Studium der Mathematik und Physik begeisterte, wollte er auch in die politischen Geschicke seines Vaterlandes eingreifen. Nachdem er schon früher die Geschichte des Thucydides in seine Muttersprache übersetzt hatte, um seinen Landsleuten das Elend, in das sie sich durch die demokratische Regierungsform stürzen würden, in traurigen Exempeln vor die Augen zu legen, ergriff er, als sein Vaterland von heftigen politischen Unruhen bewegt wurde, entschieden die Partei der Royalisten gegen die Republikaner. Dadurch sah er sich genöthigt, sich zum vierten Mal nach Paris zu begeben (1640). Hier wurde er jetzt zum Erzieher des Prinzen von Wales, nachmaligen Königs Karl II. von England, gewählt, und hier gab er auch seine politischen Schriften heraus. Weil er darin die Gewalt zum Princip der öffentlichen Auctorität im Staat zu machen schien, die Gewalt damals aber bei den Republikanern war, kam er in den Verdacht, der Partei Cromwells zu huldigen, verlor die Gunst der königlichen Familie und mußte sich nach England flüchten. Von dieser Zeit an (1653) beschäftigte er sich mit literarischen Arbeiten, erhielt von seinem ehemaligen Zögling, Karl II., sobald dieser 1660 zur Regierung gelangt war, eine lebenslängliche, ansehnliche Pension und starb, wenn gleich ein großer Verehrer des schönen Geschlechts und des Weines, unverheiratet den 4. Dec. 1679. Seine Hauptwerke sind: 1. Elementorum philosophiae sectio I de corpore, 1655, s. II de homine, 1658, s. III de cive, 1642 (deutsch von Kirchmann, Leipz. 1873); 2. De natura humana et corpore politico, 1650; 3. Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, 1651; 4. Quaestiones de libertate, necessitate et casu, 1656. Hobbes vertritt die strengsten Grundsätze eines entschiedenen Absolutismus, und es ist wohl nicht zu läugnen, daß die blutigen Bürgerkriege und Revolutionen, welche er in seinem Vaterlande erlebte, und welche eben sowohl ein kirchliches als ein politisches Interesse hatten, in ihm die Ueberzeugung erweckt haben mögen, daß die Concentration aller öffentlichen Gewalt in den Willen Einer Person wünschenswerth sei. Hierzu kam seine allgemeine Hinneigung zur mechanischen Ansicht überhaupt, die mit seinem Materialismus auf's Genaueste zusammenhing. Nach Hobbes ist nur dasjenige Gegenstand der Philosophie, was einer Zusammensetzung und Auflösung fähig ist; die Philosophie selber ist die durch richtiges Denken (Rechnen, d. i. Verbinden und Trennen) erworbene Kenntniß der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen. Demnach ist von der Philosophie ausgeschlossen jede Wissenschaft, welche auf göttliche Inspiration und Offenbarung sich gründet, ferner die natürliche und politische Geschichte, weil sie sich auf Erfahrung und Auctorität, nicht auf das Denken stützen; endlich nicht nur jede falsche, sondern auch jede nicht wohl begründete Lehre, wie die Astrologie, und die Lehre von der Verehrung Gottes, welche auf der Auctorität der Kirche beruht. Da es also die Philosophie nur mit Körpern zu thun hat, diese sich aber theilen in natürliche, welche von der Natur zusammengesetzt sind, und in politische, welche durch den Willen, durch Uebereinkunft und Verträge der Menschen gebildet werden, so entstehen zwei Theile der Philosophie, philosophia naturalis und philosophia civilis. Nach dem praktischen Theile seines Systems haben die Menschen von Natur zwei Hauptneigungen oder Leidenschaften: Ehrbegierde und Eigennutz; es ist ein Krieg Aller gegen Alle (homo homini lupus). Durch diesen unaufhörlichen Krieg müßte das menschliche Geschlecht unausbleiblich zerstört werden; aber wegen der gegenseitigen Furcht, in der sie derselbe erhielt, haben sie sich in gesellschaftliche Verbindungen begeben. Da jedoch bloß natürliche Vernunftgesetze nicht hinlänglich sind, den Frieden zu erhalten, so muß man auf ein anderes Mittel bedacht sein, und dieß kann nur darin bestehen, daß in einer zahlreichen Gesellschaft von Menschen, zur gemeinschaftlichen Vertheidigung vereinigt, jeder seinen Willen dem Willen Eines oder dem Willen eines Ausschusses schlechthin unterwirft. Eine solche Union ist der Staat, die bürgerliche Gesellschaft oder die bürgerliche Person; dasjenige Individuum oder Concilium aber, dessen Willen die Einzelnen sich unterworfen haben, hat die höchste Gewalt, die höchste Herrschaft oder das Dominium, und die Einzelnen sind die Unterthanen. Zu den Attributen der höchsten Gewalt rechnet Hobbes die Strafgewalt, das Recht des Krieges, das Recht, zu beurtheilen, wann diese Gewalten ausgeübt werden sollen, das Recht, die obrigkeitlichen Personen und öffentlichen Diener zu ernennen, endlich das Recht, den moralischen und religiösen Lehrbegriff zu bestimmen. Der Inhaber der höchsten Staatsgewalt kann Alles ungestraft thun und ist durch die Gesetze des Staates nicht gebunden; ihm gegenüber hat kein Unterthan ein Eigenthum; er ist im Staate, was die Seele im Menschen ist. Die höchste Staatsgewalt kann rechtmäßiger Weise durch die Uebereinstimmung derjenigen nicht aufgelöst werden, durch deren Verträge sie gestiftet worden ist. Die absolute Monarchie ist weitaus die beste Regierungsform, und jedes Versprechen und jeder Vertrag, wodurch der Monarch seine Regierungsgewalt beschränken würde, ist in sich null und nichtig. Als aufrührerisch bezeichnet Hobbes die Meinungen, daß die Einzelnen im Staate beurtheilen dürften, was gut und bös, recht und unrecht sei, daß man mit dem Gehorsam gegen den Fürsten sündigen könne, daß der Regent den bürgerlichen Gesetzen unterworfen sei, daß die Staatsgewalt getheilt werden könne, daß die einzelnen Unterthanen ein Eigenthum hätten. Dagegen

spricht er dann freilich auch von den Pflichten derer, welche die oberste Herrschaft verwalten. Alle diese sind in dem Gesetz begriffen: Salus populi suprema lex; denn der Staat ist um des Friedens willen, der Friede ist um der Wohlfahrt willen gestiftet. — Schon aus diesem Wenigen, abgesehen davon, daß er Gott einen Körper nennt, indem außer den Körpern nichts wirklich vorhanden sei, begreift sich, warum Hobbes schon oft des Atheismus beschuldigt worden; selbst Leibniz, der sonst seinem Scharfsinne Gerechtigkeit widerfahren läßt, findet doch seinen Lehrbegriff von Gott sehr verdächtig (Essais de Théodicée, Amsterdam 1734, II, 278 sv. 285). Seine praktische Lehre fand zu seiner Zeit weit mehr Gegner als Anhänger; besonders schrieb Ralph Cudworth gegen ihn seine Kritik der atheistischen und materialistischen Systeme; auch Richard Cumberland, Rob. Sharrok, P. J. A. Feuerbach, Mendelssohn u. A. traten gegen ihn auf. Unter seinen Schriften, 42 an der Zahl, mag noch seine Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata genannt werden, die erst nach seinem Tode im J. 1688 erschien. Als Gedicht hat sie einen sehr mittelmäßigen Werth; die Geschichte selbst aber, welche darin besungen wird, enthält nicht nur eine ziemlich gereizte und parteiische Abschilderung des Ursprungs, Wachsthums und Mißbrauchs der päpstlichen Macht, sondern auch viele spöttische Ausfälle auf das Christenthum selbst. Hobbes selbst besorgte eine größere Ausgabe seiner Werke (Opera omnia philosophica, quae latine scripsit, 2 voll., Amstelod. 1668); vollständiger sind die Moral and Political Works, Lond. 1750; W. Wolesworth endlich sammelte Thomae Hobbes opera philosophica, quae latine scripsit, omnia, 5 voll., und The english Works of Th. Hobbes, 11 vols., Lond. 1839—1845. (Vgl. R. Blackburn, Th. Hobbes, Angli Malmesburiensis philosophi vita, Lond. 1681; Rüscheler, Die Staatstheorie des Th. Hobbes, Zürich 1865.) [Fritz.]

Hochkirche (High Church), gewöhnliche Bezeichnung der englisch-bischöflichen Kirche, d. i. der zur Zeit der sogen. Reformation von der katholischen Kirche abgefallenen Denomination, welche in England und Irland den Rang einer Staatskirche erhielt, aber eine Kirchengemeinschaft mit den protestantischen Bekenntnissen des Festlandes meidet. High Church hat übrigens in England einen ganz andern Begriff, als wir damit verbinden. Es ist nicht der technische Ausdruck zur Bezeichnung der anglicanischen Kirche, sondern zeigt nur eine Partei oder Richtung in derselben an, welche an deren Principien streng festhält und sie in ihrer ganzen Schärfe geltend macht. Die eigentliche officielle Bezeichnung ist, da die englische und die irische Kirche gesetzlich zusammengehören: the United Church of England and Ireland, oder häufiger: the Established Church, die etablirte oder durch Staatsgesetz gegründete Kirche. Eben weil nur diese Kirche und keine andere von Staatswegen anerkannt ist, heißt sie auch „die englische Staatskirche"; sie führt auch den Namen „englisch-bischöfliche" oder „Episcopal-Kirche", weil die Bischöfe in ihr beibehalten sind, und dieses Institut den Angelpunkt der englischen Kirchenverfassung bildet.

I. Entstehung und Fortentwicklung. Wenn in irgend einem Lande der Trennung von der katholischen Kirche unlautere Motive zu Grunde lagen, so war dieß in England der Fall. Die kirchliche Revolution ging hier weder von Forschungen im Gebiete der theologischen Gelehrsamkeit, noch von einer Sehnsucht des Volkes nach Veränderungen der kirchlichen Zustände aus; sie ist einzig nur das Kind des Hasses und der Mißgunst, eine rohe Leidenschaft hat sie gezeugt. Der Urheber derselben ist bekanntlich Heinrich VIII. (s. d. Art.); wie dieser aus einem höchst unsittlichen Beweggrunde die Trennung begonnen, wie diese dann durch List und Gewalt und durch eine Grausamkeit, welche diejenige der ersten Christenverfolgungen unter den heidnischen Kaisern fast überbietet, fortgeführt und vollendet wurde, ist bereits im Art. England geschildert. Zum bessern Verständniß wollen wir hier nur noch die gesetzlichen Einrichtungen darlegen, welche Heinrich VIII. vorfand und deren er sich bediente, um seinen Gewalthandlungen gegen die katholische Kirche und deren Bekenner einen gesetzlichen Anstrich zu geben. Diese Einrichtungen waren auf Seiten der Kirche die sogen. Convocation, auf Seiten des Staates neben dem Parlamente das angebliche Recht des Praemunire in Bezug auf die Kirche und deren Diener.

Nach der alten, vor der Reformation schon längst bestehenden Verfassung besaß England, wie gewissermaßen noch heute, eine doppelte ständische Vertretung, eine weltliche und eine geistliche. Wie der Adel und die Gemeinen das Ober- und das Unterhaus des Parlaments beschickten, so hatte auch der Clerus Englands seine Repräsentanten, deren Generalversammlung mit dem Namen „Convocation" bezeichnet wurde. Und zwar gab es, entsprechend den zwei Kirchenprovinzen, in welche England von Alters her eingetheilt war, zwei Provinzial-Convocationen, die von Canterbury und die von York. Beide vereinigten sich häufig zu einer National-Convocation. Die Convocation der kleinen Kirchenprovinz York bestand aus dem Erzbischof als Vorsitzendem, aus den vier Suffraganbischöfen, den Aebten der Klöster dieser Provinz, sowie aus je drei Abgeordneten eines jeden der drei Archidiaconate, in welche die Provinz eingetheilt war. Die Convocation der ausgedehnten Provinz Canterbury stellte auch insofern ein Bild des Parlaments dar, als sie in zwei Häuser, in ein Ober- und ein Unterhaus, zerfiel, während die von York nur aus Einem Hause bestand. Im Oberhause der Convocation von Canterbury saßen der Erzbischof als Vorsitzender, seine 16 (heute 21) Suffraganbischöfe, sowie die Aebte und Priore der Klöster seiner Provinz; im Unterhause je der Decan und

ein Abgeordneter eines jeden Domcapitels, zwei bis drei Archidiacone und zwei Abgeordnete der Pfarrgeistlichkeit eines jeden bischöflichen Sprengels. Jedes der beiden Häuser wählte einen Procurator, und die von der königlichen Commission benannten Berathungsgegenstände wurden zuerst dem Oberhause unterbreitet, dann dem Unterhause mitgetheilt. So oft der König das Parlament berief, berief er auch die Convocation; nur auf königlichen Befehl konnte sie sich versammeln, und vom Könige mußten auch ihre Beschlüsse die Sanction erhalten. Diese Convocation übte das Recht aus, der Krone Abgaben von den geistlichen Gütern zu verwilligen, Canones abzufassen und der Ketzerei verdächtige Personen und Bücher zu prüfen; sie bildete namentlich auch den höchsten geistlichen Gerichtshof, unter dem die übrigen kirchlichen Gerichte standen. Von ihren Aussprüchen konnte man nur an den Papst appelliren. Die Richtschnur für ihre Beschlüsse bildeten außer verschiedenen, von unvordenklichen Zeiten hergebrachten Gewohnheiten in erster Linie die Canones der allgemeinen Concilien, dann die Decrete und Constitutionen der englischen Synoden. Letztere galten indeß nach der Reformation nur insoweit, als sie den Landesgesetzen oder den königlichen Hoheitsrechten nicht zuwiderliefen. Dafür kamen alsdann noch weitere Canones hinzu, namentlich diejenigen, welche im ersten Jahre Jacobs I. erlassen und von ihm bestätigt worden waren, endlich auch einige Statuten, welche das Parlament in Kirchensachen aufgestellt hatte. Reichte alles dieses nicht zu, so fand das bürgerliche, namentlich das römische Recht Anwendung.

Was das Recht des Praemunire betrifft, so hatten die englischen Könige zu verschiedenen Zeiten, gleich den byzantinischen Kaisern (s. d. Art. Byzantinismus) und auch anderen europäischen Fürsten seit dem 15. Jahrhundert (s. d. Art. Jura circa sacra), die Sucht, zur Ausdehnung ihrer Gewalt sich auch Rechte über die Kirche beizulegen und in deren Gerechtsame Eingriffe zu machen. Um dergleichen willen hatte schon ein Anselm von Canterbury (s. d. Art.) die heftigsten Kämpfe und Verfolgungen zu bestehen und ein Thomas Becket (s. d. Art.) den Martyrtod zu erdulden. Der Complex dieser Anmaßungen hieß in England das Statute of Praemunire, ein verdorbener lateinischer Ausdruck statt praemonere. Glaubte nämlich der König seine Machtbefugnisse durch einen Geistlichen beeinträchtigt, so erließ er an dessen geistlichen Vorgesetzten ein Schreiben, das mit den Worten begann: Praemunire facias N. N. etc., d. h. laß N. N. gewarnt sein, daß er erscheine, um sich wegen des ihm zur Last gelegten Vergehens zu verantworten. Schwere Strafen waren die Folgen des Praemunire; wer desselben schuldig erklärt wurde, verlor sein Vermögen und konnte in das Gefängniß geworfen werden, solange es dem König gefiel (during King's pleasure).

Um nun die Convocation wie das Parlament seinem Willen dienstbar zu machen, corrumpirte Heinrich VIII. beide. Durch das Recht des Praemunire schüchterte er die schwächeren Bischöfe und Geistlichen ein, während er die standhafteren entfernte und an ihre Stelle gefügige Creaturen setzte. Das Parlament aber gewann er durch Verschleuderung der Kloster- und anderer Kirchengüter an die einflußreicheren Mitglieder desselben, besonders die adeligen. Seine Hauptwerkzeuge waren Thomas Cranmer (s. d. Art.), der erste reformirte Erzbischof von Canterbury, unter dessen Leitung und Mitwirkung die symbolischen Bücher der neuen Kirche verfaßt wurden, und Thomas Cromwell (s. d. Art.), Minister des Königs, welcher die kirchliche Regierungsform zu schaffen und im Parlamente durchzuführen hatte, beide wo möglich moralisch noch schlechter, als der König selbst. Der Grundstein zu der neuen Kirche wurde im J. 1531 gelegt. Weil Papst Clemens VII. sich weigerte, die rechtmäßig geschlossene und vollzogene Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragonien aufzulösen, gab Cromwell dem König den Rath, sich selbst zum Oberhaupte der Kirche in England zu machen, wie es mehrere deutsche Fürsten in ihren Ländern gethan, und dann seine Ehescheidung aus eigener Macht durch einen von ihm delegirten Gerichtshof vornehmen zu lassen. Als das Mittel, die englische Geistlichkeit zur Anerkennung seiner Obergewalt über die Kirche zu zwingen, bezeichnete er die Anwendung des Praemunire. So wurde 1531 die Convocation zusammenberufen, und Cromwell eröffnete ihr, sie habe sich der Strafe des Praemunire schuldig gemacht, weil sie der Jurisdiction des päpstlichen Legaten Wolsey, welche derselbe ohne förmliche Genehmigung des Königs ausgeübt, Gehorsam geleistet hätte. Von dieser Mittheilung wurde die Convocation um so mehr überrascht, als sie wegen des früher stets guten Einvernehmens zwischen dem Legaten und dem König nie an diesen vorgeblichen Mangel gedacht hatte. Sie glaubte den König dadurch beschwichtigen zu können, daß sie ihm ein freiwilliges Geschenk von 100 000 Pfd. St. aus den Kirchengütern für seine eifrige Vertheidigung der katholischen Kirche gegen Luther anbieten ließ. Cromwell nahm dieses an, jedoch unter der Bedingung, daß sie, um die verlorene Gnade des Königs wieder zu erlangen, auch die Obergewalt des Königs über die Kirche anerkenne. Nach langer Berathung verstand sich die Convocation dazu mit der von Warham, dem letzten katholischen Erzbischof von Canterbury (gest. 1533), vorgeschlagenen Clausel: „soweit es das Gesetz Christi erlaube". Hierdurch war zwar die Anerkennung wieder aufgehoben, aber Cromwell begnügte sich vorläufig doch damit, weil er unter Beziehung darauf im folgenden Jahre (1532) das Parlament einen Schritt weiter zu bringen hoffte. Diese Hoffnung wurde auch nicht getäuscht, denn dasselbe nahm eine Bill an, wonach statt der Annaten (s. d. Art.) in

Zukunft nur fünf Procent vom erstjährigen Einkommen eines neubesetzten Bisthums an den Papst entrichtet werden sollten. Würde der Papst deßhalb die Bestätigung eines Bischofs verweigern, so sollte der König ermächtigt sein, den erwählten Bischof durch ein einfaches Mandat einzusetzen. Endlich sollten alle Interdicte und geistlichen Censuren des Papstes in England nichts gelten. Diese Gewaltmaßregeln erregten große Unzufriedenheit. Viele Geistliche, namentlich aus dem Ordensstande, sprachen sich freimüthig dagegen aus, so daß mehrere Mönche vor den königlichen Rath zur Verantwortung und Bestrafung gezogen wurden. Cromwell sprach hier unter Anderm zu ihnen: „Ihr verdientet in Säcke genäht und in die Themse geworfen zu werden." Von einem derselben, Namens Elstow, mußte er aber die glaubensmuthigen Worte als Antwort hören: „Drohe dergleichen Strafen den Hofschranzen, welche sich, wie du, in Purpur kleiden, köstlich speisen und ihr Vertrauen auf die Welt setzen; Leute wie wir fürchten den Tod nicht. Gottlob, wir wissen, daß der Weg zum Himmel sowohl zu Wasser als zu Lande geht, und wir bekümmern uns wenig darum, welchen von beiden wir einschlagen." Indessen geschah durch das Parlament schon im J. 1534 der letzte Schritt in der Losreißung der Kirche Englands von dem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche, dem römischen Papste. Es ward eine Bill angenommen, wodurch der König direct als Oberhaupt der englischen Kirche anerkannt, die fernere Annahme päpstlicher Bullen verboten, die Bezahlung von Geldern an den Papst untersagt, die Klöster dem König zur Verfügung gestellt und die Besetzung erledigter bischöflicher Stühle in Zukunft von einer königlichen Vollmacht, einem congé d'élire, abhängig gemacht wurde. Zugleich wurde die Strafe des Hochverraths für diejenigen bestimmt, welche die dem König beigelegte geistliche Suprematie über die Kirche antasten würden. Nur zwei Männer waren es, welche im Parlamente gegen diese Bill aufzutreten und zu stimmen wagten, John Fisher (s. d. Art.) und Thomas Morus (s. d. Art.); beide mußten es aber mit dem Tode büßen.

Nachdem so Cromwell seine Aufgabe bezüglich der neuen Kirchenregierungsform in der Hauptsache gelöst, kam die Reihe an Cranmer, das Nöthige in Betreff der Glaubenslehre und des Cultus der neuen Kirche durchzuführen. Cranmer war 1533, nach Warhams Tod, durch den König zum Erzbischof und Primas von England ernannt und vom Papste in Rom bestätigt worden. Letzterem hatte er auch den Eid der Treue und des canonischen Gehorsams geleistet; allein bei seiner Consecration widerrief er denselben öffentlich und war dadurch schon von dem Verbande der katholischen Kirche losgerissen. Ebenso hatte er bereits, nachdem er sacrilegischer Weise vom König die geistliche Jurisdiction angenommen, widerrechtlich die Ehe des Königs mit Katharina geschieden und der Trauung desselben mit Anna Boleyn assistirt. Durch alles dieses war er also schon ipso facto von der katholischen Kirche ab- und der Ketzerei zugefallen. Wie nun dieser Erzbischof das Dogma und die Liturgie reformiren werde, war vorauszusehen. Uebrigens hatte er hierbei dem Könige gegenüber einen schwierigern Stand als Cromwell. Der König wollte nämlich nicht so radical verfahren, wie die Protestanten des Continents; er wollte das Papstthum nicht ganz aufgehoben wissen, sondern wollte an Stelle des Papstes für sich die Obergewalt über die Kirche haben. Im Uebrigen sollten mit Rücksicht auf den Glauben und den Cultus so gut wie keine Neuerungen eingeführt werden. Daher mußte Cranmer, obgleich der Lehre Luthers zugethan, wider seinen Willen gewisse, von Luther verworfene katholische Lehren ausdrücklich als festzuhaltende hervorheben. Zu dem Ende wurde auf Befehl des Königs von ihm, in Gemeinschaft mit noch einigen Hoftheologen, eine Schrift ausgearbeitet und 1537 herausgegeben unter dem Titel „Fromme und gottselige Unterweisung eines Christenmenschen", worin die von Luther angefochtenen Lehren, wie von den sieben heiligen Sacramenten, dem Fegfeuer u. s. w., festgehalten wurden. Doch brachte es Cranmer wenigstens dahin, daß in demselben Jahre noch eine schon früher von zwei protestantisch gesinnten Theologen, Tyndal und Coverdale, gefertigte und im Auslande, in Holland und der Schweiz, gedruckte, aber in England von dem Erzbischof Warham verbotene englische Bibelübersetzung (s. d. Art. II, 765 f.) vom Könige als Kirchenversion erklärt wurde. Dieß ist sie noch jetzt, nachdem sie unter Jakob I. in manchen Stellen abgeändert worden. Dagegen wurde das Lesen derselben anfangs nur auf die Kirche beschränkt und erst später auch auf die Privathäuser ausgedehnt. Um endlich noch mehr, als in genannter „Frommen Unterweisung" geschehen war, den Schein der Festhaltung an den katholischen Glaubenslehren für sich zu haben, ließ der König 1539 von der Convocation und dem Parlamente folgende sechs, von den Protestanten angefochtene Artikel zum Reichsgesetz erheben und begab sich zu deren Vertheidigung selbst in das Oberhaus des Parlaments: 1. Der Leib und das Blut Christi ist gegenwärtig im Abendmahle unter der Gestalt, aber ohne die Substanz des Brodes und des Weines; 2. die Communion unter beiden Gestalten ist unnöthig; 3. die Priester dürfen nicht heiraten; 4. die Keuschheitsgelübde sind gültig; 5. die stille Messe ist beizubehalten; 6. die Ohrenbeicht ist nöthig zur Seligkeit. Die Bestreitung des ersten Artikels sollte mit dem Tode, die Verachtung der übrigen als schweres Verbrechen bestraft werden. Die Durchführung dieses Gesetzes im Parlamente hatte Cromwell übernommen. Dasselbe wurde von den protestantisch Gesinnten wegen der beigefügten Strafen „das blutige Statut", auch „die Peitsche mit den sechs Riemen" ge-

nannt. So weit gedieh die Reformation unter Heinrich VIII., unter dem sie sich wesentlich auf den Bruch mit Rom beschränkte. England blieb vorderhand noch, selbst in der Glaubenslehre, das Dogma vom Primat des Papstes ausgenommen, fast ganz katholisch, und war noch weit entfernt von der Lehre Luthers und Calvins. Heinrich starb 1547.

Unter seinem minderjährigen Sohne Eduard VI. (1547—1553), der noch vor seiner Volljährigkeit starb, wurde die Neuerung weiter geführt, und zwar, mit Ausnahme des Episcopats und des Supremats des Königs, theils im lutherischen, theils im calvinischen Sinne. Durch die protestantisch gesinnten Vormünder des Königs wurde unter dem Protectorate Somersets die Abänderung auch der Glaubenslehre und des Cultus mit der größten Eilfertigkeit betrieben und durch symbolische Bücher gesetzlich festgestellt. Theils mit Einstimmung des Parlaments und der Convocation, theils ohne dieselbe durch den königlichen Rath allein wurden zuerst nach und nach alle in der „Frommen Unterweisung" noch beibehaltenen katholischen Lehren von den sieben Sacramenten, dem Fegfeuer u. s. w., sowie die sechs Artikel wieder abgeschafft; dagegen wurde die Priesterehe und der Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten eingeführt, und von dem königlichen Rathe dem Erzbischof Cranmer sogleich aufgegeben, in Gemeinschaft mit Commissionen von Bischöfen und Theologen eine Gottesdienstordnung in englischer Sprache, ein Glaubensbekenntniß, einen Katechismus, ein Homilienbuch und ein Kirchengesetzbuch zu verfassen. Die Gottesdienstordnung wurde gegen das Ende des Jahres 1548 vollendet unter dem Titel: The Book of Common Prayer and administration of the Sacraments and other rites and ceremonies of the Church after the use of the Church of England (s. d. Art. Common Prayer-book). Sie wurde 1549 vom Parlamente angenommen als Norm des Gottesdienstes in der englischen Kirche, mit Abschaffung jedes andern. Die Einführung derselben von Pfingsten 1549 an wurde dem ganzen Lande aufgelegt, und für die etwa widerspänstigen Geistlichen wurden harte Strafen angesetzt. Dasselbe Parlament verlangte nun auch, daß eine Weiheordnung für die Bischöfe, Priester und Diaconen der neuen Kirche auf Befehl des Königs entworfen werde. Auch diese wurde sofort verfaßt und, nachdem sie vom Parlamente genehmigt worden, im J. 1550 eingeführt. Das Glaubensbekenntniß wurde 1552 vollendet. Die 42 Artikel desselben wurden, vom königlichen Rathe genehmigt und vom König sanctionirt, bloß noch unterschrieben von den Kirchenvögten, öffentlichen Lehrern und Geistlichen, aber ohne Genehmigung der Convocation und des Parlaments, denen sie gar nicht vorgelegt wurden. Der Katechismus wurde von Cranmer allein ausgearbeitet und erschien 1548 unter dem Titel „Katechismus zum besondern Nutzen und zur Belehrung von Kindern und jungen Leuten". Das Homilienbuch (erster Theil) war zu allererst, noch im J. 1547, vollendet und vom königlichen Rathe mit der Weisung an die Geistlichen genehmigt worden, daraus statt einer eigenen Predigt an jedem Sonn- und Feiertage die darauf bezügliche Homilie von der Kanzel herab dem Volke vorzulesen. Das Kirchengesetzbuch endlich wurde zu Anfang des Jahres 1553 vollendet unter dem Titel Reformatio legum ecclesiasticarum; es konnte aber wegen des bald erfolgten Todes des Königs die königliche Sanction nicht mehr erhalten und ist daher nie zur Geltung gekommen.

Die mit Einführung der genannten symbolischen Bücher unter Eduard VI. vollständig durchgeführte Neuerung erlitt unter seiner Nachfolgerin, Maria der Katholischen (1553—1558), für kurze Zeit eine Unterbrechung. Unterstützt von ihrem Vetter, dem Cardinal Reginald Pole (s. d. Art.), schaffte diese Alles wieder ab und stellte die katholische Religion und Kirche in England wieder her. Allein bei dem neuen Thronwechsel gelangte die Neuerung zur bleibenden Herrschaft. Elisabeth (1558—1603) hatte nichts Eiligeres zu thun, als abermals die katholische Religion und Kirche abzuschaffen und die reformirte des Königs Eduard wieder herzustellen. Weil die Convocation, noch von Maria her aus guten Katholiken bestehend, alle Maßregeln Elisabeths verwarf, wurden zwei Bischöfe davon in den Kerker geworfen, die übrigen abgesetzt und der Reformation geneigte Männer auf die Bischofsstühle erhoben. Von den Anglicanern wird die kühne Behauptung aufgestellt, durch Elisabeth seien damals „die wahren Nachfolger der Apostel in der englischen Kirche wieder in ihre Rechte eingesetzt" worden. Allein nachweisbar ist nicht ein einziger Bischof in ein Bisthum eingesetzt worden, dessen er beraubt worden war, und der auf obige Behauptung gegründete Anspruch auf die Rechte und Privilegien apostolischer Nachfolge der anglicanischen Bischöfe ist, wie Card. Wiseman (Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Regensb. 1854, II. 156 ff.) nachweist, hinfällig. Denn durch königliche Ernennung auf vacante Sitze folgten der Erzbischof von Canterbury, die Bischöfe von Salisbury, Norwich, Chichester, Gloucester, Bristol, Bangor, Hereford. Durch Vertreibung von Bischöfen, welche in friedlichem und gesetzlichem Besitz gewesen, folgten, indem sie die Sitze, zu welchen sie durch dieselbe Privatauctorität der Königin befördert wurden, nie inne gehabt hatten: der Erzbischof von York, die Bischöfe von London, Winchester, Ely, Lincoln, Lichfield und Coventry, Bath und Wells, Exeter, Worcester, Rochester, St. David, St. Asaph, Durham, Peterborough, Carlisle, Chester. Auf dem Sitze, den er einnahm, blieb nur Einer, der Bischof von Llandaff. Da auf diese Weise die Convocation aus ganz neuen Mitgliedern bestand, kann es nicht auffallen, daß sie im Jahre 1562 die 42 Artikel Eduards annahm. Indeß wurde durch diese Convocation nach dem Willen

der Königin, „um die Meinungsverschiedenheit zu vermeiden" (for the avoiding of diversities of opinions), von diesen Artikeln Einiges weggelassen, Anderes geändert und dieselben auf 39 reducirt, wie sie heute noch in Geltung sind. In der neuen Fassung wurden die Artikel auch von dem zu gleicher Zeit versammelten Parlament gutgeheißen und sofort von der Königin als Glaubensnorm der englischen Kirche sanctionirt. Um die allgemeine Annahme derselben, sowie der Gottesdienstordnung oder des Prayer Book zu erzwingen, wurde von dem Parlamente 1563 die Uniformitätsacte erlassen, und alle mit schweren Strafen belegt, welche jene nicht annehmen würden. Die Dublin Review bemerkte deßhalb einmal, daß man die 39 Artikel, ihrer Wirkung nach zu urtheilen, die quadraginta una minus nennen könnte, von welchen der hl. Paulus 2 Cor. 11, 24 spricht. Zugleich wurde zur Ueberwachung der allgemeinen Annahme eine Commission niedergesetzt, welche die Widersetzlichen vor ihr Gericht zu ziehen und zu bestrafen hatte. Ueber dieses Ketzergericht und seine Grausamkeit vgl. d. Art. Elisabeth IV, 394 f. — Unter den unmittelbaren Nachfolgern Elisabeths, den schottischen Stuarts, verschaffte das Band, welches nunmehr das bischöfliche, halb katholische England mit dem republikanisch-calvinistischen Nachbarreiche verknüpfte, den Lehren kirchlicher und politischer Freiheit, welche in Schottland gesiegt, auch in England ungehinderten Umlauf. Diesen Lehren gegenüber wurden aber gerade die nächsten Könige durch die geistliche Suprematie, durch die Vereinigung geistlicher und weltlicher Allgewalt, in eine falsche und unhaltbare Stellung hineingetrieben. Sie luden den ganzen Haß der kirchlichen und politischen Revolutionäre auf sich, ohne daß die Suprematie ihnen Mittel des Widerstandes gewährte, welche standhaftes Verharren bei der alten Kirche, an der das Volk noch immer hing, dargeboten hätte. Zwischen den Katholiken und Dissenters hin und her schwankend, wurden diese Könige von den ersteren als Abtrünnige angesehen und im Stiche gelassen, von den letzteren als Tyrannen bekämpft und zuletzt niedergeschmettert. Jacob I., ein halber Theolog und Schriftsteller, wie Heinrich VIII., hatte zwar im ersten Jahre seiner Regierung als echten Anglicaner sich bewiesen. Auf seinen Befehl wurde eine Sammlung kirchlicher Gesetze veranstaltet, welche den Rang eines öffentlichen Symbols der anglicanischen Kirche erhielt. Diese Sammlung, Book of Canons, wurde 1603 durch die Convocation feierlich angenommen. Allein er verdarb zuletzt sich und seinem Sohne und Nachfolger, Karl I., das Spiel gänzlich, namentlich dadurch, daß er für denselben eine katholische (spanische) Gemahlin wählte, die er nicht einmal erhielt. Gerade dieß entschied Karls I. Geschicke. Die furchtbare, eben im Entstehen begriffene Partei der englischen „Rundköpfe" haßte ihn wegen seiner katholisirenden Richtung, und der englische Calvinismus, der bisher auf die Kanzeln sich beschränkt, oder in geheimen, weil verbotenen Zusammenkünften kirchlicher Unzufriedener sein Wesen getrieben hatte, erhob überall das Banner durchgreifender politischer Aenderungen. Zugleich begannen sich damals die kirchlichen und politischen Parteien zu verschmelzen. Wie nämlich alle Versuche, das Königthum zu beschränken und dem Volke neue Rechte zu verschaffen, von solchen ausgingen, welche auf kirchlichem Gebiete der Reformation, dem Calvinismus, den Grundsätzen der Dissenters, der Presbyterianer, Puritaner, Independenten huldigten, so wandten diejenigen, welche das Königthum und die Vorrechte der höheren Klassen aufrecht erhalten wollten, ihre Neigungen der alten Kirche zu; die Namen, welche bisher kirchliche Meinungen bezeichnet hatten, erhielten nun politische Bedeutung. Auf Seiten des Königs standen der höhere Adel, die Bischöfe, viele andere Mitglieder des Clerus; um die Fahne der kirchlich-politischen Neuerung schaarte sich der Bürgerstand, ein guter Theil des niedern Adels. So mußte Karl I. unterliegen und endete auf dem Blutgerüst (1649). England verwandelte sich in eine Republik, welche das anglicanische Episcopat, die königliche Suprematie, das Prayer Book, die 39 Artikel, die Weiheordnung, das Homilienbuch und die Sammlung kirchlicher Gesetze abschaffte. Nach der kurzen Regierung der siegreichen „Rundköpfe" wurde unter den Söhnen Karls I., Karl und Jacob, das Episcopat sammt allem wieder aufgerichtet, aber weil man nicht mit Unrecht vermuthete, daß unter ihnen England wieder katholisch gemacht werden wolle, ward die schon zu Karls I. Zeit begonnene Verschmelzung der kirchlichen und politischen Parteien vollendet. Daß damals die Parteinamen „Tory" und „Whig" aufkamen, war einzig nur der natürliche Ausdruck der erwähnten Verschmelzung. Mit „Tory" bezeichnete man diejenigen, welche in politischer Beziehung unbeschränkte Gewalt der Krone, in kirchlicher Hinsicht den Sieg der katholischen Kirche erstrebten; „Whigs" hießen diejenigen, welche den Sieg der kirchlichen Reform und zugleich der Krone gegenüber die Rechte des Volkes und des Parlamentes gesichert wissen wollten. Jene Verschmelzung warf jedoch in den Schoß des anglicanischen Clerus auch ein Element der Entzweiung und schuf für die bischöfliche Kirche Englands den neuen Namen High Church, der bis auf den heutigen Tag, wenn gleich jetzt mit anderem Sinne, geblieben ist. Nicht alle Mitglieder der höhern Geistlichkeit, nicht einmal sämmtliche Bischöfe begünstigten die kirchlichen und politischen Pläne des Hofes. Viele, und darunter gelehrte und angesehene Männer, wünschten, daß man in billigen Dingen den Forderungen der Dissenters Rechnung trage und der Gewalt des Königthums gewisse Grenzen stecke. Die Universität Cambridge war der Mittelpunkt dieser Partei; ihre Anhänger nannte man Low Church (niedere Kirche), später auch Latitudinarier. Im Gegensatze wider dieselben bezeichnete man die bischöflichen Verbündeten des Hofes,

welche um den Preis, daß das Anstürmen der Dissenters gegen Kirche und Krone gewaltsam niedergeschmettert und daß Reichthum und Macht des Episcopats aufrecht erhalten werde, sich mit den Stuarts dem Stuhle Petri zu unterwerfen bereit waren, mit dem Namen High Church. Heute versteht man darunter diejenige Partei der etablirten Staatskirche, welche streng an der Verfassung, der Lehre, dem Cultus dieser Kirche hält und weder von einer Abänderung derselben noch von einer Annäherung an die Dissenters oder gemeinschaftlichen Thätigkeit mit denselben zu bestimmten religiösen oder politischen Zwecken etwas wissen will. Sie heißt die hochkirchliche wohl deßhalb, weil, wie früher, die hohe Aristokratie und die hohe Geistlichkeit in der Regel dazu gehört. Ihr gegenüber steht die „evangelische Partei" (Evangelical Church), welche der frühern, niedern Kirche entspricht. Diese Partei hält nicht so fest an der Verfassung, den Grundsätzen, der Lehre und den Formen der etablirten Kirche, sondern will ein loseres Band zwischen ihr und dem Staate, mitunter sogar Trennung von demselben, will die Bischöfe nicht von der Regierung ernannt, sondern von der niederen Geistlichkeit gewählt, will die Erzbischöfe, Decane der Capitel und Archidiaconen abgeschafft und will in eine einläßlichere Beziehung zu den Dissenters treten. Ehe jedoch die heutige Zerrissenheit der anglicanischen Kirche genauer dargelegt werden kann, muß zuvor die Verfassung, die Lehre und der Cultus derselben beschrieben werden; doch gehört schon hierher die Bemerkung, daß für die ganze Folgezeit auch dem Katholicismus in England nichts so sehr geschadet hat, als gerade der enge politische Bund, den die früheren Hochkirchlichen mit dem Hofe und der Aristokratie schlossen, und der sie verleitete, als die Summe christlicher Pflichten unbedingte willenlose Hingabe an die Befehle der Könige zu predigen. Unter dem „Papismus", welcher seit Karl II. den Häuptern der Hochkirche Schuld gegeben ward, verstand der gemeine Mann in England und versteht größtentheils heute noch ein System, welches das Volk für nichts achtet, dasselbe durch Steuern erdrücken, nur für das Wohlleben des Hofes, der Bischöfe und der Großen sorgen, die Köpfe verfinstern, die Gewissen in unerträgliche Bande schlagen, den Menschen erniedrigen will, während doch die Geschichte der christlichen Kirche tausendfältig zeigt, daß der Katholicismus von Allem das Gegentheil erstrebt, die Nationen zum Genusse vernünftiger Freiheit herangezogen, die Willkür der Könige beschränkt hat. Aus der Geschichte der englischen Kirche selbst könnte man dafür der Beispiele genug anführen.

II. Verfassung. Die Reichsgesetze aus der Zeit Heinrichs VIII., Eduards VI. und Elisabeths, welche die Suprematie über die anglicanische Kirche als ein unveräußerliches Königsrecht erklären, bestehen noch in voller Kraft. Diesen nach ist das jeweilige Oberhaupt des Staates, selbst wenn es, wie gegenwärtig wieder, eine Frau ist, im Besitz der obersten kirchlichen Gewalt, ist oberster Bischof, oder, wenn man so sagen will, protestantischer Papst der Landeskirche. Denn bei ihm ist die oberste Gewalt über die Kirche nicht bloß nominell, sondern reell; der König ist völlig an die Stelle des Papstes getreten, betrachtet sich als Stellvertreter Gottes und vermag alles anzuordnen, was weder der heiligen Schrift noch den Gesetzen und Gewohnheiten des Reiches widerstreitet. Der König übt jedoch in eigener Person keine geistlichen Functionen aus, vielmehr untersagen ihm dieß ausdrücklich die 39 Artikel. Dagegen beruht die Ausübung der geistlichen Functionen ganz auf seiner Auctorität; die Gewalt der Bischöfe ist nur ein Ausfluß der königlichen. Um so größer ist die Gewalt des Königs in nicht geistlicher Beziehung, namentlich seit die Convocation der Bischöfe zu einem reinen Schattenbild herabgesunken. Ihm steht das oberste Patronat (Paramount) zu, wodurch die Verleihung aller Kirchenämter an ihn devolvirt, dann das Recht auf Erhebung der Annaten bei Erledigung der Kirchenpfründen und des Zehnten von den Beneficien; auch bezieht er die Einkünfte der erledigten Bisthümer. Deßgleichen kommt ihm in Ansehung der Beneficien das Erections-, Unions- und Suppressionsrecht zu, ferner nimmt er Appellationen an, ertheilt Dispensationen, gibt die Erlaubniß zur Vornahme der Bischofswahlen oder ernennt selbst zu den erledigten Sitzen, ertheilt den geschehenen Bischofswahlen die Bestätigung und kann letztere auch den Erzbischöfen übertragen. Ueberhaupt übt er alle Rechte des kirchlichen Primats aus; neben dem Parlamente hat er selbst das Gesetzgebungsrecht in der Kirche. Alle diese Rechte übt er aus durch seine Minister und daneben seit 1833 durch den Geheimen Rath (Privy Council). Letzterer wurde vom Parlamente als oberster Appellationshof in kirchlichen Streitfragen, sei es der Lehre, sei es der Disciplin, eingesetzt und besteht ganz oder überwiegend aus Laien, welche zum Theil nicht einmal Mitglieder der bischöflichen Kirche sind; gewöhnlich werden nur drei Bischöfe zugezogen (vgl. L. Dewis, Notes on the nature and extent of the Royal Supremacy etc., Lond. 1847). Seit 1874 besteht daneben auch noch ein eigener Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten der anglicanischen Kirche als höheres Tribunal. Bei aller Vollgewalt ist der König indeß, wie Döllinger mit Recht (Kirche und Kirchen 210) sagt, in einer Beziehung wieder die unfreieste Person seines Reiches. Würde er nämlich in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle treten, katholisch werden, oder nur eine katholische Gemahlin nehmen, so träfe ihn sofort die Absetzung vom Throne. Nach dem Statut vom Jahre 1689 würde die Nation in diesem Falle von Eid und Pflicht der Treue gelöst sein (the people are in such case absolved from their allegiance). Zudem muß er, als religiöses Haupt nicht bloß der englischen, sondern auch der schottischen Staatskirche, abwechselnd zwei Religionen bekennen, die sich gegenseitig bekämpfen. Die

gegenwärtige Königin pflegt daher im Winter englisch-bischöflich und im Sommer schottisch-presbyterianisch zu sein. — Die Suprematie des Staatsoberhaupts äußert sich am auffälligsten bei den Bischofswahlen. Die Bischöfe werden zwar scheinbar, wie in den altkatholischen Zeiten, von den Domcapiteln gewählt, thatsächlich aber vom König, beziehungsweise von den Ministern ernannt. Ist nämlich ein Bischofssitz durch den Tod des bisherigen Inhabers oder sonst erledigt, so tritt sofort das betreffende Capitel zusammen, und es erscheint von Seiten der Krone ein Mandat, welches die Erlaubniß zum Wählen (congé d'élire) enthält. Aber das alles ist nur Schein, denn zugleich mit letzterem Schreiben läuft ein zweites ein, in welchem der König die Person benennt, die gewählt werden muß. Würde das Capitel, was jedoch nie geschieht, nicht binnen zwölf Tagen zur Wahl schreiten, so stünde dem Könige das Recht zu, den Nachfolger einfach durch offenes Schreiben (by letter patent) zu ernennen; würde gar das Capitel, was noch viel weniger geschieht, einen Andern als den vom König benannten wählen, so verfiele es der Strafe des Praemunire, und der König könnte sofort die Einkünfte des erledigten Stuhles einziehen. Ist der Neuerwählte ein bloßer Bischof, so ergeht meistens an den betreffenden Erzbischof in gleicher Form ein königliches Mandat, denselben zu bestätigen und dann zu weihen. Handelt es sich um die Einsetzung eines Erzbischofs (ein solcher wird in der Regel von einem Bisthum aus promovirt), so erhält der zweite Erzbischof des Landes den königlichen Auftrag, im Verein mit zwei oder vier Suffraganen den Ernannten einzuführen. Ehe der Erzbischof den neugewählten Bischof bestätigt, erläßt er eine öffentliche Bekanntmachung des Inhalts, daß jedermann seine etwaigen Einwendungen gegen die Wahl erheben möge. Nach dieser leeren Formalität findet die Einweihung des Neugewählten an einem Sonntage zum Schlusse des gewöhnlichen Morgengottesdienstes statt. Die Lectionen dabei sind als Epistel entweder 1 Tim. 3, 1—8 oder Apg. 20, 17—26; als Evangelium entweder Joh. 5, 19—24, oder 21, 15—18, oder Matth. 28, 18—20. Zuerst richtet der Erzbischof einige Fragen an den Gewählten, wie sie auch bei der Einweihung der niederen Geistlichen gewöhnlich sind (s. unten); dann legt er mit den anwesenden Bischöfen dem Gewählten die Hände auf das Haupt und spricht: „Nimm hin den heiligen Geist zum Amte eines Bischofs, welches dir nunmehr durch Auflegung unserer Hände anvertraut ist im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen. Gedenke daran, daß du die Gnadengabe erweckest, welche dir verliehen ist durch Auflegung unserer Hände, denn Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, sondern der Kraft, der Liebe und der Zucht." Hierauf überreicht der Erzbischof dem Geweihten eine Bibel mit den Worten: „Sei eifrig im Lesen, im Ermahnen, im Lehren. Denke reiflich über das nach, was in diesem Buche enthalten. Beweise Treue und Fleiß, auf daß du zunehmest, und dein Wachsthum kund werde allen Menschen. Habe Acht auf dich selbst und die Lehre, und richte dein Leben nach derselben ein. Wenn du solches thust, wirst du dich selbst sammt denen, die dich hören, selig machen. Sei ein Hirte der Heerde Christi und kein Wolf, weide dieselbe und verschlinge sie nicht. Hilf auf den Schwachen, heile die Kranken, verbinde die Verwundeten, führe zurück die Verirrten, suche die Verlorenen. Sei barmherzig, aber ohne sträfliche Nachsicht, bewahre die Zucht, aber so, daß du nicht der Milde vergissest, damit, wenn der Erzhirte kommt, du die unverwelkliche Krone der Ehren empfangest durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." Seinerseits leistet der Geweihte dem Erzbischof den canonischen Gehorsam. Einige Tage nach der Einweihung findet die Inthronisation des neuen Bischofs in der betreffenden Cathedralkirche statt. Gewöhnlich an einem Wochentage, nach Verlesung der Liturgie, führt der Dechant des Capitels denselben auf seinen Sitz und erklärt ihn, mit Berufung auf die ihm ertheilte königliche Vollmacht, für eingeführt und inthronisirt. Noch hat der Bischof beim Könige um Bestätigung in temporalibus einzukommen und erhält nach geleistetem Lehenseid das Recht der Peerschaft. Diese Feierlichkeiten finden auch bei Einführung eines Erzbischofs oder bei Versetzung eines Bischofs statt, nur fällt die Einweihung weg. Man sieht, diese Cerimonien sind auf den Schein berechnet, als gehe die Einsetzung der Hirten von der Kirche aus; in Wahrheit jedoch verhält sich die Sache anders: die anglicanischen Bischöfe werden vom König oder den Ministern creirt und sind deren Geschöpfe. Früher pflegten die Könige auf die erledigten Stühle vorzugsweise Günstlinge oder gar Söhne vornehmer Häuser, deren Stimmen man im Parlamente brauchte, zu erheben; in neueren Zeiten, seit die öffentliche Meinung einen unwiderstehlichen Einfluß auch auf Kirchensachen ausübt, sind die Minister der Krone genöthigt, weniger auf die Unterstützung einflußreicher Familien zu sehen und würdigen Männern den Vorzug zu geben, namentlich solchen aus der evangelischen Partei, weil diese den mächtigen Dissenters und einer großen Anzahl gleichgesinnter Anglicaner aus den Mittelklassen besonders genehm sind. Dadurch wird auch eines der Hauptgebrechen der anglicanischen Verfassung bedeutend gemildert.

Erzbischöfliche Sitze gibt es zwei und Bischofssitze 29 in England selbst. Von den Zeiten Heinrichs VIII. bis zum Jahre 1833 war dieses Land in die zwei Kirchenprovinzen Canterbury und York mit 2 Erzbisthümern und 26 Bisthümern eingetheilt. Die Kirchenprovinz Canterbury umfaßte die Metropole gleiches Namens und die Suffraganbisthümer Bath und Wells, Bristol, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester, Hereford, Lichfield und Coventry, Lincoln, London, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, Salisbury, Winchester, Worchester; dazu die 4 Bisthümer im Fürstenthum Wales: St. Assaph,

Bangor, St. Davids, Llandaff. Die Kirchenprovinz York bestand aus der gleichnamigen Metropole und den 4 Suffraganstühlen Carlisle, Chester, Durham, Sodor und Man. Da seit dem 16. Jahrhundert die Hochkirche auch in Irland und zwar mit Waffengewalt eingeführt worden ist, kamen dazu auch 4 Kirchenprovinzen in Irland, nämlich Armagh, Dublin, Cashel und Tuam, mit 28 Suffraganbisthümern. Seit 1833 ist jedoch durch Parlamentsbeschlüsse eine durchgreifende Veränderung angebahnt worden, um das fühlbare Mißverhältniß zwischen den einzelnen Sprengeln zu heben, das hinsichtlich der Größe und des Einkommens, wie hinsichtlich der geographischen Lage bestand. Viele Bisthümer waren nämlich zu groß, andere zu klein, wieder andere hingen nicht zusammen. Die neue Eintheilung, die beschlossen worden, sollte indeß nicht gewaltsam durchgeführt werden; daher die Anordnung, daß es der freiwilligen Zustimmung des dermaligen Bischofs bedürfe, ehe das neue System in's Leben trete; verweigere der Bischof die Einwilligung, so müsse bis zur Erledigung des Stuhles gewartet werden. In letzterem Falle tritt dann die Aenderung unmittelbar ein. So besteht heute die Kirchenprovinz Canterbury aus der Metropole dieses Namens und folgenden 22 Suffraganstühlen: Bangor, Bath und Wells, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester und Bristol, Hereford, Lichfield, Lincoln, Llandaff, London, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, Salisbury, St. Albans (seit 1877), St. Assaph, St. Davids, Truro (seit 1877), Winchester, Worcester; die Kirchenprovinz York aber aus der gleichnamigen Metropole und 7 Suffraganbisthümern: Carlisle, Chester, Durham, Sodor und Man, Ripon (seit 1836), Manchester (seit 1847), Liverpool (seit 1880). Auch die anglicanische Kirche in Irland erhielt bei demselben Anlaß eine neue Eintheilung, indem die vier Kirchenprovinzen auf zwei reducirt wurden, nämlich auf die Kirchenprovinz Armagh mit der Metropole gleiches Namens und den 5 Suffraganstühlen Derry, Down, Kilmore, Meath, Tuam, und auf die Kirchenprovinz Dublin mit der gleichnamigen Metropole und den 5 Suffraganaten Cashel, Cloyne, Killaloe, Limerick, Ossory. Indeß ist durch das Parlament im J. 1868 die englische Staatskirche als solche in Irland abgeschafft worden. Durch die ausgedehnten Colonien, welche die Engländer seit Ausgang des 16. Jahrhunderts erwarben, trieb die anglicanische Mutterkirche zahlreiche Absenker jenseits des Oceans. Abgesehen von den Bischöfen der Episcopalkirche in den Vereinigten Staaten Nordamerika's, welche, 63 an der Zahl, sich vom Mutterlande vollständig unabhängig gemacht haben, bestehen in den Colonien folgende anglicanische Bisthümer, und zwar in Britisch Nordamerika: Montreal, Quebec, Toronto, Ontario, Huron, Neuschottland, Fredericton (Neubraunschweig), Neufoundland, Rupertsland, Britisch Columbia; in Westindien: Demarara, Jamaica, Antigua, Barbadoes, Nassau (auf den Bahama-Inseln); im Mittelmeer: Gibraltar, Malta; in Syrien: Jerusalem; in Ostindien: Calcutta, Madras, Bombay, Colombo (auf Ceylon), Labuan (auf Borneo); in China: Victoria (auf Hongkong); in Australien und Oceanien: Sidney, Vandiemensland, Goulbourne, Grafton, Auckland, Newcastle, Waiapu, Honolulu (Sandwich-Inseln); in Afrika: Capstadt, Grahamstown, Natal, St. Helena, Sierra Leone. Alle diese Colonialbischöfe werden in England geweiht und dann erst ausgesendet. Für diejenigen Colonien, welche noch keine eigenen Bischöfe haben, ist der Bischof von London Oberhirt.

Was die Rechte der Bischöfe betrifft, so sind sie im Ganzen ohnmächtig in Sachen der Lehre und der Disciplin. Die kirchlichen Befugnisse, welche den Erzbischöfen als solchen zustehen, sind zwar Inspection über Bischöfe und Clerus der ganzen Provinz; allein dieses Recht ist durch die Praxis so beschränkt, daß man jeden Bischof als selbständigen Hirten seines Sprengels betrachten kann. Seit den Zeiten des Oraniers Wilhelm kam der Fall nicht mehr vor, daß ein Metropolit mit Beiziehung seiner Suffraganen einen Gerichtstag hielt und einen Bischof absetzte. Zu den nominellen Befugnissen des Erzbischofs gehört ferner Folgendes. Wenn ein Suffragan versäumt, eine Stelle, welche er zu vergeben hat, sechs Monate nach der Erledigung zu besetzen, so devolvirt dieß Recht an den Metropoliten; weiter darf der Metropolit bei der Einführung eines neuen Bischofs irgend eine dem Sprengel des letztern angehörige Pfründe auswählen und sie auf seine Hand vergeben. Was insbesondere den Erzbischof von Canterbury betrifft, so krönt er die Könige von England und hat das Recht, Dispensationen in vielen Fällen, in welchen sie sonst der Papst ertheilte, zu gewähren, auch akademische Grade zu verleihen. Ebenderselbe führt eine Art von geistlichem Hofstaat, wozu vier Bischöfe gehören, und hat den Titel Primate and Metropolitan of all England, während der Erzbischof von York, der das Recht hat, die Königinnen zu krönen, nur Primate of England heißt. Außer der Oberaufsicht über die ganze Kirchenprovinz übt der Erzbischof in seinem eigenen Sprengel, dessen unmittelbarer Hirte er ist, die allgemeinen Rechte aus, welche jedem Bischof in seiner Diöcese zustehen. Diese bischöflichen Rechte sind: Ordination der Diaconen und Presbyter seines Sprengels, Firmung, Visitation der niederen geistlichen Aemter, endlich die geistliche Gerichtsbarkeit. Die Visitation nimmt der Bischof im Verein mit den Archidiaconen vor, und zwar alle drei Jahre in jeder Gemeinde; ebenso oft richtet er an seine Geistlichkeit eine Hirtenrede, Charge genannt, in welcher er sich über den Zustand seines Sprengels ausspricht. Häufig werden diese Anreden gedruckt. Während der letzten Decennien drehten sie sich hauptsächlich um den Puseyismus und Ritualismus, um Parlaments-

beschlüsse, betreffend die Verwendung verschiedener Kircheneinkünfte, um den Bau neuer Kirchen u. s. w. Durchschnittlich gehören 400 Pfarreien zu einem Bisthum.

Die bischöfliche Gerichtsbarkeit wird ausgeübt durch Diöcesan- und Provinzial-Gerichtshöfe, zu welchen in der Provinz Canterbury noch ein besonderer Hof für eximirte Pfarreien und Orte (Peculiar Court) kommt. An der Spitze der Diöcesanhöfe stehen Kanzler, welche von den Bischöfen ernannt sind. Dieselben können Geistliche oder Laien sein; in letzterem Falle müssen sie aber den akademischen Grad eines Doctors der Rechte besitzen. Von jedem Diöcesanhof kann man an den Provinzialhof Berufung einlegen. Der Provinzialgerichtshof zerfällt einmal in den eigentlichen Appellhof, der für die Provinz Canterbury den Namen Court of Arches (nach den Gewölben der Kirche St. Mary the Bow [S. Maria de arcubus] zu London) führt; dann in das Gericht der Testamente (Prerogative or Testamentary Court), vor welch letzterem bei weitem die meisten Fälle bischöflicher Gerichtsbarkeit verhandelt werden. Erzbischof und Bischöfe besetzen ihre Höfe mit einer Klasse von Rechtsgelehrten, welche eine eigene Corporation mit besonderem Freibriefe bilden (the College of Doctors of Law, exercent in the Ecclesiastical Courts); eine Menge anderer Stellen, welche durch Geistliche besetzt werden, sind reine Sinecuren. Gerichtet wird in den geistlichen Höfen nach den Kirchengesetzen (Constitutions and Canons Ecclesiastical), welche in dem Book of Canons, dem Kirchengesetzbuche Jacobs I., enthalten sind, und zu weiterer Aushilfe nach dem römischen Recht. Die geistlichen Richter sind die einzigen, welche Kenntniß des römischen Rechts bedürfen, denn alle weltlichen Gerichte sprechen nach dem Common Law, d. i. nach dem altsächsischen oder deutschen Recht. Dem Buchstaben oder der Theorie nach gehören in den Kreis der geistlichen Gerichtsbarkeit: Erbschafts- und Ehesachen, Streitigkeiten über Zehnten, über Kirchensteuern und kirchliche Bauten, sowie über Kirchenzucht. Abermals nach dem Buchstaben soll die Kirchendisciplin nicht bloß die Vergehen der Geistlichen umfassen, wie Saumseligkeit in der Pflichterfüllung, Unsittlichkeit des Lebenswandels, Ketzerei u. s. w., sondern auch gewisse Missethaten der Laien, wie thätliche Ungebühr in Kirchen oder auf Kirchhöfen, Verletzung des kirchlichen Eigenthums, Sünden der Unzucht u. s. w. Allein die Praxis ist anders; in der Wirklichkeit beschränkt sich das Gebiet der geistlichen Höfe, mit Ausschluß der Bußzucht, auf Erbschafts- und Ehesachen und auf Angelegenheiten des Kircheneigenthums. Die Bischöfe wagen gegen bepfründete Geistliche, schon aus Furcht vor einem langwierigen und kostspieligen Prozesse, nicht leicht einzuschreiten. Deßhalb üben sie oder die Archidiacone die Disciplin gegen dieselben meist in der Stille aus, so daß es zu keinem Prozeßverfahren kommt. In Betreff der Laien hat die anglicanische Kirche von Anfang an für gut befunden, Anwendung der Disciplin zu unterlassen. Wie könnte auch von irgend einer Correctivzucht in einer Genossenschaft die Rede sein, welche jeden, wie er auch gelebt, am Grabe selig spricht, selbst alle jene selig spricht, die auch nicht einmal äußerlich oder nominell in ihre Gemeinschaft gehören möchten! Als Ersatz für die Anwendung der Disciplin wurde der unten zu schildernde Drohungsgottesdienst am Aschermittwoch eingeführt.

Ein hauptsächliches Recht der englischen Bischöfe ging durch die Reformation verloren, nämlich die eigenthümliche Vertretung mittels der Convocationen. Diese kirchliche Organisation, welche vor der Reformation als katholisches Institut vom Jahre 1393 an den Clerus gegen die Willkür der englischen Herrscher geschützt und dadurch zugleich der politischen Freiheit des Volkes eine feste Stütze gegeben hat, wurde bald zur reinen Null, und Georg I. löste sie 1717 förmlich auf, weil sie damals Verhandlungen pflog, welche der Regierung mißfielen. Gleichwohl wird vermöge der ungemeinen Zähigkeit, womit man in England an alten Gebräuchen hängt, diese Convocation, welche nichts weiter mehr als eine lächerliche Cerimonie ist, bis auf den heutigen Tag mit jedem neuen Parlament gewissenhaft zusammenberufen. Es finden dazu noch die Wahlen statt, wie ehemals, die Gewählten reisen nach London, der Erzbischof von Canterbury eröffnet die Sitzung in der Westminsterabtei durch eine Rede, und die Convocation beschließt eine Adresse an die Krone. Damit ist aber die Sache zu Ende, denn nach kaum einer halben Stunde erscheint ein Staatsherold, um die Befugniß zur Versammlung sofort wieder aufzuheben und die Convocation sine die zu vertagen. Die Episcopalkirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika hat diese Convocationen allein wieder unter dem Namen „Conventionen" belebt. Alle drei Jahre (im October) tritt eine Generalconvention zusammen, bestehend aus dem Hause der Bischöfe und dem Hause der geistlichen und Laien-Deputirten, nämlich höchstens je vieren aus einer Diöcese. Jede Diöcese hat wieder ihre besondere Convention, die jährlich zusammentritt. Die Diöcesen eines und desselben Staates können für sich eine Federate Convention bilden, wie die fünf zu New York gehörenden Diöcesen gethan (vgl. W. White, Memories of the Protestant Episcopal Church in the U. St. of America, New York 1863). Im J. 1867 unternahm es der Erzbischof von Canterbury, diese Conventionen auch in England einzuführen, und berief deßhalb ein sogen. anglicanisch-öcumenisches Concil (Pan-anglican Council), das in seinem Palaste zu Lambeth am 24. September eröffnet wurde, in Gegenwart von 76 Bischöfen aus England, Amerika und den Colonien. Von den Bischöfen Englands hatten sich indeß sechs geweigert, zu erscheinen. Dieses Concil ging allen schwierigen Fragen

sorgsam aus dem Wege und gab aller Welt Zeugniß von seiner Ohnmacht in kirchlichen Dingen.

So wenig Rechte die englischen Bischöfe in eigentlichen kirchlichen Angelegenheiten besitzen, haben sie doch wenigstens einen bedeutenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten und nehmen einen hohen Rang in den glänzenden Stufen der englischen Aristokratie ein. Die Erzbischöfe und Bischöfe Englands und Irlands haben Sitz und Stimme im Oberhause des Parlaments, wo sie die geistliche Bank bilden. Diesen Sitz haben sie jedoch nicht vermöge ihres geistlichen Amtes, sondern als Besitzer von Baronien, welche im Laufe des Mittelalters mit den einzelnen Stühlen verbunden wurden. Nur der Bischof von Sodor und Man macht eine Ausnahme, und zwar aus einem Grunde, der zugleich ein Licht auf das Wesen des englischen Episcopats wirft. Die Insel Man, wo jener Bischof seinen Sitz hat, besaß nämlich bis 1765 ihre eigenen Souveräne in der Person der Herzoge von Atholl. Daher war der Bischof von Man nicht, wie die anderen, ein Vasall der Krone, sondern ein Dienstmann der Herzoge von Atholl. Letztere gaben zwar 1765 ihre Souveränität auf und wurden dafür vom Parlament entschädigt, aber das Patronat vom Stuhle Man behielten sie bei. Darum kann besagter Bischof auch noch heute nicht im Oberhause sitzen. Weiter werden die Erzbischöfe des Reiches und der Bischof von London stets als Mitglieder des königlichen Geheimen Rathes berufen; daß aber Bischöfe als eigentliche Minister in das Cabinet traten, kam seit fast zwei Jahrhunderten nicht mehr vor. Was den Rang betrifft, so folgt auf die Mitglieder der königlichen Familie sofort der Erzbischof von Canterbury, dann der Großkanzler von England, dann der Erzbischof von York, dann die Großwürdenträger und Peers des Reiches, die Herzoge, Marquis, Grafen (Earls) und Viscounts, dann die Bischöfe und die Barone. Die Bischöfe selbst folgen hinter einander nach der Zeit der Einweihung, doch gehen den anderen voran der von London, weil er zugleich Bischof der Colonien ohne eigenen Bischof ist, der von Durham, weil er in seinem Sprengel besondere Rechte als Pfalzgraf ausübt, und der von Winchester als Prälat des Ordens vom Hosenbandorden. Der Titel eines Erzbischofs ist: Most reverend Father in God, by divine providence Arch-bishop of N.; die Anrede: His Grace oder Mylord. Der Titel eines Bischofs ist: Right reverend Father in God, by divine permission Bishop of N.; die Anrede: Mylord. Sitzt ein Bischof im Geheimen Rath, so heißt er Right honourable and right reverend. Uebereinstimmend mit dem Gebrauche, der in der katholischen Kirche herrscht, unterschreiben sich die anglicanischen Bischöfe, ohne Anführung des Geschlechtsnamens, nur mit ihrem Taufnamen, denen der Bischofsitz beigefügt wird, z. B. Charles James, London.

Die Einkünfte der anglicanischen Stühle sind im Ganzen reich; doch herrscht großes Mißverhältniß zwischen den einzelnen Bisthümern. Die Inhaber der Stühle mit geringerem Einkommen verbessern jedoch ihre Hilfsquellen gewöhnlich dadurch, daß sie reiche Pfründen in ihren Sprengeln sich vorbehalten. Nach der Anfangs der dreißiger Jahre dem Parlamente vorgelegten Liste war das Einkommen, dem wir in Klammern die Neuregulirung einzelner Einkommen durch den Geheimerathsbefehl vom 1. Juni 1837 beisetzen, folgendes: Canterbury 19 882 Pfd. St. (12 582, also weniger 7300); Durham 19 066; London 13 929 (8000, — 5929); York 12 629 (11 529, — 1100); Winchester 11 151 (7551, — 3600); Ely 8500; Worcester 6569 (4269, — 2300); St. Assaph 6301; Bath-Wells 5946 (4946, — 1000); Norwich 5395; Lincoln 4542; Bangor 4464; Chichester 4229; Salisbury 3939; Lichfield und Coventry 3923; Bristol 2351; Chester 3261 (4500, mehr 1329); Peterborough 3103; Exeter 2713; Oxford 2648 (5000, + 2352); Sodor-Man 2555; Hereford 2516; Gloucester 2282; Carlisle 2213 (4500, + 2287); St. Davids 1897; Rochester 1459; Llandaff 924 Pfd. St. Dem 1836 errichteten Bisthum Ripon wurden 4500 Pfd. St. Einkommen zugewiesen, ebensoviel dem 1847 errichteten Manchester; wieviel Einkommen die neuestens errichteten Sitze St. Albans, Truro und Liverpool abwerfen, ist uns unbekannt. In Irland trägt Armagh 14 292, Dublin 7786, Clogher 8668, Derry und Raphoe 8000, Tuam und Killala 6996, Kilmore und Elphin 6263, Kildare 6061, Ossory-Ferns und Leighlin 5830, Cashel und Waterford 5000, Limerick 4973, Down-Connor und Dromore 4204, Meath 4068, Killaloe und Clonfert 4041, Cork-Cloyne und Roß 3901 Pfd. St. Von den Colonialbischöfen erhalten die älteren gleichfalls hohe Summen: Calcutta 5000, Jamaica 4000, Madras und Ceylon 2500, Bombay 2500, Barbadoes 2500, Guyana 2500, Nova Scotia 2400, Antigua 2000, Australien 2000, Montreal 1750, Toronto 1083 Pfd. St.

Das jährliche Gesammteinkommen der anglicanischen Kirche wird, je nach der verschiedenen Art und Weise zu rechnen, sehr verschieden angegeben. In dem État du Clergé etc. en Europe von Beauregard (Paris 1827) ist es für England auf 190 und für Irland auf 32½ Millionen Franken angegeben, wozu noch das sehr reiche Einkommen der ursprünglich von der Kirche dotirten Vermögen der Universitäten, Collegien und Schulen kommt. Etwas später wurde es in England selbst so angegeben: das der geistlichen Lords zu 240 000, der anderen Glieder der höhern Geistlichkeit zu 1 080 000 und das der niedern Geistlichkeit zu 3 500 000 Pfd. St. Dabei sind nicht eingerechnet die Einkünfte der Kirchenfabriken und die Accidenzien, und zwar der Ertrag der Zehnten mit 6 250 000, der bischöflichen Corporationsgüter mit 1 000 000, der

Verehrungen, Ostergeschenke u.s.w. mit 1 100 000 und der Kaplansstellen mit 100 000 Pfd. St. In den Anfangs der vierziger Jahre dem Parlamente eingereichten Church Commissions Reports wurde das jährliche Einkommen auf folgende Summen in Brutto angegeben, denen wir in Klammern die Summen in Netto beifügen. Erzbischöfe und Bischöfe 181 631 (160 292), Cathedralen und Collegiatkirchen 284 421 (208 298), Würdenträger derselben 75 854 (66 465), Pfarreien 3 251 159 (3 055 451) Pfd. Sterling.

Zu der Geistlichkeit mit höhern Würden (dignited Clergy) gehören außer den Bischöfen auch die Capitulare der Domcapitel und die Archidiaconen. Bei jedem Bisthum befindet sich nämlich ein mit eigener Jurisdiction ausgerüstetes Capitel (Chapter), an dessen Spitze ein Dechant (Dean) steht, der im Range auf den Bischof folgt und den Titel Very Reverend hat. Erledigte Stellen von Dechanten werden dem Scheine nach auf verschiedene Weise, in der That aber gleichmäßig besetzt. In denjenigen Capiteln, die schon vor Heinrich VIII. bestanden, ernennt nämlich im Erledigungsfalle die Krone, wie bei den Bischofswahlen, den Nachfolger auf verdeckte Weise, indem der König einen Wahlbefehl (congé d'élire) schickt sammt der Aufforderung, den und den bestimmten Candidaten zu wählen, worauf das Capitel die Wahl nach der Vorschrift des Hofes vollzieht. Für die anderen, erst durch Heinrich oder einen seiner Nachfolger errichteten Capitel findet die Ernennung eines neuen Dechanten ohne Umschweife durch einen offenen Brief der Krone statt. Die übrigen Mitglieder der Capitel, deren Anzahl zwischen 4 und 13 schwankt und die entweder Canons oder Prebendaries heißen, werden bald vom König, bald vom Bischof ernannt; in einigen Sprengeln ergänzen sie sich selbst. Das einzige Recht der Capitel ist, bei Erledigung des bischöflichen Stuhles auf die oben beschriebene Weise die Neuwahl vorzunehmen. Der Theorie nach sollen sie den Bischof in allen Dingen mit ihrem Rathe unterstützen. Ihre ganze Pflicht besteht aber darin, an dem Gottesdienste in der Cathedrale in der Art theilzunehmen, daß sie als Chor Abschnitte der Liturgie singen, welche sonst von der Gemeinde gesprochen würden. Daraus ersieht man, daß die Capitel im Ganzen keine Stellung im Organismus der Kirche Englands haben und aus reinen Sinecuren bestehen. Man zählt in sämmtlichen Capiteln 29 Dechanten, 58 Erzdiaconen, 355 Präbendaten und 291 Canoniker. Die Einkünfte der Capitel sind wie die der Bisthümer sehr verschieden. Das von Durham z. B. hat 32 160 Pfd. St. reines Einkommen, der Dechant allein 4800, jeder der 12 Canoniker 2280 Pfd. St.; dagegen besitzt das Capitel von St. Assaph nur 1463 Pfd. St. Einkünfte, der Decan erhält dort 103 Pfd. St. und ebensoviel jeder der 13 Canoniker des Stifts. Die Capitel von St. Davids und Llandaff haben keine eigenen Dechanten, sondern in beiden führt der Bischof selbst den Vorsitz. Weil die Mitglieder der Capitel für ihr meist so hohes Einkommen soviel als nichts zu leisten haben, hat die öffentliche Meinung in neueren Zeiten gegen kein kirchliches Institut so entschieden Partei genommen, wie gegen dieses. Man will deßwegen auch zwei Drittheile der Capitularstellen nach und nach eingehen lassen, um die Einkünfte zur Gründung neuer Pfarreien zu verwenden.

Was die Archidiaconate (Archdeaconries) betrifft, so zerfällt jedes Bisthum je nach seiner Größe in zwei bis drei solcher Bezirke. Die Archidiaconen, auch Pröpste genannt, deren Stellen der Bischof aus den Geistlichen seines Sprengels besetzt, waren ehedem bloße Stellvertreter des Bischofs (s. d. Art. Archidiacon), allein seit der Reformation haben sie in England eine eigentümliche, fast selbständige Stellung erhalten. Jeder Archidiacon hält jährlich in seinem Bezirke eine Visitation der Pfarreien ab, bei welcher Gelegenheit er in gleicher Weise wie der Bischof eine Anrede (Charge) erläßt; sodann hat der Archidiacon seinen eigenen Gerichtshof als die unterste Stufe kirchlicher Gerichtsbarkeit. Diese Höfe sind in der Regel den bischöflichen untergeordnet, und man appellirt von jenen an diese; für gewisse Fälle jedoch hat das Gericht des Archidiacons gleiches Ansehen wie das bischöfliche. An der Spitze des Archidiaconalhofes steht ein vom Archidiacon ernannter Official. Die mit dem Archidiaconat verbundenen Einkünfte sind gering, durchschnittlich nicht über 87 Pfd. St. des Jahres. Dieser Mangel wird jedoch dadurch gedeckt, daß die Archidiacone in der Regel andere geistliche Pfründen, ein Canonicat oder eine Pfarrei, innehaben. Der Archidiacon führt den Titel Venerable und folgt im Range auf die Canoniker. Unmittelbar unter den Archidiaconen stehen die Landdechanten (Rural Deans). Im vorigen Jahrhundert waren diese Aemter fast ganz abgekommen, weil, obgleich dem Namen nach die Rural Deanries fortbestanden, bei der herrschenden Lauheit die erledigten Stellen nicht besetzt wurden. Die in neuerer Zeit eingetretene Reaction hat bewirkt, daß nunmehr in den meisten Sprengeln wieder Decane eingeführt sind, welche die nächste Stufe unter dem Archidiaconat bilden.

Die niedere Geistlichkeit (inferior Clergy), zu der auch die Landdecane gezählt werden, besteht aus Pfarrern (Rectoren), Vicaren, Curaten und Privatkaplänen. Ihre Stellen zerfallen nach allgemeiner Eintheilung in selbständige Pfarreien, deren Inhaber Incumbents genannt werden, und in bloße Hilfsstellen. Vermöge der eigenthümlichen Einrichtung des englischen Kirchenwesens kann es nämlich geschehen, daß ein Pfarrer mehrere geographisch getrennte Pfarreien inne hat, während er doch nur in einer wohnt, oder daß er gar keine geistlichen Functionen verrichtet, oder endlich, daß auch da, wo der Pfarrer nur eine einzige Pfarrei besitzt und selbst versieht, für die Masse der Geschäfte die Thätigkeit eines

Einzelnen nicht ausreicht. In solchen Fällen nimmt der Pfarrer Hilfsgeistliche, Stipendiary Curates, oder auch einfach Curates genannt, in Dienst, welche von ihm bezahlt werden, und für deren Wirksamkeit der Pfarrer verantwortlich ist. Eine solche Hilfsstelle kann nur mit Erlaubniß (licence) des betreffenden Bischofs errichtet werden, aber das Gesetz begünstigt indirect deren Gründung. Da nämlich kein Candidat um die Priesterweihe sich beim Bischof melden kann, ohne einen Tischtitel nachzuweisen, und da die Stelle eines Curaten als Tischtitel gilt, so sind jene Stellen gesucht und bilden gleichsam das erste Thor zum Canaan englischer Pfründen. Das Verhältniß des Curaten zum Pfarrer ist entweder, was die Regel ist, ein allgemeines, oder ein durch Vertrag beschränktes. Es geschieht zuweilen, daß der Curat sich bloß dazu verpflichtet, den Pfarrer ein- oder zweimal beim sonntäglichen Gottesdienst zu unterstützen. Häufig haben die Curaten ihre eigenen Kapellen (chapels of ease), in welchen bald nur der sonntägliche Gottesdienst stattfindet, bald alle geistlichen Amtshandlungen verrichtet werden. Aber immer stehen die Curaten im Dienste des Pfarrers und sind Privatgehilfen eines Sinecuristen oder eines Pluralisten. In dieses System haben jedoch seit mehreren Decennien die Dringlichkeit der Umstände oder die Bedürfnisse der anschwellenden Bevölkerung eine Lücke gebrochen, welche vielleicht dazu dient, eine durchgreifende Umänderung zu erzwingen. Zu London und in anderen großen Städten gibt es nämlich zahlreiche Kapellen, welche in keinem Verbande mit den eigentlichen Pfarreien stehen, und welche kirchlicher Eifer, Menschenliebe oder auch Speculationsgeist einzelner Geistlichen oder Laien errichtet hat. Die Gesammtkosten der Unterhaltung des Geistlichen und der Gebäude werden dann lediglich aus dem Vermiethen der Kirchenstühle gedeckt. Hat ein solcher Geistlicher Zulauf, so kann er bequem, selbst mit Glanz existiren; findet er keine Gunst, so geht es ihm schlecht. Die fragliche Klasse von Curaten steht, wie schon bemerkt, unter keinem Pfarrer, wohl aber unter dem Bischof des Sprengels, von welchem der betreffende Curat eine Licenz und überdieß die Weihe empfangen haben muß, und dem er vor seinen Gerichtshof folgen muß. Vor einigen Decennien sind gesetzliche Bestimmungen erlassen worden, welche das meist geringe Einkommen der Curaten regeln oder vielmehr das Herabsinken desselben unter ein Minimum verbieten. Gleichwohl ist dieses Einkommen immer noch gering, wenn auch bedeutend höher als früher, wo es nur zwischen 30—50 Pfd. St. betrug. Im ganzen Reich beträgt es nämlich durchschnittlich 81 Pfd. St., in der Diöcese London, wo das Leben am theuersten, 100 Pfd. St., im Sprengel St. Davids, als dem wohlfeilsten, 55 Pfd. St. Die Stellung der Curaten ist einer der wundesten Flecke anglicanischer Kircheneinrichtungen. Armut erzeugt Verachtung und verleitet nicht selten zu ehrlosem Wandel. Und wie soll der in großer Dürftigkeit lebende Curat seine Söhne und Töchter erziehen? Es mag genügen, zu erfahren, daß in den berühmten Kupferstichen Hogarths die liederliche Dirne Tochter eines Curaten ist.

Die eigentlichen selbständigen Pfarrer, Incumbents, zerfallen nach Umfang und Art ihres Einkommens in drei Klassen. Seit 970 besteht in England das Gesetz, daß alle Zehnten, der kleine wie der große, den Pfarreien zukommen sollen, in deren Umkreise die zehntpflichtigen Güter liegen. In solchen Pfarreien nun, welche den Besitz des großen Zehnten bis auf die Gegenwart zu erhalten wußten, führt der Incumbent den Ehrentitel „Rector". Vicars heißen die Inhaber solcher Pfarreien, welche den großen Zehnten nicht mehr oder nur zum Theil besitzen und auf den kleinen angewiesen sind. Schon vor der Reformation kamen nämlich durch Incorporation viele Zehnten in den Besitz von Klöstern. Diese stellten dann zur Verwaltung der Seelsorge in den betreffenden Gemeinden aus ihrer Mitte Geistliche auf, welche als Stellvertreter der Klöster Vicarii hießen. Als Heinrich VIII. die Klöster aufhob, gingen die von ihnen erworbenen Güter in den Besitz der Krone über oder wurden an Laien verschleudert. Dagegen blieb Name und Amt des Vicars, obgleich die vertretenen Institute nicht mehr vorhanden waren, inconsequenter Weise bestehen. Endlich gibt es viele Pfarrer, welche gar keinen Zehnten beziehen, sondern aus anderen Stiftungen früherer Zeiten erhalten werden. Diese heißen Perpetual Curates. Als Anhängsel des Standes der Incumbents sind endlich die sogen. Kapläne zu betrachten, d. h. diejenigen Geistlichen, welche auf der Flotte, in den Regimentern des Landheeres, in Gefängnissen und Krankenhäusern der Seelsorge obliegen, oder welche vom Könige, von den hohen geistlichen und weltlichen Würdenträgern für den geistlichen Dienst in ihren Hauskapellen ernannt werden. 48 solcher Kapläne, an deren Spitze der Decan der königlichen Kapelle und der Großalmosenier stehen, sind allein an der Hofkapelle angestellt. Jeder Erzbischof kann acht, jeder Bischof und Herzog sechs, jeder Marquis und Graf fünf, jeder Viscount vier, jeder Baron und Ritter vom Hosenbandorden drei und jede Peers-Wittwe zwei Kapläne ernennen. Dieselben sind gesetzlich befugt, zwei Pfründen zu besitzen, während die Incumbents, um mehrere Pfarreien vereinigen zu können, einer besonderen Dispens von Seiten des Erzbischofs bedürfen. Die Zahl aller selbständigen Pfarreien der englischen Kirche, nach den oben erwähnten drei Klassen, beläuft sich heute auf 11 728, die Zahl der Pfarrer ebenso hoch, die der Curaten auf nahezu 5500. Das Einkommen der Pfarrer ist sehr verschieden, aber im Ganzen reich. Durchschnittlich beträgt die reine Rente einer Incumbency 285 Pfd. St., wofern man das gesammte Reich der Rechnung zu Grunde legt; vertheilt man sie aber durchschnittlich auf die einzelnen Sprengel, so ist die

Rente am höchsten im Bisthum Rochester, wo sie die Ziffer von 414, dann im Sprengel London, wo sie die Ziffer von 399 Pfd. St. erreicht; am niedersten in den Bisthümern Llandaff mit 177, Sodor-Man mit 157 und St. Davids mit 137 Pfd. St. Durchschnittsertrag. Nach den Church Commissions Reports der dreißiger Jahre gab es unter den damaligen 10 181 Pfarrpfründen 297 unter 50, 1629 zwischen 50—100, 1602 zwischen 100—150, 1354 zwischen 150 bis 200, 1979 zwischen 200—300, 1326 zwischen 300—400, 830 zwischen 400—500, 954 zwischen 500—600, 323 zwischen 750—1000, 134 zwischen 1000—1500, 32 zwischen 1500—2000, 13 zwischen 2000—3000 und je eine von 4843 und 7306 Pfd. St. Einkünfte.

Die Besetzung der niederen Pfründen geht von den Kirchenpatronen aus. Versäumt der Patron die Besetzung über ein halbes Jahr, so tritt für den vorliegenden Fall der Bischof an seine Stelle, nach einem abermaligen halben Jahre der Erzbischof und zuletzt der König. Das Patronatsrecht (right of advowson), in das dingliche (appendant) und in das persönliche (in gross) eingetheilt, ist nach englischem Gebrauch nicht etwa, wie bei uns, an den Besitz großer Ländereien, an eine Grundherrschaft gebunden, sondern ein rein persönliches Eigenthum, das man wie jedes andere vererben, verschenken, verpfänden, ganz oder theilweise verkaufen kann. Es wird auch in der anglicanischen Kirche weit durchgreifender und härter ausgeübt, als irgendwo sonst in der Welt. Denn zumeist befindet es sich in den Händen des Adels und der Gentry, welche die Kirche als Versorgungsanstalt für ihre jüngeren Söhne, Schwiegersöhne und Vettern betrachten; zum Theil gehört es der Krone, den Bischöfen und anderen Würdenträgern, den Universitäten u. s. w., welche wieder nur die Ihrigen zu bedenken pflegen. Von den Pfründen werden vergeben: 1144 von der Krone, 787 von den Dechanten der Capitel, 4851 von den Würdenträgern vermöge ihres Amtes, 721 von den Universitäten, Collegien und Hospitälern, 53 von städtischen Corporationen und wohl 6100 von Privatpersonen, von letzteren nach bloßer Gunst, ohne durch Bedingungen bezüglich bestimmter Prüfungen oder Dienstjahre beschränkt zu sein. Die Bischöfe verfügen mit dem weitesten Spielraum für den dort sprichwörtlich gewordenen Nepotismus über 1853 Pfründen. Wie sie, suchen auch alle anderen Patrone ihre Günstlinge auf Kosten der Zehentleute glänzend unterzubringen und verfolgen hierbei Zwecke, welche mit der Kirche und dem Seelenheil der Gemeinden nichts zu schaffen haben. Schon die Bezeichnung einer Kirchenpfründe mit dem Ausdruck Living, d. i. Nahrung oder Lebensunterhalt, ist sehr charakteristisch; sie wird in den Händen der Patrone denn auch, wie bereits bemerkt, als Sache des Privateigenthums, als eine Waare, die man verkaufen, mit der man Handel treiben kann, angesehen und behandelt. Zwar gilt das Anerbieten einer erledigten Pfründe für Geld als Simonie und wird bestraft; allein man hat den Ausweg gefunden, daß man nur die nächstbevorstehende Präsentation verhandelt. Ohne Einrede von Seiten der Bischöfe ist diese gewiß nicht weniger ärgerliche Art von Simonie in England alltägliches Vorkommniß und erregt keinen Anstoß. Dieß geschieht namentlich in der vom anglicanischen Clerus allgemein gelesenen Ecclesiastical Gazette und früher noch häufiger in Mairs Monthly Register and Ecclesiastic Advertiser, das deßhalb von der Times (Febr. 1857) einmal geradezu „the Church's trade circular", das Handels-Circular der Kirche, genannt wurde, weil in diesem Register damals nicht weniger denn 120 Pfründen zum Tausche, etliche 50 zum Verkaufe, fast ebenso viele Kaplaneien oder Curatstellen zur Verleihung ausgeboten waren, während die Anzahl der Pfarrer, die eine Pfründe suchten, nicht geringer war, verschiedener anderer Ankündigungen zur Begünstigung dieses Handels gar nicht zu gedenken. Hier einige zur Probe: „Herr Rechtsanwalt N. N. hat Auftrag erhalten, im Wege öffentlicher Versteigerung, wofern nicht mittlerweile ein annehmbares Offert unter der Hand (under the rose) erfolgt, das Wahlrecht und die nächste Besetzung der Pfarrstelle zu N. zu veräußern, welche in einem angenehmen Theil der Grafschaft N. gelegen ist. Zu derselben gehören ein schönes Pfarrhaus mit gutem Garten, Scheuer, Schupfe, Kuhstall und Nebengebäuden, 37 Acres Pfarrland, die großen und kleinen Zehnten des Kirchspiels von 2700 Acres Land. Diese Zehnten sind abgelöst zu 770 Pfd. St. jährlich. Das Weideland in dem Kirchspiel zahlt einen Modus statt des Zehnten, der Besitzer steht im 74. Jahre seines Alters. Um Zeit und Mühe zu ersparen, wird bemerkt, daß man ermächtigt ist, zu dem sehr geringen Preis von 5500 Pfd. St. unter der Hand loszuschlagen. Das Anwesen kann in Augenschein genommen werden, und das Nähere erfährt man da und da." Andere Anzeige: „Verkauf einer Pfründe in einer schönen, höchst anmuthigen Gegend des südlichen Englands. Der Ertrag derselben ist nicht unter 200 Pfd. St. jährlich, die Bevölkerung sehr wenig beträchtlich und die Erledigung der Pfründe in nächster Aussicht"; oder: „Rectorat mit 170 Seelen, nahe bei London, in schöner Gegend, mit guter Gesellschaft (in a pretty country, society good), beinahe Sinecure, reines Einkommen 183 Pfd. St., dazu bequemes Haus mit zehn Zimmern und Zugehör"; oder: „Nachricht an Pfründebesitzer. Sollte jemand eine Pfründe von geringem Werthe in einem ländlichen Bezirke zu verkaufen gesonnen sein, so fände sich ein Käufer dafür, wenn man sich in frankirten Briefen an N. N. wendet. Es wird gewünscht, daß damit nur die Verpflichtung zu einem einzigen täglichen Gottesdienste verbunden sei, daß das Haus sich in gutem Zustande befinde und die Besitzabtretung in naher Aussicht stehe. Auch wäre ein Forellenbach dabei erwünscht" (a trout stream) (vgl. Margotti, Rom und Lon-

don, aus dem Italienischen von Dr. H. Schiel, Wien 1860, 144 ff.). Solche Nachweise über Fischwasser, Vergnügungsorte, Bäder u. s. w. enthalten die Anzeigen häufig. Die Bemerkung, daß die Anzahl der Pfarrkinder gering, hat, wie leicht zu sehen, den Sinn, der künftige Nutznießer der Pfründe werde wenig zu thun finden; die Aufzählung der Jahre des jetzigen Pfarrers deutet an, daß die Anwartschaft auf die Pfründe demnächst wirklichen Besitz verheiße. Es ist eben ein mercantiler Geschäftsgeist, der sich über dieses Kirchenwesen gelagert hat, und es ist ganz gewöhnlich, daß ein Vater für den einen seiner Söhne ein Officierspatent, für den andern eine nächste Präsentation zu einer Kirchenpfründe kauft. Predigerstellen an Kirchen und Kapellen, die auf Speculation erbaut worden, werden ausgeschrieben mit dem Bemerken, daß „freie und vollständige Predigt des Evangeliums (d. i. der bequemen calvinistischen Rechtfertigungslehre) erwartet werde". Häufig bieten Geistliche sich selber aus und empfehlen dann ihre kräftige Stimme, ihre Eindruck hervorbringende Manier, ihre rein protestantischen Grundsätze, oder ihre Anhänglichkeit an die „gemäßigten und weiten" Ansichten der Staatskirche. Andere versichern, „entschieden evangelische Ansichten" zu haben. Besonders häufig werden „extreme religiöse Ansichten" in Abrede gestellt; man verspricht „nüchtern, gemäßigt" zu sein. Wieder andere haben „anglokatholische Principien", oder stimmen mit den anglicanischen Theologen des 17. Jahrhunderts überein u. s. w. Es gibt wohl kein kirchliches Blatt der Welt, wo so viel von „Ansichten" die Rede ist, und eine solche Auswahl von Meinungen und Richtungen für jeden Geschmack dargeboten wird, als die Ecclesiastical Gazette, in welchem der Clerus so zu sagen zu Markte sitzt und sich feil bietet. „In einem Lande wie England, sollte man glauben, werde dem freien, seiner angeborenen Rechte sich so stark bewußten Briten nichts unerträglicher erscheinen, als der Zustand so vieler Gemeinden, welche sich dem nächsten besten verkaufen lassen müssen. Es gibt nichts, meinte die Times einmal, was jemanden hindern könnte, auf den Markt zu gehen, seinem einfältigen, fanatischen, ausschweifenden oder unfähigen Sohne eine Pfarrpfründe zu kaufen und ihn damit zum gesetzmäßigen geistlichen Mittler zwischen dem Allmächtigen und 1000 oder 2000 seiner Geschöpfe hinzustellen. Gleichwohl ist bis jetzt, soviel ich weiß, noch nicht einmal eine Agitation gegen diesen enormen Mißbrauch, der nur in der Türkei seinesgleichen hat, unternommen worden" (Döllinger a. a. O. 215 ff.). Die mit den englischen Pfarreien getriebene Simonie wird durch zwei Umstände befördert, die nicht minder schmählich sind. Für's Erste hat der Patron nach englischem Herkommen keine Last irgendwelcher Art zu tragen, denn die Erbauung, Herstellung und Unterhaltung der kirchlichen Gebäude ruht einzig auf dem Kirchspiel. Gewöhnlich hat übrigens der Pfarrer als Decimator die Baulast des Chores der Kirche, die Gemeinde die des Schiffes. Die hierzu erforderliche Summe wird jedesmal durch einen Beschluß des Kirchenconvents festgesetzt. Zur Verwaltung des Kirchenvermögens sind eigene Pfleger (Church-warders) aufgestellt. Der Patron, bezw. der Zeitkäufer des Besetzungsrechtes läuft demnach nie Gefahr, für das goldene Recht, das er ausübt, irgend eine Gegenleistung zu machen. Für's Zweite steht den englischen Gemeinden keine Einsprache gegen den Pfarrer zu, den der Patron oder jeweilige Nutznießer des Patronats ernennt. Hat der Candidat nur die Weihe vom Bischof erhalten, so muß er angenommen werden. Folglich ist der Kauf eines Besetzungsrechtes ein sicherer und fester Handel. Hiermit ist die nackte Wirklichkeit der anglicanischen Simonie aufgedeckt. Um den Schein zu retten, übertüncht man die Fäulniß mit einem clericalen Schaugepränge.

Die geistliche Befähigung zum Besitz einer Pfründe ertheilt der Bischof des betreffenden Sprengels durch die Weihe, die er dem Candidaten verleiht. Deßhalb bleibt noch das Nöthige über die anglicanische Priesterweihe beizufügen. Was die Vorbereitung zum geistlichen Stande betrifft, so gibt es in der anglicanischen Kirche weder Seminarien, noch wird vom Candidaten akademische Bildung verlangt. Zwar machen die meisten gegenwärtig die akademische Laufbahn durch; allein an den drei anglicanischen Landesuniversitäten Oxford, Cambridge, Dublin wird nur Griechisch und Latein, überhaupt nur allgemeine Bildung, nicht aber besonderes Studium der Theologie, wie überhaupt kein Fachstudium betrieben. Die eigentlichen theologischen Fachkenntnisse, welche die anglicanische Kirche von ihren Dienern verlangt, werden nur zu Hause, vielfach während des Aufenthaltes bei einem Geistlichen erlernt. Hierfür genügen gewöhnlich die sechs Monate, welche nach englischem Gebrauche zwischen der Meldung zur Weihe und zwischen der wirklichen Ertheilung derselben zu verstreichen pflegen. Wer es übrigens als Theologe zu etwas bringen will, für den ist wenigstens der Grad eines Master of Arts nothwendig. Da es jedoch kein christliches Land gibt, wo die Armen und Niedrigen so sehr von den höheren Schulen und Bildungsanstalten ausgeschlossen sind, wie das in England der Fall ist, so mag es der Sohn eines den niederen Ständen angehörigen Vaters gelegentlich auch zu einem Curaten oder Hilfsgeistlichen bringen, weiter aber nicht. „Daraus erklärt sich auch die Thatsache, daß im allgemeinen unter dem Clerus eine gewisse Furcht vor der Theologie und eine Abneigung gegen theologische Studien herrscht. Professor Hussey hat in seiner letzten Rede zu Oxford kurz vor seinem Tode beklagt, daß das Studium der Theologie in England aussterbe (Christ. Remembrancer, Oct. 1860, 325)" (Döllinger a. a. O. 233). Das Erste nun ist, daß ein Candidat sich beim Bischof anmeldet. In der Meldungsschrift gibt er an: sein Alter, den Gang der Studien, das

auf der Universität besuchte Colleg, den etwaigen akademischen Grad, den Ort seines Aufenthaltes und zugleich den Namen von drei oder mehreren Geistlichen oder angesehenen Laien, denen er genau bekannt ist. Letzteres geschieht, damit der Bischof, wenn er es für nöthig hält, Erkundigung über den Lebenswandel des Candidaten einziehen kann. Zunächst fordert der Bischof dann denselben zu einem Besuche behufs persönlicher Bekanntschaft auf und bezeichnet ihm bei dieser Gelegenheit die Bücher, mit denen der Candidat sich für die bevorstehende Prüfung zu beschäftigen habe. Diese Bücher begreifen die Kirchengeschichte Englands, Apologie des Christenthums, insbesondere aber Polemik gegen die römische Kirche und die Secten, welche in England am häufigsten sind. In der Regel nach Ablauf von sechs Monaten, während welcher der Candidat die empfohlenen Studien betrieben, wird in der Pfarrkirche des Wohnorts desselben beim öffentlichen Gottesdienst bekannt gemacht, daß er die Weihen zu empfangen wünsche, und daß jedermann, der ein gesetzliches Hinderniß gegen dessen Zulassung zum geistlichen Stande wisse, dasselbe dem Bischof des Sprengels angeben möge. Hierauf wird der Candidat zur Prüfung beschieden. Vorher aber muß er eine Bescheinigung dafür, daß jener öffentliche Aufruf in der Gemeinde erfolgt sei, sodann eine Erklärung der von ihm in der Meldungsschrift bezeichneten Zeugen über seinen Lebenswandel vorlegen, endlich auch einen Tischtitel nachweisen. Nach englischem Kirchenrechte ist nämlich der Bischof, welcher einen Candidaten ohne einen solchen Titel weiht, verpflichtet, dem Geweihten bis zu dessen wirklicher Anstellung den Unterhalt zu gewähren. Als Tischtitel gilt die Annahme des Amtes eines Hilfsgeistlichen (Curate) oder auch die Beschäftigung durch eine kirchliche Gesellschaft. Die Prüfung selbst findet in Anwesenheit des Bischofes und seiner Kapläne, des Archidiacons, des Dechanten und einiger Canoniker statt. Sie dreht sich, abgesehen von praktischen Fragen, um die Unterscheidungslehren der Hochkirche. Hat der Candidat die Prüfung bestanden, so ist er reif zur Weihe.

Die Weihe selbst betreffend, gibt es in der anglicanischen Kirche, außer der Bischofsweihe, noch eine einzige niedere, die zum Diacon, und die höhere zum Presbyter. Die Diaconatsweihe geschieht folgendermaßen. An einem Sonntagmorgen, nach gehaltenem Gottesdienst, stellt der Archidiacon die zu Weihenden — es sind immer mehrere — am Altare dem Bischofe vor und erklärt, daß sie tüchtig zum Amte befunden worden seien. Der Bischof fragt die versammelte Gemeinde, ob jemand etwas gegen die Zulassung des einen oder andern Candidaten vorzubringen habe. Hierauf wird die Litanei und dann die Vorbereitungsgebete zur Communion, wie sie unten werden beschrieben werden, verlesen. Dann spricht der Bischof ein Gebet und liest als Epistel 1 Tim. 3, 8—12 oder Apg. 6, 2—8. Nun folgt ein für die Candidaten wichtiger Act. Sie haben erstlich die 39 Artikel und den 36. Canon der Kirchengesetze, kraft dessen der König für das alleinige Haupt der Kirche Englands erklärt und die Verbindlichkeit des allgemeinen Prayer Book anerkannt wird, zu unterschreiben, weiter die Conformitätsacte gutzuheißen, und endlich vier Eide zu leisten: 1. daß sie dem Könige als Haupt der Kirche huldigen (Suprematie-Eid), 2. daß sie den von Papst Paul III. gegen Heinrich VIII. erlassenen Bann verwerfen, auch keinem fremden Fürsten oder Prälaten irgend welche Gewalt über England zugestehen, 3. daß sie dem Bischof canonischen Gehorsam leisten, und 4. daß sie der Simonie absagen. Der letztgenannte Eid ist nach dem oben Ausgeführten ein kaum verhüllter Meineid. Nachdem der Bischof darauf die Candidaten gefragt, ob sie aufrichtig an die Schriften des Alten und Neuen Testamentes glauben und dieselben der Gemeinde fleißig vorlesen wollen, nachdem er ferner eine Erklärung über die Obliegenheiten eines Diacons gegeben, nämlich daß derselbe den Presbyter bei der Verwaltung des Abendmahls zu unterstützen, die heilige Schrift und das Homilienbuch in der Kirche vorzulesen, die Jugend im Katechismus zu unterrichten, in Abwesenheit des Presbyters die Kinder zu taufen, mit bischöflicher Erlaubniß zu predigen, sowie für Arme und Kranke der Gemeinde zu sorgen habe, und nachdem endlich die Candidaten auf diese Fragen und Erklärungen die genügenden Antworten ertheilt, legt der Bischof jedem einzelnen die Hand auf das Haupt und spricht: „Nimm hin die Vollmacht, das dir in der Kirche Gottes anvertraute Amt eines Diacons zu verwalten, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen." Darauf reicht er dem Candidaten ein Neues Testament mit den Worten: „Nimm hin die Vollmacht, das Evangelium in der Kirche Gottes vorzulesen und dasselbe zu predigen, sofern du bischöfliche Erlaubniß dazu erhalten hast." Die Weihe schließt mit einem vollständigen Abendgottesdienst und mit einem besondern Gebet.

Die Priesterweihe kann ein Diacon erst nach Verfluß eines weitern halben Jahres erhalten. Auch dieser Weihe geht eine Prüfung voran. Die Feier selbst ist ähnlich, nur werden andere Lectionen genommen, nämlich als Epistel Eph. 5, 7—13 und als Evangelium Matth. 9, 36 bis 38 oder Joh. 10, 1—16; auch werden andere Gebete verlesen, und es wird das Veni creator Spiritus gesungen. Die Fragen des Bischofes beziehen sich auf die Verwaltung des Wortes und der Sacramente, auf Widerstand gegen fremde und irrige Lehren. Nach diesen Fragen wird die Versammlung zu einem stillen Gebete aufgefordert, worauf ein lautes Gebet des Bischofs folgt. Nun legt dieser, und zwar in Gemeinschaft mit einigen der anwesenden Presbyter, dem zu Weihenden die Hand auf das Haupt und spricht: „Nimm hin den heiligen Geist zum Amt und Werk eines Priesters in der Kirche Gottes, welches dir jetzt durch die Auflegung der Hände anvertraut ist.

Welchen du die Sünden erlässest, denen sind sie erlassen, und welchen du die Sünden behältst, denen sind sie behalten. Sei ein treuer Ausspender des Wortes Gottes und seiner heiligen Sacramente, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen." Dann überreicht ihm der Bischof die Bibel mit den Worten: „Nimm hin die Vollmacht, das Wort Gottes zu predigen und die heiligen Sacramente auszutheilen in der Gemeinde, welcher du wirst vorgesetzt werden." Am Schlusse ist gemeinsame Communion. Der Unterschied zwischen den Obliegenheiten des Presbyters und des Diacons besteht nach anglicanischer Praxis darin, daß jenem vorbehalten ist, den Segen zu sprechen und die Elemente des Abendmahles zu weihen, während letzterem alle anderen geistlichen Amtsverrichtungen zustehen. Man hat in neuerer Zeit versucht, den Abstand zwischen Diacon und Presbyter zu erweitern, aber bis jetzt ohne Erfolg. Noch muß bemerkt werden, daß der Bischof das unbedingte Recht hat, jedem Candidaten die Weihe zu versagen. Dieses bischöfliche Recht ist das einzige vorhandene Bollwerk gegen Nepotismus und die Mißbräuche des Patronats, aber es ist ein schwaches Bollwerk.

III. Lehre und Cultus. Die Lehre der englischen Kirche ist enthalten in den 39 Artikeln oder dem Glaubensbekenntniß in seiner Verfassung vom Jahre 1562, im Katechismus vom Jahre 1548, im Liber homiliarum, sowie in der Gottesdienstordnung in der Fassung vom Jahre 1559, gewöhnlich Common Prayer Book genannt. Diese bilden mit dem Weihebuch der Geistlichen, im Art. 36 Libellus de consecratione archiepiscoporum et episcoporum, et de ordinatione presbyterorum et diaconorum genannt, und mit dem Kirchengesetzbuch Jacobs I., gewöhnlich Book of Canons, die symbolischen Bücher der anglicanischen Kirche. Bevor auf den Inhalt der vier zuerst genannten Bücher, die uns hier allein beschäftigen, näher eingegangen werden kann, ist noch zu bemerken, daß, „während die anderen protestantischen Kirchen des Continentes in ihren symbolischen Büchern wenigstens die Möglichkeit einer einheitlichen Lehre und eines entsprechenden kirchlichen Lebens besitzen, die englische Kirche die Zwietracht und die kirchliche Zersetzung schon in ihren Normen und Bekenntnissen enthält. Ihre Lehre ist nur eine durch die Uniformitätsacte umschlossene heterogene Sammlung theologischer Propositionen, welche in einem logisch denkenden Kopfe schlechterdings nicht neben und mit einander bestehen können" (Döllinger a. a. O. 218). Daher auch die Erscheinung, daß die hochkirchliche Schule es nie, auch in ihrer Blütezeit nicht, zu einer systematischen und umfassenden Theologie gebracht hat. Nur Ansätze, nur Bruchstücke finden sich bei ihren Theologen, und eben weil es ihr an allen festen, dogmatischen Principien fehlt, hat die ganze anglicanische Kirche, was sehr charakteristisch ist, nicht ein einziges System oder Handbuch der Dogmatik aufzuweisen. Denn Pearsons Exposition of the Creed, welches den Candidaten der Theologie in die Hand gegeben wird, kann doch auch den dürftigsten Anforderungen nicht genügen. Ein theologisches System, eine Dogmatik, setzt gerade voraus, daß man doch wisse, was die Kirche lehre; das weiß aber, bei den vieldeutigen symbolischen Büchern, in England niemand. Als z. B. dem George Gorham, der im J. 1847 von der Königin als Pfarrer von Bampford Speke in der Diöcese Exeter ernannt worden, vom Bischof Phillippots die canonische Einsetzung verweigert wurde, weil derselbe die sacramentale Wirksamkeit der Taufe läugnete, wurde im Geheimrath der Königin entschieden, daß er, wie immer er auch über die Wirksamkeit der Taufe urtheilen möge, im ungestörten Besitz der ihm durch den unwandelbaren Willen der Königin verliehenen Pfarrei zu belassen sei (vgl. Margotti a. a. O. 106 ff.). Wäre nun vor der Entscheidung dieses Streites zwischen dem Bischof und dem ketzerischen Pfarrer, der ein ganz ungewöhnliches Aufsehen erregt hatte, ein Handbuch der anglicanischen Theologie herausgegeben worden, so hätte dasselbe nach dieser Entscheidung völlig umgegossen werden müssen, da das Princip, welches dadurch verworfen wurde, und das andere, welches damit hergestellt wurde, ein den ganzen Organismus beherrschendes ist.

Das Lehrsystem in den 39 Artikeln ist ein Gemisch von Katholicismus, Lutherthum und Calvinismus, daher nach allen Seiten hin voller Widersprüche. Indeß übertreffen die Ueberbleibsel vom Katholicismus, welche besonders auch in den 39 Artikeln sich vorfinden, an Zahl und Wichtigkeit bei weitem das, was bei anderen protestantischen Kirchen sich davon erhalten hat. Aus dem Katholicismus ist nämlich entlehnt, jedoch in der Regel nur der Form nach, mit Ausmerzung des Wesens: die Lehre von Gott und der Trinität in Art. 1—5, und zwar rechtgläubig; ebenso in Art. 8 die gläubige Annahme der drei ältesten Glaubensbekenntnisse, des apostolischen, des nicänisch-constantinopolitanischen und des athanasianischen. Ferner die Lehre von der sichtbaren Kirche (Art. 19), worin Gute und Böse gemischt sind (Art. 26), im Gegensatz zu der unsichtbaren und einzig nur aus Guten bestehenden Kirche Luthers und Calvins. Aber diese sichtbare Kirche ist, im Widerspruch mit der katholischen, grundsätzlich keine allgemeine, da sie sich nach Art. 37 nicht weiter erstreckt, als die Herrschaft des Königs von England reicht; sie ist auch nicht unfehlbar, da sie nach Art. 20 zwar das Recht hat, in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden und die heilige Schrift auszulegen, jedoch keine Entscheidung geben darf, welche nicht aus der heiligen Schrift bewiesen werden kann, und keine Stelle so auslegen darf, daß sie einer andern widerspricht. Der Kirche wird also hier eine gewisse Auctorität in Glaubenssachen wohl zugeschrieben, aber kein Mensch vermag zu sagen, welches und wo diese Kirche sei. Die englische Staatskirche kann es

nicht sein, denn sie hat dafür kein Organ und seit der Reformation nie eines gehabt, es müßte denn der politische Supremat, also jetzt der Minister des Tages und sein Laien-Geheimrath sein. Aus dem Katholicismus ist weiter entlehnt: die Annahme einer Hierarchie (Artt. 23. 26. 32. 36 und 37), bestehend aus Bischöfen, Presbytern und Diaconen, welche allein, mit Ausschluß jedes Andern, das Wort Gottes zu verkünden und die Sacramente zu verwalten haben. In dieser Hierarchie ist indeß der von Christo eingesetzte Grundpfeiler, der römische Papst als Nachfolger Petri, ausdrücklich ausgeschlossen (Art. 37), und dafür nach menschlicher Willkür der König von England als Oberhaupt der Kirche eingesetzt. Derselbe darf zwar selbst weder das Wort Gottes verkünden, noch die Sacramente verwalten, dagegen werden einzig auf seine Auctorität hin die Bischöfe, Priester und Diaconen geweiht und in ihr Amt eingewiesen (Artt. 36. 37. 23); ihm steht auch in Glaubensstreitigkeiten die endgültige Entscheidung zu, und da von ihm aus an eine höhere Auctorität nicht appellirt werden darf, so wird ihm stillschweigend die der Kirche abgesprochene Unfehlbarkeit beigelegt. Endlich ist aus dem Katholicismus entlehnt die Annahme von allgemeinen Concilien, die aber nicht ohne Befehl und Willen des Königs berufen werden können, und die im Art. 21 ausdrücklich für irrthumsfähig erklärt werden.

Aus dem Lutherthum und Calvinismus ist entlehnt: die Lehre von der heiligen Schrift, welche in Art. 6 mit Luther und Calvin für die alleinige Quelle der geoffenbarten Lehre angenommen wird, unter ausdrücklicher Verwerfung der Tradition und der deuterocanonischen Bücher des Alten Testaments; dann die Lehre von der Erbsünde (Art. 9), welche lutherisch ist, und ebenso die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, ohne gute Werke von Seite des Menschen (Artt. 11 und 12). Insbesondere werden die opera supererogatoria, die drei evangelischen Räthe, in Art. 11 als Anmaßung und Gottlosigkeit verworfen. Ferner die Lehre von der göttlichen Gnade (Art. 17), welche calvinisch ist, wenngleich etwas glatter gefaßt, als dieß von Calvin geschehen; die Lehre von den Sacramenten, deren mit Luther und Calvin nur zwei, Taufe und Abendmahl, angenommen, die fünf übrigen aber verworfen werden (Art. 25). Die Taufe wird zwar anerkannt nicht bloß als Zeichen des Bekenntnisses des christlichen Glaubens, sondern auch als ein Zeichen der Wiedergeburt, wodurch der Getaufte in die Kirche aufgenommen wird und Vergebung der Sünden erlangt (Art. 27). In Uebereinstimmung mit Luther und im Widerspruch mit der katholischen Kirche wird indeß dadurch das Wesen der Erbsünde nicht ausgetilgt, sondern bloß die Schuld derselben hinweggenommen (Art. 9), weßhalb auch die Taufe der kleinen Kinder beibehalten wird. Neuestens wurde die Frage, ob das Dogma von der sacramentalen Wirkung der Taufe Lehre der anglicanischen Kirche sei, durch die bekannte Entscheidung des oben berührten Gorhamstreites indirect verneint. Es wurde hierbei die kirchliche Lehre von der Taufe nicht eigentlich verworfen, sondern nur die calvinische, gegen den Bischof von Exeter, für zulässig erklärt und damit ausgesprochen, daß die englische Kirche eigentlich gar keine Lehre von der Taufe habe, jeder also sich denken und dem Volke darüber lehren könne, was er wolle. Uebrigens hat dadurch die Ansicht der Evangelicals, wonach die Taufe ein bloßer Weiheritus ist, ein gewisses Bürgerrecht erhalten. Das Abendmahl (Artt. 28—31) unter beiderlei Gestalten wird nach calvinischer Lehre als geistiger Genuß des Leibes Christi, vermittelt durch den Glauben des Empfängers, erklärt, so daß, wer den Glauben nicht hat, auch Christi nicht theilhaftig wird, sondern bloß Brod und Wein genießt, aber zu seinem Verderben. Verworfen wird die von der katholischen Kirche gelehrte Transsubstantiation und die Eigenschaft des Abendmahles als Opfer, dargebracht in der heiligen Messe; daher ist letztere abgeschafft. Die übrigen Sacramente werden zwar, wie bemerkt, als solche verworfen, in der Liturgie sind jedoch einige davon als religiöse Handlungen beibehalten, so die Firmung in dem Sinne, wie die Confirmation bei den Lutheranern, indeß mit dem Unterschiede, daß sie nicht jeder Geistliche, wie bei diesen, sondern nur der Bischof, wie in der katholischen Kirche, ertheilen darf. Auch die Buße ist beibehalten in lutherischem Sinne, so daß denen, welche das Abendmahl empfangen wollen, vorher nach öffentlichem allgemeinem Sündenbekenntnisse und nach ausgesprochener Reue über die begangenen Sünden vom Geistlichen die Vergebung derselben von Seite Gottes ertheilt wird. Dem Einzelnen ist es übrigens gestattet, dem Geistlichen auch ein specielles Sündenbekenntniß (Privatbeicht) abzulegen; ja nach the Order for the Visitation of the Sick soll der Geistliche den Kranken bewegen (move), ihm zur Erleichterung seines Gewissens eine Specialbeicht abzulegen. Davon wird aber natürlich nie Gebrauch gemacht, da Personen, die ihr ganzes Leben nie gebeichtet haben, auch auf dem Krankenbette nicht daran denken. Die Priesterweihe geschieht, wie bereits angegeben, fast ganz nach katholischer Form, aber ohne deren Wesen. Die Ehe wird durch die Einsegnung des Geistlichen auf Lebenszeit geschlossen, aber nicht für unauflöslich gehalten. Die geistlichen Gerichte können jedoch nur auf Trennung von Tisch und Bett erkennen; die Scheidung zur Wiederverheiratung wurde bis auf die neueste Zeit durch das Parlament ausgesprochen und fand deßhalb selten statt. Erst die Bill of Divorce and Matrimonial Causes vom Jahre 1857 hat ein besonderes Scheidungsgericht, Matrimonial Causes and Divorce Court, errichtet, nachdem die früher in der englischen Kirche noch streitig gewesene Frage, ob die Ehe auflösbar sei, bejaht worden war, und von den Bischöfen sich keiner entschieden für das Princip der Unauflösbarkeit

erklärt hatte (vgl. Charge of the Bishop of Oxford 1858, im Christ. Remembr. XXXV, 258). Endlich werden in Uebereinstimmung mit Luther und Calvin verworfen: die katholischen Lehren vom Fegfeuer, vom Ablasse, von der Verehrung und Anrufung der Heiligen, von der Verehrung der Bilder und Reliquien der Heiligen (Art. 22); ebenso der Cölibat der Geistlichen (Art. 32) und der Gebrauch der lateinischen Sprache beim Gottesdienste (Art. 24); es ist dafür die Landessprache eingeführt.

Der Katechismus, der im Namen der Urkirche die sogen. Auswüchse derselben entfernte, ist insoweit katholisch geblieben, als das Wenige, was er auf seinen sechs winzigen Seiten enthält, mit leichter Mühe katholisch ausgelegt werden kann. Er ist aber gleichzeitig auch häretisch, insofern er nicht alles enthält, was der Christ wissen soll. Er zeigt große Lücken, und es bleiben deßhalb gar viele Probleme in ihm ungelöst. Gerade bezüglich des Katechismus gilt der Ausspruch des Puseyiten Ward: „Die anglicanische Kirche versündigt sich an einer ihrer vorzüglichsten Pflichten, nämlich an der, klares und unmittelbares Zeugniß zu geben von der katholischen Wahrheit." Der Katechismus enthält auf seinen drei, höchstens vier Blättern nur 25 Fragen über das bei der Taufe abgelegte Versprechen, das apostolische Glaubensbekenntniß, das Vaterunser, natürlich mit Hinweglassung des Ave Maria, über die zehn Gebote Gottes und die beiden Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das ist das Ganze, was ein Mitglied der anglicanischen Kirche von der christlichen Religion zu wissen nöthig hat. Jeder, der gefirmt werden will, hat vor dem Bischof die Probe abzulegen, daß er den Katechismus inne hat, und die Geistlichen werden bei ihrer Weihe verpflichtet, darin jeden Sonn- und Feiertag beim Abendgottesdienste die Jugend zu unterrichten. Trotzdem existiren Millionen in England, welche, wie Döllinger (a. a. O. 236 f.) sagt, nach der Fiction einer allgemeinen Staatsreligion Mitglieder der Staatskirche sind, von denen aber nie ein Geistlicher dieser Kirche Notiz nimmt und von denen Tausende den Namen des Erlösers nie gehört, nie ausgesprochen haben.

Durch das Homilienbuch wurde das anglicanische Dogma, dessen Grund in den 39 Artikeln gelegt worden, weiter verarbeitet und zur Grundlage ethischer Ausführungen gemacht. Es enthält Predigten für alle Sonn- und Feiertage und erwuchs aus zwei für den Gebrauch unerfahrener Geistlichen bestimmten Homiliensammlungen. Demgemäß besteht es aus zwei Theilen, wovon der erste unter Eduard VI., der zweite unter Elisabeth verfaßt worden ist. In den 39 Artikeln wird Berufung auf dieselben erhoben (Artt. 11 und 35) und den Geistlichen zur Pflicht gemacht, dieselben, statt einer eigenen Predigt, in der Kirche von der Kanzel herab dem Volke vorzulesen. Die Geistlichen müssen noch heute bei ihrer Ordination auch dieß Buch unterschreiben. Doch werden diese Homilien, weil die darin enthaltenen Controversen des 16. Jahrhunderts kein Interesse mehr zu erregen vermögen, gewöhnlich auch nicht mehr im Gottesdienste angewandt, sondern statt ihrer eigene Predigten von den Geistlichen gehalten, wofern sie es nicht vorziehen, eine andere Rede oder Abhandlung vorzulesen.

Das Common Prayer Book oder die anglicanische Agende gehört wegen ihres dogmatischen Inhalts gleichfalls in die Reihe der symbolischen Bücher. Dieses schließt sich in sehr vielen Stücken an das römische Missale und Brevier, sowie an die Ritualien der katholischen Kirche an, natürlich mit Ausmerzung alles dessen, was sich jeweils auf das katholische Dogma bezieht, weiter mit Abänderungen und Zusätzen, welche dem reformirten Glauben angemessen sind. Obgleich hierdurch auf eine barbarische Art verstümmelt und verunstaltet, hat die anglicanische Liturgie doch noch so viel Katholisches beibehalten, daß sie den 39 Artikeln ins Gesicht schlägt. Das Prayer Book regelt den Gottesdienst das ganze Jahr hindurch, enthält alle Gebete und Gesänge bei demselben, sowie die Gebete bei allen liturgischen Verrichtungen der Geistlichen. Das Kirchenjahr der Anglicaner beginnt auch mit dem Advent; die Sonntage sind folgendermaßen eingetheilt: vier im Advent, einer oder zwei nach Weihnachten, sechs nach Dreikönigstag, Septuages, Sexages, Quinquages, sechs in der Fastenzeit, Ostersonntag, sechs nach Ostern, Pfingstsonntag, Dreifaltigkeitssonntag und 25 nach Dreifaltigkeit. Als Feiertage wurden beibehalten: Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten (je drei Tage) und Christi Himmelfahrt; dann Mariä Reinigung und Verkündigung, weiter die Feste der Apostel, einschließlich des hl. Barnabas, der Evangelisten, des hl. Johannes des Täufers, Pauli Bekehrung, des hl. Michael und aller Engel, Allerheiligen, des hl. Stephanus und der unschuldigen Kindlein. Als gebotene Feiertage werden jedoch, außer den Sonntagen, nur Weihnachten und Charfreitag gehalten, letzterer lediglich als ein Tag der Erlustigung und Erholung. Im Kalender finden auch die Feiertage Mariä Empfängniß, Geburt und Himmelfahrt Erwähnung; ebenso sind wenigstens im Kalender beibehalten die vierzigtägigen Fasten, die Quatember-, die Vigilfasten, dann die Fasten an den drei Bitttagen, gefastet wird aber nicht (vgl. die Weise, wie ein guter Anglicaner fastet, bei Newman, Loss and Gain I, 10). Deßgleichen ist beibehalten die Abstinenz an jedem Freitage, ausgenommen, wenn Christi Geburt auf einen Freitag fällt. Außer den kirchlichen Feiertagen gibt es auch noch vier politische. Der erste, am 5. November, zum Andenken an die Entdeckung der Pulververschwörung unter Jacob I. (1605) und zugleich an die Landung Wilhelms des Oraniers (1688), wird bloß mit Einschaltung einer eigenen darauf bezüglichen Collecte, der Epistel Röm. 13, 1—7 und des Evangeliums Luc. 9, 51 bis 56 in den Tagesgottesdienst gefeiert. Den

andern feiert man am 30. Januar zum Andenken an die Hinrichtung Karls I. (1649), „um die Barmherzigkeit Gottes anzurufen, daß weder die Schuld an jenem heiligen und unschuldigen Blute, noch die anderen Sünden, durch welche Gottes Zorn herausgefordert ward, zu irgend einer Zeit an uns oder unseren Nachkommen heimgesucht werden", gleichfalls mit Einschaltung einer eigenen Collecte, der Epistel 1 Petr. 2, 13—22 und des Evangeliums Matth. 21, 33—41. Der dritte wird am 28. Mai gehalten zum Andenken an die Wiedereinsetzung des Königs Karl II. (1660) „nach der großen Rebellion", und der vierte am Tage der Thronbesteigung des jeweiligen Königs. Auf gleiche Weise werden hie und da politische Fast- und Bettage vorgeschrieben, wie z. B. im J. 1857 bei dem Aufstande in Ostindien, um den Segen des Himmels für die englischen Waffen und die Wiederherstellung der Ruhe in Indien zu erflehen. Was schließlich die beweglichen Feste betrifft, so werden sie nach dem gregorianischen Kalender geregelt. Die unbeweglichen Feste betreffend, so haben sich, weil vor Alters die heilige Messe einen so wesentlichen Bestandtheil jedes religiösen Feiertags ausmachte, daß sie sogar den Namen desselben bilden half, von dieser Zeit her auch noch forterhalten die Namen Christmass für Weihnachten, Candlemass für Mariä Reinigung, Michaelmass für Michaelis, Martinmass für Martini, und Mariä Verkündigung heißt merkwürdiger Weise in einem Lande, wo die Verehrung Mariä öffentlich verpönt ist, auch heute noch schlechtweg Lady-day, Unserer lieben Frau Tag.

Die ganz in englischer Sprache verfaßte Liturgie schreibt vor, daß in der anglicanischen Kirche jeden Tag ein doppelter Gottesdienst abgehalten werden soll, des Morgens und des Abends, Morgen- und Abendgebet genannt; an einigen Tagen, besonders an den Vorabenden der höheren Feste, Ostern u. s. w., findet überdieß noch eine „Vesper" statt. Diese Vorschrift wird indeß nur in den Cathedralen beobachtet, in Betreff des Frühgottesdienstes nur in äußerst wenigen Pfarrkirchen. Der Morgengottesdienst findet an Sonn- und Feiertagen um 11 Uhr, der Abendgottesdienst um 3 Uhr statt, die Vesper jeweils um 6 oder 7 Uhr. Der ganze Gottesdienst hat eine katholische Färbung. Eben dieses, dann die Trefflichkeit und der alterthümliche Ton der Gebete, die freilich den Reformatoren nicht entquollen waren, haben von Anfang an nicht wenig dazu beigetragen, das gemeine Volk bei dem Glauben zu erhalten, daß es noch katholisch sei. Der unauflösliche Widerspruch zwischen den 39 Artikeln, die im Wesentlichen calvinisch sind, und der stark katholisirenden Liturgie hat seinen Grund in den Zugeständnissen des Reformationszeitalters. Die Artikel sollten eben die dogmatische Fessel sein, welche den Clerus an den Calvinismus bände, und wurde diesem deßhalb zur Unterzeichnung vorgelegt; die Liturgie aber, mit ihren Gebeten und sacramentalen Formeln, sollte dem noch überwiegend katholischen Volke, welches man durch Geldstrafen zwang, dem neuen Gottesdienste beizuwohnen, den Beweis liefern, daß doch im Wesen der Religion nichts verändert sei, und daß im Grunde die alte katholische Kirche noch fortbestehe (vgl. Will. Goode's Defence of the thirty-nine Articles, London 1848, 10; dagegen dann Christ. Remembr. XVI, 472). Auch heute noch trägt unter allen symbolischen Büchern der anglicanischen Kirche das Common Prayer Book das Meiste dazu bei, die Gemüther noch an dieselbe zu fesseln. Wir wollen daraus eine übersichtliche Darstellung des sonntäglichen Gottesdienstes geben, bemerken aber zuvor noch, daß die anglicanischen Kirchen sehr einfach eingerichtet sind. Gegen Osten, im Chor oder zwischen Chor und Schiff, steht ein weiß bedeckter Tisch, über welchem zwei Tafeln von Stein oder hartem Holz hängen, auf denen die zehn Gebote Gottes und die Artikel des christlichen Glaubens stehen; in der Mitte ist die Kanzel; die Orgeln sind meist groß und schön. Die Amtskleidung der Geistlichen besteht aus einem Mantel, einem langen, vorn geschlossenen Rock (Talar), und einem kleinen Kragen oder Ueberschlag, Alles von schwarzer Farbe, meist aus Seide, und ganz ähnlich wie bei den Lutheranern des Continents.

Der Morgengottesdienst besteht hauptsächlich im Confiteor mit Hinweglassung der Anrufung der Heiligen; aus der unserem Indulgentiam etc. ähnlichen Absolution; aus dem Domine labia mea etc., dem Deus in adjutorium etc., dem Venite exultemus und in einigen Psalmen, welche so vertheilt sind, daß im Laufe eines Monats der ganze Psalter durchgegangen wird, mit „Ehre sei dem Vater" u. s. w. am Schlusse eines jeden Psalmes; endlich in einer Lection aus dem Alten Testamente, das wiederum so vertheilt ist, daß innerhalb eines Jahres, vom 1. Januar bis Ende November, das ganze Alte Testament nach der Ordnung an die Reihe kommt. Im December wird dann der Prophet Isaias gelesen. Zu bemerken ist noch, daß nach Beendigung der protocanonischen Bücher auch die deuterocanonischen gelesen werden. Nach der Lection folgt das Te Deum oder das Benedicite, hierauf eine Lection aus dem Neuen Testamente. Dieses ist so eingetheilt, daß innerhalb eines Jahres die vier Evangelien und die Apostelgeschichte dreimal gelesen werden. Dann kommt das Benedicite oder das Jubilate, das apostolische und an gewissen Festen das athanasianische Glaubensbekenntniß, die Gebete, nämlich Dominus vobiscum, Kyrie eleison, Pater noster, die Responsorien, wie zur Prim des römischen Breviers, und drei Collecten, die erste um Reinigung des Herzens, die zweite um Frieden (Deus auctor pacis etc.), die dritte um Gnade (Domine Deus omnipotens, qui ad principium hujus diei etc.), weiter ein Wechselgesang, wenn ein Sängerchor vorhanden ist. Hierauf folgen Gebete für den König, die königliche Familie, den Clerus und das Volk, sowie der Segensspruch

aus 2 Cor. 13, 13. Alsdann spricht der Geistliche, zu der Gemeinde gewendet, die zehn Gebote, während die Gemeinde knieend auf jedes Gebot antwortet: „Herr, erbarme dich unser und mache unsere Herzen geneigter, dieses Gebot zu halten!“ Sodann folgt die Collecte des Tages, die betreffende Epistel und das betreffende Evangelium. Letztere beide sind verschieden je nach den Sonn- und Festtagen; die Collecten aber sind zum größten Theil buchstäblich die der römischen Liturgie. Außer den genannten Collecten hat das Prayer Book noch Gebete für besondere Anlässe, wie um Regen oder trockene Witterung, in theurer Zeit und Hungersnoth, in Zeiten des Kriegs und der Empörung, der Pest oder ansteckender Krankheiten, in den Quatemberwochen für die Ordinanden, während der Sitzungen für das Parlament, dann Danksagungen für erlangten Regen, Frieden, Errettung von Feinden u. s. w. Nach dem Evangelium folgt das nicänisch-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß, wobei, wie bei dem Evangelium, Alle stehen. Nun folgt die Predigt, bezw. eine Vorlesung aus dem Homilien- oder einem andern Predigtbuche, und die Verkündigungen der Heiraten, der einfallenden Feste, der Vigilien, der Excommunicationen, der Verordnungen des Königs oder des Bischofs. Das hierauf folgende Offertorium besteht in dem Einsammeln von Almosen unter den Anwesenden, während dessen der Geistliche einige auf die Wohlthätigkeit sich beziehende Stellen der heiligen Schrift verliest, worauf er das allgemeine Gebet für die streitende Kirche spricht und zum Schlusse den Segen ertheilt. Darauf entfernt sich die Gemeinde. Nur wenn Communion gehalten wird, bleiben diejenigen, welche das Abendmahl empfangen wollen, noch zurück, und der Gottesdienst wird für sie als Communiondienst fortgesetzt.

Die Canones der anglicanischen Kirche verordnen zwar, daß an jedem Sonn- und Feiertage die Holy Communion empfangen werden solle; allein dieß Gebot ist allgemein außer Uebung gekommen. An den Cathedralkirchen findet der Communiondienst nur einmal des Monats, an den Pfarrkirchen aber gewöhnlich nur dreimal im Jahre statt. Zu Ostern muß jedoch die Communion von jedem Eingepfarrten empfangen werden. Ueberdieß darf niemals ein Communiondienst gehalten werden, wenn nicht wenigstens drei Communicanten da sind, den Geistlichen mit inbegriffen, der immer mitcommuniciren muß. Sogar einem Kranken wird das Abendmahl nicht gereicht, wenn sich nicht noch ein Dritter findet, welcher nebst dem Geistlichen mit demselben communiciren will. Der Communiondienst selbst ist ein Ueberrest unserer Messe. Der Geistliche ermahnt zuerst die Anwesenden, ihre Sünden zu bekennen und zu bereuen; ein Minister spricht im Namen Aller die Formel einer Generalbeicht, und der Officiant (Priest) eine Formel allgemeiner Absolution. Eine eigentliche Beicht geht also dem Abendmahl nicht voran, wohl aber, ähnlich wie bei den Protestanten des Continents, eine sogen. Anmeldung, welche den Geistlichen in den Stand setzt, offenbaren großen Sündern den Zutritt zu versagen, bis sie sich gebessert haben. Am Schlusse der Absolution spricht der Geistliche die Präfation, welche der ferialen des römischen Missale ähnlich ist, ja am Weihnachts-, Oster-, Himmelfahrts- und Dreifaltigkeitsfeste beinahe wörtlich gleich lautet. Der Officiant spricht dann knieend am Abendmahlstisch: „Gestatte uns, o Herr, zu essen von dem Fleische deines geliebten Sohnes Jesu und sein Blut zu trinken, dergestalt, daß unsere durch Sünden befleckten Leiber geläutert, und unsere Seelen durch sein höchst kostbares Blut rein gewaschen werden mögen.“ Man stellt danach auf den mit einem weißleinenen Tuche bedeckten Tisch den Teller (paten) mit Brod, das gewöhnliches Brod von Weizenmehl sein soll, sowie einen oder mehrere Kelche und Gefäße mit Wein. Der Officiant spricht nun das Consecrationsgebet (sic!), das, sowohl mit dem Vorhergehenden als mit sich selbst im Widerspruche, also lautet: „Gestatte, daß wir, die wir diese deine Schöpfung von Brod und Wein empfangen, . . . deines gebenedeiten Leibes und Blutes theilhaftig werden mögen“, worauf das römische Qui pridie quam pateretur bis Haec quotiescunque feceritis etc. folgt. Während er diese Worte spricht, bricht er das Brod in Stücke und breitet die Hände darüber. Ebenso nimmt er den Kelch, breitet gleichfalls die Hände darüber aus, communicirt selbst und gibt jedem der Communicanten, welche um den Tisch herumknieen müssen, ein Stückchen des consecrirten Brodes in die Hand, indem er bei den Bischöfen, Priestern und Diaconen, wenn solche gegenwärtig sind, den Anfang macht und spricht: „Der für dich hingegebene Leib unseres Herrn Jesu Christi behüte deinen Leib und deine Seele im ewigen Leben.“ Ein anderer Minister reicht sodann einem jeden den Kelch mit den Worten: „Das Blut unseres Herrn Jesu Christi, das für dich hingegeben worden, behüte deinen Leib und deine Seele im ewigen Leben.“ Was von dem geweihten Brode und Weine übrig bleibt, wird am Schlusse mit einem leinenen Tuche bedeckt. Nach der Communion wird gemeinschaftlich das Vaterunser nebst einigen anderen Gebeten, welche dem Wesen nach der katholischen Danksagungscollecte entnommen sind, gebetet, worauf das Gloria des römischen Missale folgt. Den Schluß macht die Ertheilung des Segens an das Volk.

Der Abendgottesdienst gleicht ganz dem Morgengottesdienst bis auf folgende Verschiedenheiten. Das Venite exultemus bleibt weg; die Lectionen aus dem Neuen Testamente sind den Briefen der Apostel entlehnt, und diese so vertheilt, daß sie binnen eines Jahres dreimal an die Reihe kommen; nur die Apocalypse bleibt weg, obgleich sie, wie die übrigen canonischen Schriften des Neuen Testaments, als ächt anerkannt wird. Anstatt des Te Deum kommt das Magnificat oder Psalm 98, und anstatt des Benedictus das Nunc dimittis oder Psalm 67, dann die Collecte

Deus, a quo sancta desideria etc. Jedermann erkennt in dieser Anordnung der Liturgie sofort einen Ueberrest des katholischen Officiums von der Matutin bis zur Complet. Dazu kommt noch, daß die Psalmen und Hymnen bis zur Stunde mit den lateinischen Anfangsworten bezeichnet werden, wie vor der Reformation, so z. B. Beatus vir, Dilexi quoniam, Quicunque vult u. s. w.; daß ferner im Kalender der Morgengottesdienst noch heute Mattins, der Abendgottesdienst Eveningsong, gleichbedeutend mit Vesper, bezeichnet wird; daß endlich bei den ersten Vespern der Sonn- und Feiertage mit Vigilien die Collecte des darauffolgenden Tages recitirt wird. An gewissen Tagen werden auch Litaneien gebetet, welche der Mehrzahl nach unsere größeren Litaneien sind, mit Hinweglassung der Anrufung der Heiligen. Am Aschermittwoch, dem Anfang der Fastenzeit, wird am Schlusse des Morgengottesdienstes als Ersatz der alten Kirchenzucht für öffentliche Sünder vom Geistlichen „eine Drohung oder Ankündigung des Zornes Gottes und seiner Gerichte gegen gewisse Sünder" verlesen, welche eine Reihe Flüche enthält, die auf gewisse Sünder gelegt sind, entnommen aus dem fünften Buche Mosis (Kap. 27) und aus anderen Stellen der heiligen Schrift, wobei nach jedem Fluche die Gemeinde antwortet: Amen. Dann folgen noch einige darauf bezügliche Gebete und der Psalm Miserere, theils vom Geistlichen allein, theils mit der Gemeinde gemeinschaftlich gebetet.

Für die Spendung der Taufe bestehen folgende Vorschriften. Es sind drei Taufzeugen erforderlich. An diese wird zunächst die Frage gerichtet, ob das Kind bereits die Nothtaufe erhalten. Wird diese Frage verneint, so beginnt der Geistliche die Handlung mit Gebet, Verlesung von Marc. 10, 13—16 und einer kurzen Ermahnung, auf welche eine Anrede an die Taufzeugen erfolgt. Diese legen dann im Namen des Kindes die Lossagung vom Teufel, das apostolische Glaubensbekenntniß und das Taufgelübde ab. Das Kind erhält darauf seinen Namen und wird unter Aussprechung der Tauf-formel dreimal in das Wasser getaucht oder, falls es zu schwach ist, nur mit Wasser besprengt, worauf es das von den Protestanten so verspottete Zeichen des Kreuzes auf die Stirne empfängt (Here the priest shall make a cross upon the child's forehead). Den Schluß bildet das Vaterunser, ein Dankgebet und eine Ermahnung. Die Gebete u. s. w. sind auch hierbei meist dem römischen Rituale entnommen; abgeschafft wurden nur die Exorcismen, die Anhauchungen, das Salz und jede Salbung.

Die Firmung, von welcher es im Art. 24 heißt, daß sie kein Sacrament sei, wird von dem Bischofe alle drei Jahre gespendet. Mit Ausnahme des Chrisams und des dem Firmlinge zu gebenden leichten Backenstreiches spricht der Bischof dabei fast sämmtliche Gebete des römischen Pontificale, breitet über jeden der vor ihm knieenden Firmlinge die Hände aus, betet für sie um tägliche Vermehrung der Gnade des heiligen Geistes und spricht zum Schluß zu jedem: „Der Herr sei mit dir!"

Die Einsegnung der Ehe, welche die anglicanische Kirche gleichfalls aus der Reihe der Sacramente ausschließt (Art. 25), wird vom Geistlichen vollzogen, der sie an drei Sonntagen vorher öffentlich verkünden muß. Das Gesetz erkennt alle vor einem Geistlichen der Staatskirche eingegangenen Ehen als gültig an, ohne daß die Gegenwart irgend eines Staats- (Standes-) Beamten dabei nothwendig wäre, während dieß unter den schwersten Strafen für die Dissenters und Katholiken vorgeschrieben ist. Der Ritus der Einsegnung selbst ist im Allgemeinen der in England bereits vor der Reformation üblich gewesene katholische, welcher offenbar voraussetzt, daß die Ehe ein Sacrament des neuen Gesetzes sei. Der Geistliche spricht zu jedem der Brautleute folgende Worte: „Willst du die hier Anwesende zur Frau nehmen, um mit ihr nach göttlicher Anordnung im heiligen Stand der Ehe gemeinschaftlich zu leben? Willst du sie lieben, ihr beistehen, sie werth halten und bewahren in kranken sowohl wie in gesunden Tagen, keine Andere neben ihr haben, mit ihr vereint bleiben, so lange ihr Beide lebet?" Der Bräutigam antwortet: „I will!" Die gleiche Frage wird mutatis mutandis an die Braut gerichtet, welche dieselbe Antwort zu geben hat. Darauf nimmt der Bräutigam in seine rechte Hand die Rechte der Braut und spricht dem Geistlichen folgende Worte nach: „Ich nehme dich zu meiner Frau, um dich zu haben und zu behalten von diesem Tage an, mag es besser oder schlechter gehen, mögest du reicher oder ärmer werden, krank und gesund, um dich zu lieben und dir beizustehen, bis daß der Tod uns trennt, nach der heiligen Anordnung Gottes, worauf ich dir mein Wort verpfände." Die Braut thut und spricht ihrerseits dasselbe, nur daß sie dem: „um dich zu lieben und dir beizustehen" noch hinzufügt: „und dir zu gehorchen" (to love, to cherish and to obey). Hierauf folgt der Ringwechsel und die Einsegnung, wobei der Geistliche die rechte Hand der Brautleute vereinigt und spricht: „Kein Mensch trenne diejenigen, welche Gott vereinigt hat." Diese Liturgie steht ganz und gar im Widerspruche mit der bereits besprochenen Ehescheidung.

Auch für die Beerdigung der Todten besteht ein eigenes Formular (The Order for the Burial of the Dead), in welchem aber das liebevolle katholische Dogma aufgehoben ist. Wenn auch die Gebete, Psalmen, Antiphonen aus dem römischen Rituale beibehalten wurden, so ist doch alles daraus entfernt, was sich auf Gebete für die Seele des Dahingeschiedenen bezieht. Der Artikel 22 verdammt ja die katholische Lehre vom Fegfeuer, verwirft also in Folge dessen die Fürbitte für die darin befindlichen Seelen. Uebrigens sind die Geistlichen der Staatskirche, Evangelicals wie Hochkirchliche, wohl der einzige Clerus

der Welt, welcher jeden, wie er auch gelebt, selbst den Dissenter, ja selbst den Katholiken, mit der vorschriftsmäßigen „sichern Hoffnung der Seligkeit" dem Grabe übergibt. Jeder Dissenter, der auf einem Gemeindekirchhof begraben werden soll, muß nämlich unter anglicanischem Cerimoniell und unter Leitung eines episcopalen Geistlichen begraben werden, d. i., wie man sich ausdrückt, bei seinem Tode wieder in den Schoß der anglicanischen Kirche zurückkehren. Wie verderblich dieses von der Liturgie vorgeschriebene allgemeine Seligsprechen am Grabe wirkt, welche falsche Sicherheit es in den Gemüthern erzeugt, das ist von Engländern mit erschütternder Schärfe geschildert worden (vgl. z. B. Thorn's Fifty Tracts on the State Church, Tract. XII, 3). Im J. 1852 überreichten deshalb 4000 Geistliche dem Erzbischof von Canterbury eine Vorstellung gegen den obligatorischen Gebrauch des Burial Service. Der Erzbischof überlegte die Sache mit einer Anzahl Bischöfe, fand aber, daß jeder Versuch einer Aenderung auf unübersteigliche Hindernisse stoßen würde (vgl. Christ. Remembr. XXIV, 254). Die anglicanische Kirche ist eben in solchen Dingen rath- und hilflos, schon durch die Furcht, daß jede Aenderung in der Liturgie von den Evangelicals als Bresche zu durchgreifenden Aenderungen würde benutzt werden. Als im April 1861 dann im Unterhause der Antrag eingebracht wurde, „den Dissenters die Beerdigung ihrer Todten auf den Gemeinde-Kirchhöfen nach ihrem confessionellen Ritus zu gestatten", wurde dieser Antrag mit einer Majorität von 81 Stimmen zurückgewiesen. Indeß setzt auch der ärmste Engländer seinen Stolz darein, ein schönes Leichenbegängniß zu erhalten. Dasselbe kostet aber, besonders in den Städten, eine sehr hohe Summe: für einen Vornehmen durchschnittlich gegen 200, für einen Kaufmann 50, für einen Handwerker 5—10 Pfd. St. Der englische Arbeiter sucht sich deßhalb auf jede Weise einen Sparpfennig für diesen Zweck zurückzulegen, oder er wird Mitglied einer der vielen Begräbniß-Versicherungsanstalten. [(Gfrörer) Neher.]

IV. Der gegenwärtige Stand der anglicanischen Staatskirche läßt sich nur klarlegen, wenn man zuvor in Betracht zieht einmal die seit dem vorigen Jahrhundert innerhalb derselben entstandene Bewegung, dann aber auch den damaligen Zustand, der eben diese Bewegung hervorrief. Dießfalls ist es herkömmlich, den Clerus sammt den Bischöfen des 18. Jahrhunderts der Verweltlichung, der Habsucht und der religiösen Gleichgültigkeit anzuklagen, und das nicht ohne Grund. Was den Clerus betrifft, der früher aus den niederen Volksklassen hervorgegangen, so hatte sich derselbe damals hauptsächlich aus den jüngeren Söhnen der Adeligen und aus den Nachkommen der Rectoren ergänzt. Gerade diese aristokratisch geborenen und gebildeten Geistlichen waren, wie heute noch, von dem Volke durch eine Kluft getrennt, welche auch der pastorale Eifer selten zu überbrücken vermochte. Sie übernahmen das Amt vielfach nur, weil es ihnen ein sicheres und meist sehr gutes Einkommen gewährte. Die religiösen Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen, nahmen sie sich kaum Zeit; die vorgeschriebenen Functionen wurden so bequem und kurz als möglich abgemacht; oft begnügten sie sich mit der sonntäglichen Leseübung aus dem Prayer Book und dem Homilienbuche. Die Eifrigeren und Gewissenhafteren, welche wirklich den guten Willen hatten, die Pfarrangehörigen geistig zu heben, stießen gewöhnlich, sei es in Folge des Mißtrauens der Gemeinden, sei es wegen ihrer Ungeschicklichkeit, auf so viele Schwierigkeiten, daß sie bald nach dem Beispiele sorgloser Amtsbrüder nur auf die Erfüllung derjenigen Pflichten sich beschränkten, welche sie nicht umgehen konnten. Viele machten auch aus ihrer Geringschätzung der Pfarrkinder kein Hehl und entfremdeten sich die Herzen gänzlich. Wie man heute noch in England zwei moderne Häresien hat, the gentlemen heresy, d. i. die Vorstellung, daß der Geistliche vor Allem ein Gentleman sein und als solcher sich zeigen müsse, und the domestic heresy, die darin besteht, daß vor lauter Familienleben, Besuchegeben und -nehmen u. s. w. die Gemeinde leer ausgeht (vgl. E. Lytton Bulwer, England and the English 214, und die staatskirchliche Zeitschrift Ecclesiastic and Theologian, Decbr. 1860, 553), so haben schon damals die anglicanischen Pfründner ihre Zeit zwischen Sorge für ihre Familie und gesellschaftlicher Unterhaltung getheilt und die Seelsorge als reines Nebengeschäft betrachtet. Der äußere Werkdienst und die geistliche Verkommenheit, in welche der Clerus gerathen, spiegelt sich vielleicht am stärksten darin ab, daß in einem Lande, wo die weltliche Beredsamkeit einen seltenen Aufschwung nahm, alle bischöflichen Geistlichen ihre Predigten von der Kanzel ablasen. Die Bischöfe aber, größtentheils Männer ohne kirchlichen Sinn, welche ihre Erhebung der Gunst eines Ministers oder eines einflußreichen Lords oder Parlamentsmitgliedes verdankten, zeigten nur für die Tagespolitik Interesse und hatten weder den Willen noch die Macht, den Clerus zur Erfüllung seiner Amtspflichten anzuhalten. In Folge davon wurden die Besseren aus dem Volke, welche noch edlere und ideale Ziele anstrebten, den Secten in die Arme getrieben; die Massen dagegen wuchsen in Unwissenheit auf und verwilderten ganz und gar. Die Lasterhaftigkeit in allen Schichten des Volkes nahm immer mehr zu, und was noch schlimmer war, das moralische Gefühl wurde mehr und mehr abgestumpft. Deismus und Unglaube waren zuletzt an der Tagesordnung. Eine Hauptschuld hieran trägt vor Allem der Oranier Wilhelm III. (1689 bis 1702). Die Episcopalkirche hat ihren ursprünglichen Standpunkt, den einer politischen Partei, nie überwinden können. Die Bischöfe besonders hatten sich mit dem gestürzten König Jakob II. so tief eingelassen, daß sie ohne Schmach zu dem

neuen Herrscher, Wilhelm III., offen nicht übertreten konnten. Sie erklärten sich zwar bereit, ihm als thatsächlichem Könige zu gehorchen, verweigerten ihm aber als einem Eingedrungenen den Eid, daher Nonjurors genannt. Um nun künftigen Gefahren, welche aus dieser Abneigung des hohen anglicanischen Clerus für die Sicherheit seiner Herrschaft erwachsen konnte, vorzubeugen, begünstigte der Oranier eine literarische Bewegung, welche, schon während der Restauration der Stuarts entstanden und durch den Haß gegen die Pläne dieser Herrscher genährt, die Wurzeln der geistlichen Gewalt durch kühne Angriffe auf die Offenbarung selbst zu untergraben suchte. Es ist dieß die allem Supranaturalismus in Kirche und Staat feindselige Richtung, welche von der religiösen Freidenkerei der Literatur des 18. Jahrhunderts eingeimpft wurde, und welche nicht nur in England, sondern auch auf dem Continente unberechenbaren Einfluß ausübte (s. d. Art. Deismus). Locke, Shaftesbury u. A. m., welche damals an der Spitze der freidenkerischen Bewegung standen, unterhielten enge Beziehungen zu dem Oranier. Wilhelm III. ging noch weiter. Kurz vorher, ehe er Englands Krone auf sein Haupt setzte, war die moderne Freimaurerei (s. d. Art.) in England entstanden, und auch die Umtriebe dieser geheimen Gesellschaft, welche an die Stelle des Offenbarungsglaubens eine Art Naturreligion zu verbreiten strebte, sind von ihm im Stillen befördert worden. Diese beiden der Religion so feindlichen Kräfte waren es eben, welche auf den anglicanischen Clerus und die Episcopalkirche mächtig zurückwirkten, indem sie die Köpfe beherrschten und die Herzen erkälteten. Wenn die Episcopalkirche im Laufe des 18. Jahrhunderts fast allen Einfluß auf die höheren und mittleren Klassen der Gesellschaft verlor, so daß sie in langdauernde Lethargie, in eine geistige wie moralische Ohnmacht versank, so war dieß nur eine Folge des rationalistischen Geistes, welcher durch die Revolution von 1688 und durch die antikirchliche Politik des Oraniers die Oberhand gewann.

Das religiöse Gefühl, das zum guten Glücke in den niederen Schichten der Bevölkerung durch den halbkatholischen Gottesdienst nie ganz erloschen war, flammte erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wieder mit erneuter Stärke auf. Es entstand eine Reaction gegen den geistlosen Mechanismus und nur wenig verhüllten Unglauben in der Staatskirche, und zwar durch Wiedererweckung der in dieser Kirche ausgestorbenen calvinischen Doctrin. Diese religiöse Bewegung entstand aber zunächst nicht in der Staatskirche, sondern in den Secten, welche sich einen breiten Boden erstritten, ihrer Gegnerin, der Staatskirche, immer mehr Engländer entzogen und einen glänzenden Beweis lieferten, welche Kraft der Association, welche Gabe der Organisation dem angelsächsischen Stamme innewohnt. Besonders war es der Gründer der Methodisten, Wesley (s. d. Art.), der bestrebt war, wieder ein lebendiges Christenthum herzustellen. Er wollte im Grunde keine Kirche neben die Staatskirche setzen, sondern nur eine Hilfsgesellschaft gründen. Freilich ist unter seinen Nachfolgern, namentlich durch Bunting, welcher der „Connexion" erst ihre feste Organisation gab, aus der Gehilfin eine Nebenbuhlerin geworden; denn seit etwa 50 Jahren nennen sich die Methodisten eine „Kirche", behaupten indeß fortwährend, daß sie in der Lehre mit der Staatskirche einig seien. Die Methodisten nun entwickelten eine ungemeine Rührigkeit in Ausbreitung ihres Lehrsystems sowohl durch Missionen als durch Gründung von Vereinen zu mancherlei wohlthätigen Zwecken. Diese Thätigkeit von Leuten, welche keine Kirchenzehnten bezogen und rein aus innerem Triebe in Sachen der Religion arbeiteten, stach gegen die wohlbezahlte Trägheit der Episcopalkirchenpfründner in einer Weise ab, welche für letztere empfindliche Folgen haben mußte. Dazu kam noch, daß in dem Maße, wie die Fleischtöpfe englischen Handelsgewinnes durch die aufkeimende Industrie des Continents geschmälert wurden, auf der Insel das Geschrei gegen die begann, welche ohne gemeinnützige Leistungen das Fett des Staates verzehrten, d. i. gegen die sogen. Sinecuristen. Für die ärgsten Sinecuristen aber erklärte man das glänzende Heer der Staatskirche. Immer wilder wuchs der Sturm, und von zweien Dingen schien eines unvermeidlich. Entweder blieb die Staatskirche, wie sie war, und erlag, oder es mußte in ihrem Schoße sich ein Feuer entzünden, das ihr Kraft zum Siege verlieh. Letzteres konnte nur dann gelingen, wenn sie sich wieder die öffentliche Achtung erwarb, wenn sie ihre Sendung von oben zu erproben wußte, wenn sie segenbringende Wirkungen aufwies. Wirklich erwachte auch neues Leben in der Kirche des Patronatsrechtes und der königlichen Suprematie. Aber dieser Lebensodem ging zunächst von Laien aus. Merkwürdiger Weise hat sich die Staatskirche stets einer warmen Anhänglichkeit der Laien erfreut, und zwar verdankt sie dieß vorzugsweise denjenigen Bestandtheilen ihres Wesens, welche bei der Glaubensspaltung aus der katholischen Kirche in die anglicanische hinüberreichten, nämlich dem Prayer Book und dem supranaturalen Fugenwerk des Episcopats. Jene Laien nun bewirkten durch ihren Einfluß auf den Clerus, daß er sich ermannte und Werke der Liebe und Glaubenskraft verrichtete, welche mit der Thätigkeit auf Seiten der Secten einen Vergleich aushielten. Sie gehörten zu der ältern „evangelischen" Partei (Evangelical party) in der Staatskirche, welche, vom Methodismus angeregt, gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich gebildet, und welcher die Engländer die Aufhebung der Sklaverei und die Stiftung mehrerer nützlichen Gesellschaften verdankten. In letzterer Beziehung zeigten sie regen Wetteifer mit den Secten in der Sorge, Missionen zu gründen, Schulen anzulegen und Vereine zu kirchlichen und wohlthätigen Zwecken zu

stiften. Sie suchten besonders auch die Predigtweise in der Kirche zu verbessern und anstatt der trockenen, geistlosen Behandlung moralischer Stoffe oder unerquicklicher Controverse gegen Deismus und Unglauben Christum zu predigen. Leider verfiel diese frühere Generation der Evangelicals, wie ihre Vorbilder, die Methodisten, in den reinsten Subjectivismus einer bloßen Gefühlsreligion. Sie mieden aber auch Eines ängstlich, nämlich das Eingehen auf die eigenthümliche Grundlage der bischöflichen Kirchenverfassung und des anglicanischen Dogma's. Man klammerte sich an die Praxis an, weil man fühlte, daß in der Tiefe der Theorie Klippen verborgen seien.

Seit etwa 60 Jahren begann dann das neuerwachte Feuer bis in die Basis der anglicanischen Kirche hindurchzudringen. Als im J. 1828 die Testacte aufgehoben wurde, 1829 die Emancipation der Katholiken erfolgte, überdieß zehn anglicanische Bisthümer in Irland unterdrückt wurden, und die liberale Partei noch mit Weiterem drohte, da raffte sich endlich auch der Clerus aus seinem lethargischen Schlummer auf, um mannhaft für die stark bedrohten Interessen der Staatskirche einzustehen. Indem man nun gerade auf das, was die Evangelicals vermieden hatten, näher einging, entstand die sog. Oxforder Bewegung (s. d. Art. Tractarianismus), welche zu den merkwürdigsten Erscheinungen unserer Zeit gehört. Diese Bewegung hatte sich das hohe Ziel gesetzt, die Staatskirche nicht bloß, wie die Evangelicals und Andere, nur äußerlich zu stützen, sondern von innen heraus zu reformiren und ihr zugleich eine neue Kraft einzuhauchen. Dieß wollte man dadurch zu Wege bringen, daß man die Theologie und die kirchlichen Principien des karolinischen Zeitalters, d. i. der Zeit von 1625—1688, wieder belebte. Indeß bedurfte es nur weniger Jahre, um es zur Evidenz zu bringen, daß die Wiederherstellung eines längst vorübergegangenen und durch die eigene Geschichte gerichteten theologischen und kirchlichen Standpunktes ein Ding der Unmöglichkeit sei, und daß man im 19. Jahrhundert nicht mehr ausreiche mit den Bruchstücken eines Systems, das im 17. Jahrhundert nur willkürlich, um einer eigenthümlichen Lage zu entsprechen, ausgewählt worden war. Freilich glaubte man, und nicht mit Unrecht, in dem noch immer mit staatskirchlicher Auctorität bekleideten Prayer Book, auf das man sich besonders stützte, ein Denkmal und eine Bürgschaft altkirchlicher und antiprotestantischer Anschauung zu besitzen und von hier aus für die hierarchische Verfassung der anglicanischen Kirche einen dogmatischen Unterbau schaffen zu können. Allein die Mehrheit in der Staatskirche war stillschweigend übereingekommen, diese Dinge als todten Buchstaben auf sich beruhen zu lassen. Die Urheber dieser Bewegung und die bedeutendsten Männer der nämlichen Sinnesweise, ein Newman, Manning, Allies u. s. w., traten in die katholische Kirche ein. Viele lenkten, als ihnen die Consequenzen ihrer Principien an diesen Ereignissen klar wurden, ihre Schritte wieder zurück und wurden aus „Anglokatholischen" wieder ordinäre Anglicaner. Andere sind indeß der Bewegung treu geblieben und haben die Rückkehr zu den alten Dogmen consequent weiter betrieben, so daß diese Bewegung heute bis an die äußerste Grenze der Staatskirche oder eigentlich, den Principien nach, noch über diese hinaus, in das katholische Gebiet geführt worden ist (Döllinger a. a. O. 225 f.). Es sind dieß die sogen. Ritualisten, welche sich bestreben, die Formen des anglicanischen Gottesdienstes mit denen der katholischen Kirche in Einklang zu bringen. Sobald man freilich mittels der Lehre von der apostolischen Succession wieder zu einem vermeintlichen Priesterthume gekommen war, mußte man consequenter Weise diesem Priesterthume auch eine seinem Wesen entsprechende Stellung und Thätigkeit verschaffen; der Abendmahlstisch mußte wieder zum Opferaltar mit Lichtern, Weihrauch u. s. w. werden, die Priester wie Chor- so auch Meßkleidung tragen. Von der Benutzung des Abendmahls als eines Opfers für Lebende und Abgestorbene kam man zur Anbetung der Abendmahlselemente, zu Nonnen, Bruderschaften und Vereinen, welche das Gebet und fromme Uebungen, namentlich zum heiligsten Altarssacrament, zum Zwecke haben; ja, man kam selbst zur Ohrenbeicht, zur Heiligenverehrung u. s. w. Selbst den Primat des Papstes, ja mitunter sogar, in glücklicher Inconsequenz, die Unfehlbarkeit desselben nahm man an; und die ritualistischen Priester, welche selbst das römische Collar offen tragen, sind nie glücklicher, als wenn man sie irgendwie als Katholiken behandelt, denn sie bilden sich fast ein, es zu sein. Den guten Willen mancher Ritualisten, welche durch das Zurückgreifen auf die äußeren Cerimonien der alten Kirche der Welt den Beweis liefern wollen, daß die anglicanische Kirche als rechtmäßige Erbin der vorreformatorischen Kirche in England zu gelten habe, kann man zwar nicht verurtheilen, ihre Bestrebungen kann man aber auch nicht gutheißen, weil sie auf halbem Wege stehen bleiben. Eine reformirte Glaubenslehre, und als deren Träger Bischöfe, Priester und Diaconen, also eine vollständig in katholischem Stile organisirte Hierarchie, das sind eben Gegensätze, welche sich nie und nimmer ausgleichen lassen. Nach einer im J. 1876 auf einem Londoner Meeting gemachten Mittheilung soll die Partei der Ritualisten ungefähr 2 Millionen Laien und 4000 Geistliche zu den Ihrigen zählen. Thatsache ist jedenfalls, daß man in England schwerlich eine Diöcese finden wird, in welcher namentlich der Gebrauch der vollständigen eucharistischen Meßkleidung für Priester und Diaconen nicht mehr oder weniger wieder eingeführt ist; in ein paar Diöcesen ist der Ritualismus fast allgemein. Die Ritualisten bleiben vorläufig noch in der Staatskirche, aber nur in der Hoffnung auf kommende Ereignisse. Sie glauben mitunter,

katholische Lehr- und Sinnesweise hätten bereits so festen Fuß gefaßt und im Stillen solche Fortschritte gemacht, daß die Katholisirung der ganzen Staatskirche, die dann freilich aufhören müßte, in bisheriger Weise Staatsinstitut zu sein, nur noch eine Frage der Zeit sei (vgl. z. B. die Schrift Church Parties, Lond. 1857, 87). Allein die Ereignisse sind dieser Ansicht nicht günstig. Die Ritualisten haben den Strom der öffentlichen Meinung in den höheren und mittleren Klassen gegen sich, und in den unteren ist überhaupt der staatskirchliche Einfluß zu gering. Auch von oben herab suchte man den weitverbreiteten Ritualismus zu behindern. Der hochkirchliche Erzbischof Dr. Tait von Canterbury rief im Parlamente einmal voll Unmuth aus: „Es muß etwas geschehen!" und der Premier Disraeli antwortete im Unterhause: „Der Ritualismus muß niedergeworfen werden!" Wirklich wurden auch ritualistische Heißsporne gemaßregelt; allein in kirchenregimentlichen Kreisen kam man bald zu der Ueberzeugung, daß ein Vorgehen mit Massenabsetzung von ritualistischen Geistlichen einfach Sprengung der Staatskirche bedeuten würde. Neuerdings hat übrigens der Ritualismus einen Stoß erhalten, welcher ihn möglicher Weise doch noch aus der Staatskirche hinausdrängt. Den vielen katholischen Gebräuchen, Weihrauch, Heiligenbilder u. s. w. insbesondere, wurde, als den symbolischen Büchern des Anglicanismus zuwiderlaufend, durch ein besonderes Gesetz gesteuert, nach welchem überdieß nunmehr jedes Mitglied einer Gemeinde beim Bischofe einen Antrag gegen seinen ritualistischen Pfarrer stellen kann. Von den kirchlichen Gerichtshöfen, also von Laien (Juristen), wird dann entschieden, ob Dinge vorliegen, welche dem officiellen Charakter der Staatskirche zuwider sind. Sollte dieses Gesetz in der Praxis urgirt werden, so wird es sicher manchen wirklich zum Katholicismus hinüberdrängen, der jetzt noch auf halbem Wege stehen bleibt.

Alle diese Bewegungen innerhalb der Staatskirche müssen bis auf die neueste Zeit verfolgt werden, wenn der gegenwärtige Stand dieser Kirche klar dargelegt werden soll. Die Staatskirche bildet nämlich nur eine Gruppe des Protestantismus in England. Der Begriff des Protestantismus, wie man ihn in Deutschland gewinnt, darf, was wiederholt angedeutet worden, keineswegs auf die Protestanten Englands angewendet werden, schon um des tiefgreifenden und selten genug gewürdigten Unterschiedes willen, der zwischen beiden besteht. Während man zur Zeit der Reformation in Deutschland verhältnißmäßig in kurzer Zeit tabula rasa machte mit allem römischen „Cerimonienkram", begnügte man sich bekanntlich in England mit der bloßen Trennung des Reiches vom Papste, behielt im Uebrigen die hierarchische Einrichtung und viele katholische Gebräuche bei. Der englische Protestantismus zerfällt nun heute noch, wie fast von Anfang an, in zwei Hauptgruppen. Die eine bilden die Dissenters, d. h. alle nicht zur bischöflichen Staatskirche gehörigen Secten. Als sich im 16. Jahrhundert der Episcopat Englands dem Schisma verkaufte, konnte die neue Staatskirche Heinrichs VIII. selbstverständlich nicht die allgemeine Anerkennung für ihre Pseudoauctorität erhalten, welche die alte Kirche genossen. Wie sie selbst von der katholischen Kirche abgefallen war, so fielen von ihr im Laufe der Zeit zahlreiche andere Secten ab; so die Puritaner, später Independenten und Congregationalisten genannt, die Baptisten und die Methodisten. Charakteristisch für diese Secten ist es, daß sie fast ausschließlich den mittleren und unteren Klassen angehören. Ein reicher Banquier oder Kaufmann, der sich zur Aristokratie aufschwingen möchte, hat zunächst einen bedeutenden Grundbesitz zu erwerben; dann ist es Stil, falls er einer Secte angehört, daß er zur Staatskirche übergeht, und erst jetzt ist er in anständiger Position, nach einem Peerstitel zu angeln. Die Staatskirche selbst bildet dann die andere Hauptgruppe des englischen Protestantismus. Innerhalb derselben sondern sich aber wieder drei Richtungen oder Parteien ab, die High-church-party oder High-church-men, hochkirchliche, die Low-church-party, niederkirchliche, und die Broad-church-party, breitkirchliche Partei; dieselben bilden indeß keineswegs verschiedene religiöse Genossenschaften, sondern, wie schon aus der Bezeichnung hervorgeht, rein nur religiöse Richtungen, ähnlich wie in Deutschland Rationalisten und Pietisten. Die High-church-party ist im kirchlichen Leben etwa, was im politischen die Rechte. Sie vertritt das conservative und selbst das reactionäre Element: das conservative, insofern sie streng festhält an dem Organismus der Kirche Englands, und insofern sie zufolge englisch-protestantischer Tradition den „Papismus" verdammt; das reactionäre, insofern sie in glücklichem Widerspruche unverkennbar zurückdrängt zu katholischen Institutionen. Die oben geschilderten Tractarianer, bezw. Ritualisten bilden unter ihnen die äußerste Rechte. Alle Hochkirchlichen verwerfen in der Regel die protestantische Rechtfertigungslehre und die calvinische Herabsetzung der Taufe zu einer Cerimonie; sie legen Werth auf die angebliche apostolische Succession ihres Episcopats; sie behaupten die Existenz einer mit doctrineller Auctorität begabten Kirche; aber sie verwahren sich gegen jede logische Folgerung, die aus solchen Prämissen gezogen werden müßte (Döllinger a. a. O. 223 f.). Da sie ihre Bischöfe als Theil der Einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ansehen, so ist schwer zu begreifen, was sie von dem Bruche denken, der im 16. Jahrhundert erfolgte. Ob sie den Abfall der Bischöfe vom Centrum der katholischen Einheit in Rom als berechtigt ansehen? oder ob sie ihn einfach ignoriren? Manche Hochkirchliche halten freilich ganz offen diesen Bruch für das unglücklichste Ereigniß in der englischen Geschichte. Gleichwohl ist allen die Staatskirche

nun einmal die einzig berechtigte Kirche für England, ihre Bischöfe sind ihnen die einzig wahren „englischen" katholischen Bischöfe. Zu ihrem Leidwesen gestehen sie aber auch, daß dieselben fast ohne Ausnahme in Häresie, namentlich in calvinische Irrthümer verfallen seien. Die Hochkirchlichen sind im Grunde auch die besten Söhne und ächtesten Repräsentanten der Staatskirche, sie sind mit den bestehenden Zuständen am meisten zufrieden, in ihren Ansprüchen an die Christlichkeit ihrer Gemeinden sehr bescheiden und darum auch im Ganzen bei den tonangebenden Klassen besonders beliebt.

Die Low-church-party hat, freilich nur gegenüber der hochkirchlichen Partei, mehr eine demokratische Richtung, welche die Gemeinde stärker, die Bischöfe weniger betont und so mit der Linken im politischen Leben verglichen werden kann. Sie besteht zumeist aus dem jetzigen Geschlechte der Evangelicals, das aber im Vergleich mit dem frühern ein gesunkenes zu nennen ist, und das weder vom Prayer Book noch vom Ritualismus und Papismus etwas wissen will. Sie repräsentirt innerhalb der Staatskirche den continentalen gläubigen Protestantismus, doch ohne lutherischen Zug, vielmehr mit überwiegendem Calvinismus. Namentlich hat sie den calvinischen Zug der Herabsetzung der Sacramente zu bloßen Zeichen, und ihre Lieblingslehre und wirksamstes Werkzeug ist das Dogma von der Rechtfertigung durch Imputation. Ihre Anhänger behandeln die Bibel nach einer Theorie buchstäblicher Inspiration, welche jede Theologie unmöglich macht; den Sonntag verwandeln sie in einen jüdischen Sabbat. Ein hervorragender Zug ist auch die Läugnung der sichtbaren Kirche als einer göttlichen Anstalt; sie ist ihnen nur ein religiöser Club, den die Staatsgewalt in Zucht hält und bevormundet. Diese Bevormundung durch die staatliche Suprematie lassen sie sich aber nicht ungern gefallen, besonders seitdem die Regierung viele Bisthümer mit Männern ihrer Partei besetzt. Nach Arnolds Definition bilden, wie Döllinger (a. a. O. 221) sagt, geringer Verstand, mangelhafte Bildung und Unbekanntschaft mit der Welt die Kennzeichen eines Evangelicals. Da es an allem, was Theologie heißen kann, bei dieser Partei gänzlich mangelt, so ist schwer anzugeben, wie die einzelnen Fractionen, in welche die niederkirchliche Partei zerfällt, von einander sich unterscheiden.

Zur Broad-church-party endlich gehört alles, was weder hochkirchlich noch niederkirchlich ist; es ist eben die große, uninteressante, zu Rationalismus und Indifferentismus hinneigende Masse. Die Bezeichnung „Partei" ist indeß hier kaum angemessen, da die Breitkirchlichen eigentlich nichts Positives gemein haben und ihr Wesen nur durch Negation, daß sie nicht Hochkirchliche und nicht Niederkirchliche seien, beschrieben werden kann. Alle stehen unter dem Einfluß der deutschen Literatur und Theologie, sind Gegner eines festen Lehrbegriffes und suchen sich die Widersprüche der anglicanischen Kirchenformulare dadurch erträglich zu machen, daß sie den dogmatischen Bestimmungen überhaupt nur einen relativen und temporären Werth zugestehen und ein nach rationalistischen Principien verflachtes Christenthum für das allein Wesentliche erklären. Die Staatskirche lassen sie sich als die anständige und den wirklichen Zuständen am besten entsprechende Verkörperung des Nationalwillens in kirchlichen Dingen gerne gefallen (Döllinger a. a. O. 227).

Alles zusammenfassend, muß man mit dem ministeriellen Tagblatt Globe, bezw. mit dem Bischof Wilberforce von Oxford sagen: „Die gesetzliche Staatskirche ist recht eigentlich ein Geschöpf dieser Welt, eine Maschine, um das geistliche Element in der wechselnden öffentlichen Meinung des Tages zu verkörpern. Ihre Regierung durch den Premierminister, ihre passive Unthätigkeit, ihr beharrliches Schweigen, die absolute Nichtigkeit ihrer Rügen, die Tausende ihrer erklärten Anhänger, welche laut auflachen, sobald ihre Diener die bescheidene Sphäre von Beamten einer Nationalanstalt überschreiten, das alles sind Zeichen und Merkmale einer Knechtschaft, welcher auch die niedrigste Jumpersecte (Methodisten) sich nicht unterwerfen möchte, welche aber in unserem Departement des öffentlichen Gottesdienstes natürlich und angemessen wird" (bei Döllinger a. a. O. 211 f.). Schon um 1710 äußerte der Erzbischof Wake: die englische Kirche werde nur dadurch vom Untergange bewahrt, daß ihr (durch die Staatsgewalt) die Hände gebunden seien, sich selbst zu zerstören (Calamy's Life of Baxter I, 405). Heute ist übrigens (nach Döllinger a. a. O. 239 f.) die ganze Existenz derselben im Grunde bereits schwer bedroht und ihre Auflösung nur noch eine Frage der Zeit. Sie ist nämlich völlig in der Gewalt des Unterhauses und des jedesmal aus dessen Majorität hervorgehenden Cabinets; das Unterhaus zählt aber heute in Folge des erweiterten Wahlrechtes eine bedeutende Anzahl von Dissenters, die alle Feinde der Staatskirche sind, und ebenso von Katholiken, der Juden nicht zu gedenken, in seinem Schoße. Durch die combinirte Feindschaft der Sectenanhänger und der an Zahl und Einfluß mit jedem Jahre wachsenden Religionslosen wird der gegenwärtige Bestand der englischen Kirche immer mehr alterirt und dieselbe immer fester in die Bande des Staatswesens und des Majoritätswillens eingeschnürt. Damit wird dann der ohnedieß schlecht gefügte Organismus auseinander gehen, und die ernsteren und tieferen Geister werden aus einer Kirche entweichen, in welcher das doppelte Joch staatlicher Zwingherrlichkeit und gezwungener Gemeinschaft mit fremder Lehre ihrem Gewissen und Ehrgefühl nicht länger zu bleiben gestattet. (Vgl. außer den bereits erwähnten Werken und den allgemeinen Geschichtswerken über England, namentlich Lingard, Knightley, Cobbett u. s. w., noch: H. L. Bentham, Englischer Kirchen- und Schulstaat (Lüne-

Bayerische Staatsbibliothek München

burg 1694), Leipzig 1732; Jer. Collier, The Eccles. Hist. of Gr. Britain, London (1708) 1841, 9 Bde.; C. Clausnitzer, Gottesdienst, Kirchenverfassung und Geistlichkeit der bischöflich-englischen Kirche, Berlin 1817; K. H. Sack, Ansichten und Beobachtungen über Religion und Kirche in England, Berlin 1818; J. L. Funk, Organisation der englischen Staatskirche, Altona 1829; C. F. Vogel, Histor.-krit. Betrachtung über die allmälige Gestaltung und besondere Eigenthümlichkeit des englischen Episcopats, Leipzig 1842; H. E. G. Paulus, Die anglicanische Bischöflichkeit, Darmstadt 1842; E. Mahon Roose, Ecclesiastica, London 1842; J. Fletcher, Short Hist. view of the Rise, Progress and Establishment of the Anglican Church, London 1843; B. Gäbler, Die vollständige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England, Altenburg 1843; Gondon, Die religiöse Bewegung in England, Mainz 1845; E. B. Pusey, The Church of England, London 1866; Der gegenwärtige Stand der Bewegung zum Katholicismus in der engl. Hochkirche, Aachen 1867; Martin, Les parties dans l'église anglicane, im Correspondant, 10 avril 1875.) [Reher.]

Hochstraten, s. Jacob von Hoogstraten.

Hochwart, Laurentius, ein angesehener Prediger und Historiker des 16. Jahrhunderts, Domherr zu Regensburg und Passau, wurde 1493 zu Tirschenreut in der obern Pfalz geboren, erlernte nebst der lateinischen auch die griechische und die hebräische Sprache und erhielt zu Leipzig das Magisterium der Philosophie. Sodann stand er drei Jahre hindurch der Domschule in Freising mit Ruhm vor, begab sich 1526, um sich in den höheren Wissenschaften zu befestigen, nach Ingolstadt und wurde 1527 durch Leonhard von Eck bei der artistischen Facultät angestellt. Von 1528—1531 wirkte er theils als Pfarrer zu Waldsassen, theils als gefeierter Prediger zu Regensburg. Im J. 1531 wurde er von dem damals auf dem Regensburger Reichstag anwesenden Cochläus (s. d. Art.) eingeladen, die Hofprädicatur zu Dresden bei Herzog Georg von Sachsen anzunehmen; er zog aber die ihm gleichzeitig angetragene Dompredigerstelle zu Eichstätt vor. Nach zwei Jahren legte er letztere Stelle nieder, doctorirte im canonischen Rechte und wurde 1536 Domherr zu Regensburg und 1549 auch zu Passau, nachdem er auch hier ein Jahr hindurch mit allgemeinem Beifalle gepredigt hatte. Er wohnte den Synoden zu Freising 1547, Salzburg 1548 und 1549 und als Orator des Regensburger Bischofs Georg von Pappenheim 1551 dem Kirchenrathe von Trient bei. Sein Hintritt fällt in den Anfang des Jahres 1570. F. A. von Oefele hat in seinen Scriptt. rer. boic. I, 159 sq. Hochwarts Catalogum Ratisponensium episcoporum, in drei Büchern bestehend, sammt zwei Briefen desselben, welche seine Lebensgeschichte enthalten, herausgegeben. Leider scheinen alle seine anderen, zum Theil sehr umfassenden Werke, wie die Sermones; Monotessaron in IV Evangelia; Chronicon ingens mundi; Historia Turcarum; Bellum sociale Smalcaldicum; Historia complectens ecclesias, abbatias et coenobia Ratisponensia; Collectanea de episcopatibus quibusdam ungedruckt geblieben zu sein. Ungedruckt blieb auch das von ihm verbesserte Buch über das Bisthum Lorch-Passau von Kaspar Brusch (s. d. Art.). (Vgl. Oefele l. c. 148 sq.; Kobolt, Bayer. Gelehrten-Lexik. 330 ff. Nachträge von Gandersheim 160; Verhdl. des hist. V. von Oberpfalz und Regensburg XII, 100. XXII, 358 ff.) [Schrödl.]

Hochwürdigstes Gut, s. Altarssacrament.

Hochzeit (hohe Zeit) hieß im Mittelalter im Allgemeinen ein kirchliches Hauptfest; jetzt versteht man darunter ausschließlich die mit religiösen und symbolischen Gebräuchen umgebene Schließung der Ehe. Hauptmomente sind die kirchliche Einsegnung der Braut, das Hochzeitsmahl und die feierliche Einführung der Braut in ihren neuen Wirkungskreis. Daran knüpfen sich viele nach Volk und Land verschiedene Gebräuche. Schon die Vorbereitungen sind mannigfaltig. Wenn ein Brautpaar Hochzeit halten will, so bestellt es zum Cerimoniar für die ganze Festivität den sogen. Brautführer (παρανύμφος, Procurator), der im christlichen Morgen- und Abendlande zu allen Zeiten wohlbekannt ist (vgl. d. Art. Brautführer). So schildern ihn Augustin (Serm. 293) und die bei Goar (Euchology. Graec. 385) nachgewiesenen Verfasser als einen Rathgeber des Brautpaares und als Lehrer über die Pflichten des Ehebettes. Ein dem Papste Evaristus zugeschriebener Canon (c. 1, C. XXX, q. 5) läßt ihn die Braut während der Brautzeit überwachen. Man verglich sein Amt mit dem eines Taufpathen und ordnete ein Ehehinderniß zwischen ihm und der Braut an (Can. arab. 2 bei Hard. Conc. I, 510). Die Braut sorgt ebenfalls, daß eine Brautführerin (auch in diesem arabischen Canon erwähnt), in Bayern „Ehrenmutter" genannt, sie am Hochzeitstage überwache und eine und die andere der Gespielinnen ihrer Jugend sie an diesem Tage begleiten (Kränzeljungfern). Ehrenmutter ist häufig die Taufpathin oder irgend eine andere bejahrte Frau. — Je näher der Hochzeitstag heranrückt, desto eifriger wird Sorge getragen, daß er festlich begangen werden könne. So ist es (um nur einzelne Volkssitten anzuführen) in der Schweiz (Marzohl, Liturgia III, 540) Uebung, daß die zur Hochzeit geladenen Mädchen am Nachmittage vor derselben im Hause des Bräutigams zum Binden der Blumensträuße zusammenkommen (Kränzlete). In Bayern wird an diesem Tage auch die Ausstattung der Braut auf einem festlich geschmückten Wagen (Kammerwagen) in das künftige Wohnhaus geführt. — Am Hochzeitstage morgens, häufig „Ehrentag" genannt, versammeln sich die geladenen Gäste in der Regel im Hause der Braut. Nachdem die Gäste bewirthet worden sind (Frühmahl), schicken sich der Brautführer, die Ehrenmutter und die Kränzeljungfern an, die Braut von ihrem elterlichen Hause

Abschied nehmen zu lassen. Gerührt dankt die Tochter den Eltern für alle erwiesene Sorgfalt und Mühe, traulich drückt sie ihren Geschwistern zum Abschied die Hände; mit schwerem Herzen verläßt sie die Schwelle, nachdem sie die Eltern um ihren Segen gebeten hat. Endlich beginnt der Zug, in welchen sich alle anwesenden Gäste einreihen, und welchen Musiker eröffnen, um die stille Trauer zu verscheuchen, die der Abschied vom elterlichen Hause veranlaßt hat. Uebrigens sind die Braut und alle zur Feier Geladenen hochfestlich gekleidet. Insbesondere sind alle mit Blumensträußen (Rosmarinzweigen) geschmückt; die Braut und ihre Gespielinnen tragen Kränze (s. d. Art. Brautkranz), die Braut, wenn sie noch Jungfrau ist, bisweilen eine Art Krone als Siegeszeichen (Marzohl III, 540. 546; Conc. Ypr. a. 1577, tit. 19, c. 17). Auf dem Wege vereinigt sich der Zug, der aus dem Hause der Braut ausgezogen ist, mit dem aus dem Hause des Bräutigams (wenn anders dieser nicht seine Braut vom Hause weg begleitet hat). Der Brautführer führt sogleich die Braut dem Bräutigam vor, sie grüßen sich und ziehen der Kirche zu, um mit Gott anzufangen. Hier gilt, was schon Tertullian schreibt (Ad uxor. 2, 9): Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renuntiant, et Pater rato habet? Der Christ verehelicht sich im Herrn, eilt daher auch am Tage seiner Verehelichung vor allem Andern in das Haus des Herrn. — Kommt der Hochzeitszug im Gotteshause an, so empfängt die Gemeinde das Brautpaar in geistlicher Freude. Diese Freude gibt man im Oriente dadurch kund, daß der Geistliche den Brautleuten bei dem Eintritte in das Gotteshaus brennende Kerzen in die Hand gibt, auf daß sie dieselben während der kirchlichen Feier halten (Goar 384). Auch im Abendlande geschah dieß in früherer Zeit hie und da (Missal. Redon. ap. Martène); auch jetzt noch wird an vielen Orten (Marzohl III, 540) eine mit Blumen und Bändern gezierte Brautkerze (s. d. Art.) bei dem Zuge in die Kirche von einem weißgekleideten Mädchen vorangetragen und in der Kirche selbst am Traualtare aufgesteckt und angezündet. Sinnbildlich ruft in dieser Weise die Kirche ihren Neuzuvermählenden zu: „Löblich ist euer Entschluß. So fliehet euer Leben lang die Werke der Finsterniß, wandelt stets im Lichte, und heiligt einander, auf daß ihr mit brennender Lampe erfunden werdet, wenn der Herr euch zur Hochzeit ruft."

Im Gotteshause treten Bräutigam und Braut sogleich zum Hochaltar zur **Trauung** vor: vor Gott wollen sie wandeln ihr Leben lang, vor Gottes Altar soll daher auch ihr heiliger Bund geschlossen werden. Einfach wird übrigens dieser heilige Act selbst vorgenommen: Mann und Weib versprechen einander kurz und bündig, sich als Gatten zu ehren, zu lieben, in keiner Trübsal zu verlassen und bei einander zu bleiben, bis der Tod sie scheidet. Hierauf reichen sie einander die Hand und stecken sich gegenseitig den Mahlring (s. d. Art. Ring) an den Ringfinger der linken Hand. Dann erklärt der Priester im Auftrage der heiligen Kirche, es sei der Bund gültig und der Kirche genehm. Es folgt dann, wenn die Braut zum ersten Male eine Ehe schließt, die feierliche **Eheeinsegnung** (s. d. Art.) in Verbindung mit der Darbringung des heiligen Meßopfers für Bräutigam und Braut (Tert. Ad uxor. 2, 9; Theodor. Studit. Ep. ad Naucrat.). Es findet sich hierfür im Missale ein eigenes Formular vorgemerkt, das schon im gelasianischen Sacramentarium zu finden ist. Bei dieser heiligen Messe gehen die Brautleute sowie alle Hochzeitsgäste zum Opfer (früher Brod und Wein, heutzutage ein paar kleine Münzen opfernd). Ehemals communicirten auch die Opfernden, heutzutage geschieht dieß aber nur von Seiten der Brautleute, und zwar gewöhnlich am Morgen der eigentlichen Traufeier (Goar, Euchol. 398; Act. eccles. Mediol. 4, instruct. matrim.; Rit. Bamberg. a. 1774). Mitunter wird auch der Friedenskuß gereicht, jedoch auf verschiedene Weise. Bald gibt ihn der Celebrant in der Art, daß er ein Osculatorium oder das Crucifixbild im Missale zuerst küßt und hierauf zum Kusse herumgeben läßt (Rit. Paris. a. 1697; Rit. Leod.; Conc. Warn. a. 1610), bald (so war es wenigstens früher) küßte der Celebrant den Bräutigam, dieser die Braut, und hierauf ein Cleriker die Hochzeitsgäste (Pontif. Lyr. a. 700; Missal. Redon. a. 800; Goar 393). Das Meßopfer ist die Krone des christlichen Cultus, somit auch der Höhepunkt der christlichen Eheabschließung. Wo immer ein ächt christliches Brautpaar ist, bringt es sich dem Herrn als ein lebendiges Opfer und verlangt nur in Christo und mit Christo durch's Leben zu pilgern. Nach geendeter Entrichtung des heiligen Opfers schickt sich das Brautpaar an, das Gotteshaus zu verlassen. Dann ist es in vielen Kirchen Sitte, demselben wie einem von uns scheidenden Freunde noch einmal symbolisch ein Lebewohl zuzurufen. Es geschieht dies dadurch, daß man dem Brautpaare Brod und Wein oder Wein allein zum Genusse bietet. Die Austheilung von Brod und Wein kennen mehrere Ordines bei Martène. Einer derselben (ein Ritual von Chalons und Limoges) will, daß der Priester den Bräutigam dabei also anrede: Prenez et donnez à vostre épouse, et luy faisant bonne part et loyauté, que voulez, qu'elle vous fasse. Demeurez en paix, Dieu demeure avec vous. Es soll somit der Bräutigam erinnert werden, sein Brod mit seinem Weibe redlich und in Liebe zu theilen. Wieder ein anderer Ordo in einem über 400 Jahre alten Missale von Paris, das jedoch die Austheilung an der Hausthüre der Brautleute geschehen wissen will, läßt ausdrücklich sowohl den Bräutigam als die Braut sogleich vom Brode essen und vom Weine trinken. Die Darreichung des Weines, welche Griechen (Goar 398) und Russen (Muralt 188) bekannt und auch wenigstens in vielen Gegenden Deutschlands üblich ist, symbolisirt den Wunsch,

es möge den neuen Gatten wohl ergehen und heilige Liebe ihr stetes Erbtheil sein. Sinnig ruft daher in Augsburg (Rit. Aug. a. 1764) der Priester den Trinkenden zu: Bibe amorem S. Joannis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Indem die Griechen den Weinbecher, aus dem sie die neuen Gatten allein trinken lassen, sogleich nach dem Trunke zerbrechen, geben sie zugleich einen Wink, daß die Liebe, welche die Gatten an einander kettet, jede Hingabe an dritte Personen unbedingt ausschließt (Goar 398). Dieselbe Bedeutung hat die Sitte, deren ein altes Ritual von Limoges erwähnt, eine Hostie zu brechen und jedwedem der beiden Gatten zur Hälfte zum Genusse zu reichen. — Verläßt das Brautpaar mit den übrigen Hochzeitsgästen das Gotteshaus (nach einem über 500 Jahre alten handschriftlichen Pontificale von Arles führte der Priester hierbei die Brautleute bis zur Kirchenthüre an der Hand und entließ sie hierauf mit den Worten: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ambulate in pace), so wandelt es in feierlichem Zuge an den Ort des Hochzeitsmahles (Convivium nuptiale).

Mit einem Freudenmahle den Hochzeitstag zu begehen, liebt man bei allen Völkern und zu allen Zeiten (vgl. z. B. Gen. 24, 54. Richt. 14, 10. Tob. 9, 12); er gilt ja als Ehrentag der Brautleute. Selbst Christus ließ sich zu einem solchen Mahle laden (Joh. 2). Die liebevolle Lebensanschauung, daß sich der Mensch im Herrn erfreuen dürfe, heißt es gut. Eben deßwegen findet man zu allen Zeiten Nachrichten, daß auch die Geistlichen daran Antheil nahmen und daß die Kirchenvorsteher nur dort es verbieten, wo unsittliche Tänze, Reden u. dgl. die an sich unschuldige Freude trüben (Conc. Laod. a. 372, c. 54; Conc. Agath. a. 506, c. 39; Conc. Venet. a. 465, c. 11; Regino l. 1, n. 325; Conc. Trullan. a. 692, c. 24). Die hie und da vorkommende Sitte, die Speisen und Getränke bei diesem Mahle vom Geistlichen segnen zu lassen, bezeugt schon die Anwesenheit derselben (Pontif. Ambian. ap. Marten., Ord. 9; Cod. Victorin. ap. Marten.; Rit. Ratisb. a. 1662). — Wenn der Christ sich freut, vergißt er auch der Armen nicht. Deßwegen wird bei den Hochzeiten häufig der Armen mit Almosen gedacht (Chrysostom. Hom. 12 in Ep. ad Coloss.). Gar mancherlei Gebräuche dieser Art bestätigen es oder leiten sich davon her. So spricht Tertullian (De monogam. c. 11) von der Austheilung kleiner Brode oder Brodstücke, die Pontificalien von Lerins und Amiens bei Martène von Austheilung einiger Denare. Im nördlichen Deutschland beschenkt man die Armen gleichfalls mit Geld (Augusti's Denkw. IX, 334), in Niederbayern mit Backwerk, das auf dem Hochzeitszuge oder im Hause des Mahles unter die Leute geworfen wird. In mancher Gegend bereitet man den Armen am Hochzeitsmorgen ein förmliches einfaches Mahl, Hühnersuppe genannt. Hie und da legt die Ehrenmutter oder die Braut selbst auf das bei der heiligen Messe zum Kusse dargereichte Crucifix im Missale Geld und andere Geschenke (gewöhnlich ein schwarzes Halstuch, eine Limonie mit Rosmarin und Backwerk) für die Geistlichen und Altardiener. Auch versperren mitunter die Ministranten die Kirchenthüre, wenn die Hochzeitsleute aus dem Gotteshause ziehen, mit einem Cingulum, um dieselben zu einer Spende zu veranlassen; in der Schweiz versperrt man ihnen in derselben Absicht mit Stöcken den Weg (Marzohl, Lit., III, 583).

Nach beendetem Hochzeitsmahle schließt die Hochzeitsfeier mit der feierlichen Heimführung der Braut in's Haus des Bräutigams. So war es schon bei den Juden, wie man aus dem Gleichnisse von den zehn Jungfrauen ersieht. Chrysostomus (Hom. 12 in Ep. 1 ad Cor.) und Hieronymus (Ep. 123, al. 11 ad Ageruch.) kennen auch diese Sitte; nur sieht man, daß es zu ihrer Zeit dabei sehr ärgerlich herging (Chrysost. l. c.). In neuerer Zeit reden davon z. B. eine Synode von Ermeland im J. 1610 (cap. de matrim.), eine von Köln im J. 1651 (P. 4, c. 26) u. s. w. Waren früher die Neuvermählten in ihrer künftigen Wohnung angekommen, so wurden sie an vielen Orten feierlich in das Ehebett geführt. Es dürfte dieß namentlich Sache der Paranymphen gewesen sein. Selbst die Kirche betheiligte sich hierbei. So lesen wir z. B. in einem über 400 Jahre alten Missale der Kirche von Paris, daß der Priester vor dem Ehebette, auf welchem die Brautleute saßen, stand, über dasselbe den Segen sprach und es hierauf, sowie auch die Brautleute anräucherte. Ebenso war es in Amiens, nur saß der Bräutigam bei dem Kopfe und die Braut bei den Füßen des Bettes. Die in allen Ritualien zu lesende Benedictio thalami ist eine Spur davon. Natürlich hat dieser Gebrauch, so gut er auch gemeint ist, für die Schwachheit des Menschen manches Anstößige. Es erschien daher geziemend, sie wenigstens schon früher vorzunehmen. So bestimmen es das Ritual von Straßburg im J. 1742 und einige andere französische. Nach dem Ritual von Straßburg begibt sich nämlich der Priester am Morgen des Trauungstages in das Haus der Brautleute, geht in Begleitung betagter Personen zum Brautbette, vor dem die Brautleute knieen, sprengt Weihwasser über Bett und Brautleute aus, spricht Segensgebete, aspergirt Bett, Brautleute und alle Anwesenden noch einmal und hält eine kurze Ermahnung.

Die Betrachtung aller dieser Gebräuche zeigt, daß hierbei vorzugsweise die Hochzeit solcher Brautleute in's Auge gefaßt ist, welche entweder beide zum ersten Male ehelich werden (Monogamen), oder von denen wenigstens die Braut noch nicht vermählt gewesen ist. Nur solchen gegenüber haben die Heimführung der Braut, die Einsegnungsgebräuche, ihre Einführung in's Haus des Bräutigams, die Bedienung durch den Paranymphen u. dgl. volle Bedeutung. Wie konnten bigami dort, wo sie nicht einmal feierliche Fürbitten erhielten, und wo selbst die dermalige priesterliche Ehebestätigungsformel noch ganz unbekannt war

(vgl. Schmid, Liturg., 3. Aufl., I, 504), oder wo sie gar mit kirchlichen Strafen belegt wurden, nur den Zug zum Gotteshause, der doch die Hauptzierde der Feier ist, zu machen wagen? Dessenungeachtet wurde es im Laufe der Zeit üblich, daß auch die zum zweiten Male Verheirateten ihre Eheabschließungen außer dem Gotteshause auf eine der Hochzeit der Monogamen ähnliche Weise feierten. So spricht schon die Synode von Neocäsarea im J. 314 (c. 7) von dem Hochzeitsmahle der bigami, indem sie den Priestern verbietet, daran Antheil zu nehmen. Jetzt ziehen in Deutschland auch bigami, wenn sie Hochzeit halten wollen, feierlich in's Gotteshaus, da der Priester wenigstens die Ehebestätigungsformel spricht und gewöhnlich auch die Einsegnung durch andere Fürbitten supplirt. Dieselbe Sitte setzt für die Armenier zum Theile der Gebrauch voraus, nur Trigamen die Einsegnung zu verweigern (Legat. patr. Armen. Michael. ap. Raynald. a. 1564, n. 52), sowie auch das im gallicanischen Sacramentarium vorgemerkte Segensformular für die Bigamen und endlich selbst schon der Aerger des Griechen Theodor Studita im 9. Jahrhunderte, daß in Konstantinopel Bigame auf der Schulter gekrönt wurden (Ep. ad Naucrat.).

Ein Brautpaar, das mit dem Segen Gottes ehelich wird und diesen Segen bewahrt, ist glücklich zu preisen. Ein solches Paar unterläßt es gewiß nicht, dem Spender aller guten Gaben auch hierfür zu danken. Von Zeit zu Zeit wird es sich zu diesem Danke ganz besonders gedrungen fühlen. Auch die Kirche ladet die Gläubigen hierzu ein. So haben die Griechen ein solches Dankfest schon für den achten Tag nach der Hochzeit festgestellt, wobei dem neuen Paare feierlich die Kronen abgenommen werden (Goar, Euchol. 399). Die Communion, welche das gelasianische Sacramentarium am 30. Tage nach der Hochzeit und am Jahrestage derselben, sowie Theodor von Canterbury am 45. Tage nach derselben den Gatten vorschreiben (Capit. n. 16), sind auf dieselbe Weise entstanden. Noch größerer Dank gebührt Gott dem Herrn, wenn ein Brautpaar so glücklich ist, 25 oder gar 50 Jahre im Ehestand miteinander zufrieden gelebt und Gott gedient zu haben. So oft ein solcher Fall ist, veranstalten viele Gläubige sogar förmliche Dankfeste, die man silberne oder goldene Hochzeit nennt, je nachdem sie ein Dankfest für eine 25jährige oder für eine 50jährige glückliche Ehe sind. Veranstalten Eheleute eine goldene Hochzeitsfeier, so betheiligt sich in neuerer Zeit auch hie und da die Kirche dabei auf feierliche Weise. Man läßt solche Gatten wie ein Brautpaar festlich zur Kirche ziehen, in der Kirche zum Altare treten, an demselben ihr eheliches Bündniß erneuern, wobei der Priester zuerst an den Mann und dann an die Frau die Frage richtet: Verlangt Ihr nun Euer ehemals gemachtes eheliches Bündniß wieder zu erneuern und zu bekräftigen? Nachdem beide die Frage bejaht haben, fährt der Priester fort: Versprechet Ihr nun auf's Neue, mit Eurem gegenwärtigen Gatten bis zum Tode in beständiger Liebe, in Friede und Einigkeit zu leben? Beide Gatten reichen sich die Hände, der Priester segnet sie: Pax et benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, sit et maneat semper vobiscum. Amen, und besprengt sie zuletzt mit Weihwasser (vgl. die neueren Diöcesanritualien). Natürlich wäre es irrig, zu glauben, daß durch eine solche Einsegnung erst die Fortdauer der Gültigkeit der Ehe bewirkt werde. [F. X. Schmid.]

Hochzeit bei den Israeliten und den neueren Juden. Im Alterthume wurden eheliche Verbindungen in der Regel nicht von den Betheiligten selbst nach freier Neigung eingegangen, sondern von ihren Eltern geschlossen. Gewöhnlich suchte der Vater für den Sohn eine Braut und kaufte diese ihrem Vater ab. Der Kaufpreis (מֹהַר) war begreiflich verschieden (in gewissen Fällen jedoch gesetzlich wenigstens 50 Silber-Sekel, Deut. 22, 29) und in dem von den Eltern der Brautleute geschlossenen Ehecontract bestimmt (Gen. 31, 14; 34, 11 ff.), der in älterer Zeit sicherlich nie, sondern erst in späterer Zeit schriftlich abgefaßt wurde (Tob. 7, 15 f.). Nicht selten wurde übrigens der Kaufpreis auch ganz erlassen (Gen. 24, 50 ff. Richt. 1, 12 f. 1 Sam. 18, 25), und zuweilen bekam die Tochter noch eine Aussteuer (3 Kön. 9, 16. Tob. 8, 24). Sobald jener Contract abgeschlossen war, begann die Verlobungszeit, während welcher die Braut schon als Frau des Bräutigams betrachtet wurde. Nach Ablauf derselben wurde die Hochzeit (חֲתֻנָּה Cant. 3, 11) gefeiert. Der Bräutigam (חָתָן) begab sich, von einigen Gespielen (מֵרֵעִים Richt. 14, 11. υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Matth. 9, 15) begleitet, in das Haus der Braut (כַּלָּה) und holte sie unter Musik (1 Mach. 9, 37—39) und Absingung von Liedern (Jer. 7, 34; 25, 10) in sein elterliches Haus ab. Die Braut erschien vor ihm in festlichem Schmucke, aber verschleiert (Gen. 24, 65; 29, 23. 25), und wurde ebenfalls von ihren Gespielinnen begleitet; der Zug fand gerne zur Nachtzeit beim Lampenscheine statt (Matth. 25, 1 ff.) und war in späterer Zeit gewöhnlich eine Art Fackelzug, indem die Begleiter der Brautleute an hölzernen Stäben brennende Lampen trugen (Jahn, Archäol. I, 2, 251 f.). Im Hause des Bräutigams und auf Kosten desselben (Richt. 14, 10. Joh. 2, 9 f.) wurde sodann das Hochzeitsmahl (מִשְׁתֶּה, γάμος) gehalten, das bei Reichen und Vornehmen gewöhnlich sieben Tage dauerte (Gen. 29, 27. Richt. 14, 12—15. Tob. 11, 21) und, da viele Freunde und Bekannte dazu geladen wurden (Gen. 29, 22. Tob. 11, 21. Luc. 14, 8. Joh. 2, 2), begreiflich auch unter heiteren Unterhaltungen verlief; daher das Sprichwort: Der Gewinn beim Besuche einer Hochzeit ist das fröhliche Gespräch (Berachot 6. b; vgl. L. Dukes, Rabbinische Blumenlese 88). Der Bräutigam war dabei der Sitte gemäß noch mehr als die anwesenden Gäste mit kostbaren Oelen gesalbt und außerdem mit einem Hochzeitskranz

geschmückt (Cant. 3, 11. Ez. 16, 12; vgl. Hirt, De coronis ap. Ebr. nuptial., Jenae 1748; Mader, De coron. nupt. etc. in Graev. Thes. VIII). Zur Unterhaltung dienten musikalische Spiele und Hochzeitslieder (Jer. 25, 10; vgl. Zorn, De carminib. vet. Hebr. nupt., Hamb. 1722), auch Räthselaufgaben (Richt. 14, 12; vgl. Zorn, De antiquo aenigmatum in coenis nupt. Hebr. etc. usu, Hamb. 1724). Eine eigentliche Copulation oder feierliche liturgische Einsegnung der Ehe fand nicht statt; es wurde nur am Schlusse des Mahles vom Vater des Bräutigams oder der Braut (Tob. 7, 15), oder von anderen, die sich je nach Umständen dazu berufen fühlten (Gen. 24, 60. Ruth 4, 11), ein Segenswunsch über die neuen Eheleute ausgesprochen, und damit war die Ehe geschlossen. Am Abend wurden dann dieselben von den Brautgespielen in das Brautgemach geleitet (Tob. 8, 1). Gewisse Tage oder Zeiten für die Hochzeitsfeier sind im Gesetze nicht bestimmt; in der Mischna aber findet sich schon das Verbot derselben an Sabbaten und Festtagen (cf. Selden, Uxor hebraica p. 125) und die Bestimmung gewisser Wochentage zur Hochzeit für Jungfrauen und für Wittwen (Kethub. 1, 1). (Vgl. noch Hirt, De nuptiis Hebr. et rebus, quae cum istis connexae sunt, Jen. 1746; Hartmann, Die Hebräerin am Putztische und als Braut, Amsterd. 1809, II, 515 ff.)

Die Hochzeitsgebräuche der neueren Juden schließen sich nur zum Theil an die der alten an, weichen aber sonst bedeutend von denselben ab, variiren auch vielfach unter sich in verschiedenen Gegenden, namentlich sofern sie nicht auf altes Herkommen und anerkannte Satzungen sich gründen. Das Recht, ihre Kinder zu verloben, ohne dieselben vorher davon in Kenntniß zu setzen, wird von den Juden zum Theil noch jetzt, namentlich in Polen, ausgeübt (B. Mayer, Das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Cerimonien, Regensb. 1843, 286). Die Verlobung geschieht in der Regel schriftlich durch einen Verlobungs- oder Heiratscontract (כתובה), welcher die Bedingungen enthält, unter denen die eheliche Verbindung geschlossen wird, und die Obliegenheiten und Leistungen, zu denen sich beide Theile verpflichten. Ein Formular desselben findet sich bei Selden (Uxor hebraica p. 96 sq.), ein anderes aus dem Buche נחלת שבעה bei Bodenschatz (Kirchliche Verfassung der heutigen Juden rc. IV, 109 ff.) hebräisch und deutsch. Die zehn Punkte, zu denen sich in demselben der Mann verpflichtet, sind jedoch nicht als schlechthin maßgebend zu betrachten, sondern können je nach Umständen mit beiderseitiger Zustimmung vermindert oder vermehrt werden. Die Trauung oder Hochzeit findet bei einer Wittwe einen Monat, bei einer Jungfrau ein Jahr nach der Verlobung statt. Acht Tage vor der Hochzeit sollen die Verlobten sich hüten, aus dem Hause zu gehen, und, wenn es doch geschehen muß, wenigstens eine Begleitung mit sich nehmen, um nicht von bösen Geistern beschädigt zu werden (Mayer a. a. O. 290). Am Tage vor der Hochzeit muß die Braut in einem fließenden Wasser baden, wohin sie von ehrbaren Frauenspersonen aus ihrer Verwandtschaft bald in aller Stille, bald unter lauten Gesängen und Freudenbezeugungen begleitet wird. Gewöhnlich schicken auch an demselben Tage Bräutigam und Braut einander Geschenke, in der Regel einen Gürtel, zuweilen aber auch andere Kleidungsstücke (Mayer 291). Die Hochzeit selbst wird in verschiedenen Ländern auf verschiedene Weise, mehr oder weniger den üblichen Landessitten entsprechend, gefeiert. Die Trauung ist nicht mehr ein bloßer Familienact, sondern wird öffentlich vom Synagogenvorsteher oder Rabbinen vollzogen. Derselbe befindet sich zur festgesetzten Zeit nebst dem Vorsänger in der Nähe der Synagoge im Freien unter einem Baldachin (Thron- oder Trauhimmel, חֻפָּה), welcher von vier Knaben getragen wird. Dahin kommen auch die Brautleute, und der Synagogenvorsteher oder dessen Stellvertreter legt ihre Hände in einander und „deckt über ihre Köpfe den Talith oder Gebetmantel, nach den Worten der Schrift, welche Ruth zu ihrem Vetter Boos sprach: Breite deinen Mantel über deine Magd (Ruth 3, 19)“ (Mayer 292). Dann folgt der Verlobungssegen (ברכת ארוסין), dann die Segnung des Brautringes, den der Bräutigam sofort an die Braut abgibt mit den Worten: הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל. Jetzt wird vor zwei Zeugen der Heiratscontract noch einmal laut abgelesen und dann ein Becher Wein gesegnet, worauf noch sechs weitere Segnungen folgen, zusammen die sieben Hochzeitsegen (שבע ברכות) genannt (sie finden sich hebräisch und deutsch bei Bodenschatz 125 f.). Nach Beendigung derselben trinkt der Trauende nebst den Brautleuten etwas von dem gesegneten Weine, gießt das Uebrige auf die Erde und wirft den gläsernen Becher an die Wand der Synagoge, daß er zerbricht, zum Andenken an die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem. An vielen Orten geschieht diese Zerbrechung des Bechers auch vom Bräutigam selbst. Nach so beendigter Copulation, welche gewöhnlich erst am Nachmittag vorgenommen wird, und bei welcher die Brautleute noch nüchtern sein sollen, begibt man sich in das Hochzeitshaus, wo sofort das Hochzeitsmahl gehalten wird. Nach dem Tischgebete werden die sieben Hochzeitssegen wiederholt, und wenn das Mahl vorüber ist, werden von den Gästen die Hochzeitsgeschenke abgegeben. Dann beginnen musikalische Spiele und Tänze, welche sie מצוה (Gebotstanz) nennen, weil ihnen geboten sei, zu erheitern den Bräutigam und die Braut und zu tanzen vor ihnen (Buxtorf, Synag. Jud. 638). Uebrigens dauert die Hochzeitsfeier auch jetzt noch bei wohlhabenden Familien zuweilen sieben Tage, wenn die Braut eine Jungfrau ist, und drei Tage, wenn sie eine Wittwe ist, und jedesmal werden nach dem gewöhnlichen Tischgebete die sieben Hochzeitsegen wiederholt. Im erstern Falle trifft nothwendig einer der sieben Tage auf den Sabbat. An die-

sem werden dann der neue „Ehemann und seine Brautführer und seine Anverwandten von der Gemeinde insbesondere dadurch ausgezeichnet, daß man sie in der Synagoge zu der Vorlesung des auf den Sabbat treffenden Bibelabschnittes aufruft, daß das neue Ehepaar in die Synagoge eingeführt und nach beendigtem Gebete auch wieder nach Hause begleitet wird" (Mayer 297). Uebrigens sind, wie schon bemerkt, nicht alle diese Gebräuche überall, und in verschiedenen Gegenden auch manche andere üblich, deren Aufzählung und Beschreibung nicht mehr hierher gehören kann. (Vgl. Buxtorf, Synagoga Judaica, cap. XXVIII; Bassin, The modern Hebrew etc., Lond. 1882, 115 sq. Vgl. d. Art. Ehe bei den Juden.) [Welte.]

Hochzeit bei den Mohammedanern, s. Ehe bei den Mohammedanern.

Hoe von Hoenegg, Matthias, lutherischer Theologe, ein Sohn Leonhards von Hoenegg, des Rathes bei den Kaisern Maximilian II. und Rudolph II., wurde 1580 zu Wien geboren und erhielt seine Bildung an der Universität Wittenberg. Erst 22 Jahre alt, wurde er vom Kurfürsten Christian II. von Sachsen zum Hofprediger und kurz darauf zum Superintendenten in Plauen aufgestellt; 1611 ward er in das Directorium der deutschen Kirche zu Prag berufen und 1613 zum Oberhofprediger in Dresden ernannt. Er starb am 4. März 1645. Wenn es je einen von gründlichem Haß gegen die Calvinisten erfüllten Lutheraner gegeben hat, so war es Hoe. Schon die Titel seiner Schriften tragen dieß zur Schau, wie: Solida detestatio Papae et Calvinistarum; Calvinistarum vera, viva ac genuina descriptio; Augenscheinliche Probe, daß die Calvinisten mit Arianern und Türken übereinstimmen u. s. w. Als der Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg zur reformirten Confession übertrat, schickte Hoe die Schrift in die Mark: „Unvermeidliche und um Gottes willen treuherzige Erinnerung an alle eifrige lutherische Christen, so zu Berlin oder sonst in der Chur- und Mark Brandenburg sich aufhalten, daß sie ja um ihres Heils und ihrer Seelen Seligkeit willen sich mit dem Calvinischen Seelengifte und der neulichst ausgegangenen Stümpel-Confession auf keinerlei Weise einnehmen lassen." Bei dem Ausschreiben des sächsischen Kurfürsten und der sächsischen Theologen wegen des am 31. October und 1. November 1617 zu begehenden ersten Jubelfestes der Reformation, einem Ausschreiben voll der Lobpreisung auf die Gnade des Lutherthums und voll des Scheltens auf den Antichrist und sein Reich, war natürlich Hoe betheiligt; er hielt zu Dresden das Jubiläum ab und schrieb bei dieser Gelegenheit: „Evangelisches Jubel-Fest-Büchlein wegen der augspurgischen Confession." Gleich nach der Wahl des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz zum König von Böhmen schrieb Hoe unter Anderem an den Grafen von Schlick: „O wie Schad, o wie großer Schad um so viele edle Länder, daß sie alle dem Calvinismo in den Rachen sollen gesteckt werden! Vom Occidentalischen Antichrist sich losreißen und den Orientalischen dafür bekommen, ist in Wahrheit ein schlechter Vortheil. Es haben Ew. Gnaden das papistische Joch nicht leiden können. Fürwahr, das calvinische ist ja so unerträglich, und noch viel mehr" u. s. w. Daß es Hoe bei seinem Hasse gegen den pfälzischen Kurfürsten und seinem Einflusse in dieser Richtung auf den Kurfürsten von Sachsen nicht im Geringsten um das Beste des Kaisers zu thun war, ist gewiß; daß er sich durch Bestechung für das österreichische Interesse habe gewinnen lassen, ist sehr zweifelhaft schon deßhalb, weil, abgesehen von dem Eide, den Kurfürst Johann Georg dem Kaiser geschworen, der Kurfürst durch die damaligen Verhältnisse ohnehin von einer Begünstigung des pfälzischen Friedrich abgehalten werden mußte. Allerdings stand indeß Hoe, trotz einem katholischen Beichtvater, bei dem Kurfürsten in hoher Geltung, war dessen vertrauter Gewissensrath und mußte ihn sogar in's Feld begleiten. Im J. 1630 wohnte er dem zwischen drei lutherischen und drei reformirten Theologen gehaltenen Religionsgespräch zu Leipzig bei. Unter seinen vielen Schriften sind zwei zu nennen, welche selten angeführt werden: ein Gebetbuch und ein Unterweisungsbuch für seine Religionsgenossen in Oesterreich, die er 1609 besuchte und mit denen er in Correspondenz stand. (Vgl. J. A. Gleich, Annales eccles., Leipz. 1730, II, 1 ff. mit dem Verzeichniß der Schriften; Schröckh, Lebensbeschreibung berühmter Gelehrten, Leipz. 1767, III, 168 ff.) [Schrödl.]

Höhlen werden in der heiligen Schrift oft erwähnt, weil der Schauplatz derselben von Gebirgen der Juraformation durchzogen, und weil das Kalkgebirge vorzugsweise höhlenführend ist. Dem häufigen Vorkommen entspricht die Mannigfaltigkeit der Bezeichnung. Die verschiedenen biblischen Benennungen der Höhlen sind חֲגָו Abd. 3; חָוָח 1 Sam. 13, 6; חֹר, חוֹר 1 Sam. 14, 11; חוּר Js. 11, 8; מְחִלָּה Js. 2, 19; מִנְהָרָה Richt. 6, 2; מְעוֹנָה Amos 3, 4; (gewöhnlich) מְעָרָה Jos. 10, 18; מַקֶּבֶת Js. 51, 1; נְקָרָה Ex. 33, 22; צְרִיחַ 1 Sam. 13, 6; κρύφος 1 Mach. 1, 56; ὀπή Hebr. 11, 38; σπήλαιον Joh. 11, 38, für welche die Vulgata ohne specifischen Unterschied abditum, antrum, caverna, foramen, scissura petrae, spelunca setzt. In dem heißen Morgenlande, das zugleich von ungeheuern Regengüssen heimgesucht wird, lag es nahe, die kühlen und trockenen Höhlen als schützenden Aufenthalt zu wählen; frühzeitig wurden dieselben daher zu Wohnungen eingerichtet. Auf dem klüftereichen Gebirge Seir hatte sich noch vor Ankunft der Edomiter eine Völkerschaft niedergelassen, welche einzig in den Höhlen ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatte und daher den Namen Horiten (חֹרִים, Horraei = Troglodytae) erhielt. Die Nothwendigkeit führte nicht selten dazu, die von der Natur gebildeten Höhlen zu Wohnungszwecken zu erweitern; so entstanden Reihen von Wohnräumen und Systeme von Felskammern, welche mitunter zu wirklichen Labyrinthen wur-

den oder überirdischen Wohnungen nachgebildet waren. Auf dem Carmel (s. d. Art.), welcher zahllose Höhlen aufweist, sind in unvordenklicher Zeit Hunderte von Grotten mit ausgehauenen Fenstern und Schlafstätten versehen worden, welche erst nachträglich von Einsiedlern und Ordensleuten in Gebrauch genommen wurden. Auf dem Boden von Palästina liegt nicht weit von Hebron eine noch bewohnte Ortschaft Beit Dschibrin, das alte Eleutheropolis (s. d. Art.), später Betogabra genannt, welche zur Hälfte aus natürlichen, durch Menschenhand zu Wohnungen eingerichteten Höhlen besteht (Palestine Explor. Fund 1875, 139). Ein Fortschritt bei dieser Art von Wohnungen bestand darin, daß die Oeffnung der Höhle durch einen Aufbau verschlossen wurde, der vor der äußern Temperatur schützte, aber Licht in's Innere ließ. Nach diesem System ist das prächtige Petra im nabatäischen Arabien entstanden, bei dem der Vorderbau mitunter auch gleich aus dem vorstehenden Felsen gehauen worden ist (vgl. Abb. 3). In Palästina führte das Bedürfniß allmälig dazu, den Aufbau vor den Höhlen zu selbständigen Wohnräumen zu erweitern. Als eine solche Doppelwohnung ist Josephs und Maria's Haus in Nazareth zu denken, so daß nur der vordere Aufbau in Loreto, in Nazareth aber die Höhlenwohnung zu suchen ist; dem entspricht das kirchliche Verbot, in Loreto die Worte Hic verbum caro factum est, welche sich in der Grotte zu Nazareth befinden, zu wiederholen. Auch wo man für den menschlichen Aufenthalt andere Wohnräume vorzog, bediente man sich der Höhlen gerne zu Stallungen für das Vieh; daher hält die Tradition fest, daß der Stall zu Bethlehem, in welchem Jesus nach Luc. 2, 7 geboren wurde, eine natürliche Höhle war. Noch auf eine andere Weise traten die palästinensischen Höhlenwohnungen in die heilige Geschichte ein, sobald in der Kirche das Anachoretenthum sich ausbildete. So wie nämlich der Prophet Elias nach 3 Kön. 19, 9 am Horeb und nach gewöhnlicher Tradition auch am Carmel seinen Aufenthalt in einer Höhle nahm, so wählten seit dem 3. Jahrhundert die christlichen Einsiedler häufig die Höhlen im heiligen Lande zu Wohnungen. Ward einer derselben als Muster oder als Lehrer christlicher Vollkommenheit bekannt, so siedelten sich Schüler um ihn in natürlichen oder künstlich gegrabenen Höhlen an, und so entstanden aus Felsenzellen, deren Bewohner auch wohl nach dem Tode des Stifters dessen ursprüngliche Wohnung als Kapelle benützten, die sogen. Lauren als Vorbilder der späteren Klöster. Dieß ist z. B. der Ursprung von St. Sabbas am Cedron, wo zu Zeiten 10 000 Anachoreten zugleich in den noch vorhandenen zahllosen Felsenzellen gewohnt haben sollen. Neben dieser ständigen Benutzung dienten die Höhlen, besonders zu biblischer Zeit, sehr häufig als Zufluchtsstätten in Gefahr sowohl für Einzelne als für große Menschenmengen. Das erste Beispiel hiervon ist der Aufenthalt, welchen Lot mit seinen Töchtern bei der Katastrophe zu Sodom in einer Höhle nahm (Gen. 19, 30); in ähnlicher Weise flüchteten sich die fünf canaanitischen Könige, welche Josue bei Gabaon besiegt hatte, in eine Höhle (Jos. 10, 16). Zwei Höhlen, eine zu Odollam, die andere zu Engaddi, bezeichnet die heilige Schrift als Zufluchtsstätten Davids bei der Verfolgung Sauls (1 Sam. 22, 1; 24, 3). Vor Jezabels Wüthen rettete Abdias 100 Propheten in zwei Höhlen (3 Kön. 18, 4). Als die Madianiten Jahr für Jahr verheerend durch Palästina zogen, schlugen die Bewohner des Landes ihren Wohnsitz in Felshöhlen auf (Richt. 6, 2); ebenso thaten sie später bei einem Einfall der Philister (1 Sam. 13, 6). Die 600 Benjaminiten, welche dem Blutbade zur Richterzeit entgangen waren, wohnten vier Monate in Petra Remmon, offenbar in einer Höhle (Richt. 20, 47). Zur Zeit der syrischen Unterdrückung versammelten sich die gesetzestreuen Israeliten in Höhlen, um dort ihren Gottesdienst zu feiern (2 Mach. 6, 11; 10, 6. Hebr. 11, 38), und auch der Aufenthalt in der Wüste, bei dem Mathathias den Aufstand organisirte, ward offenbar durch die vorhandenen Höhlen erleichtert (1 Mach. 2, 28. 29). In der nordöstlichen Grenzregion des biblischen Schauplatzes, welche feindlicher Plünderung besonders offen stand, aber keine natürlichen Höhlen hatte, brachte man zur Sicherheit in der porösen Lava so viele künstliche Felswohnungen an, daß das ganze Ländchen davon den Namen חַוְרָן = „Höhlenland" erhielt (s. d. Art. Hauran). In der Natur der Dinge war es freilich auch gelegen, daß in den meist schwer zugänglichen und schwer zu durchforschenden Höhlen auch Räuber ihre Schlupfwinkel fanden (Jos. Antiq. 15, 10, 1); daher nennt schon der Heiland deren gewöhnlichen Aufenthalt speluncam latronum (Matth. 21, 13. Marc. 11, 17. Luc. 19, 46). Uralt war endlich in einem Lande, dessen felsiger Boden nur in seltenen Fällen ein Grab in der Erde gestattete, die Benutzung der Höhlen zu Grabstätten. Schon Abrahams Familie besaß eine natürliche Höhle zu Hebron als Erbbegräbniß (Gen. 23, 9 ff.; 25, 9; 49, 29; 50, 13; s. d. Art. Hebron); später wurden zu Begräbnißzwecken besonders künstliche Höhlen in den Felsen gehauen und mit einer Steinthür verschlossen; dieselben erhielten mitunter kunstreiche Façaden, so daß sie monumenta heißen konnten. Von der letztern Art waren die Gräber Lazarus' und unseres Herrn (Joh. 11, 38. Matth. 27, 60). (Vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland I, 96 ff.) [Kaulen.]

Hölle (vom altdeutschen Hel, der Göttin der Unterwelt; biblisch שְׁאוֹל, ᾅδης = Unterwelt überhaupt, γέεννα, infernus) bezeichnet den Ort, an welchem diejenigen Engel und Menschen, welche im Stande der Ungnade ihre sittliche Prüfungszeit (status viae) beschlossen haben, ewige Strafe erleiden. I. Das Dasein der Hölle, d. h. überhaupt einer jenseitigen Strafe für alle diejenigen, die in schwerer Sünde und ohne Gnade von hinnen scheiden, ist ein katholisches

Dogma, welches, wenn einstweilen von der Ewigkeit dieser Strafe abgesehen wird, nur von den Atheisten und den Läugnern der Unsterblichkeit bestritten wird. Im Uebrigen treten alle heidnischen Völker der Vergangenheit und Gegenwart, der Alten wie der Neuen Welt für diese Lehre ein (vgl. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele, Freiburg 1878; Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, Münster 1869, S. 410 ff.). Die vernünftige Speculation weist auf die Heiligkeit Gottes hin, kraft welcher Gott die Sünde nothwendig haßt; auf die Gerechtigkeit, kraft welcher er berechtigt ist, für die ihm zugefügte Schmach entsprechende Sühne zu verlangen; endlich auf die Weisheit, welche zur Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung der Strafe als eines Mittels bedarf. Weil nun die Sünde im Diesseits die entsprechende Strafe durchweg nicht findet, so muß die Vernunft sie vom Jenseits postuliren. Die theologische Speculation weist auch noch auf den Umstand hin, daß, weil das Ziel des Menschen ein übernatürliches ist, der in der Ungnade sterbende Mensch zur Erreichung desselben unfähig und zwar dauernd unfähig ist, da mit dem Tode der status viae endigt. — Die positive Beweisführung stützt sich auf die alttestamentliche heilige Schrift, laut welcher Finsterniß, Trauer, Schmach und Schmerzen, ein nie sterbender Wurm, ein unauslöschliches Feuer den Sünder im Jenseits erwarten (Job 10, 21. Judith 16, 21. Weish. 4, 19. Is. 33, 14; 66, 24); dann auf die Bücher des Neuen Testamentes, welche wieder und wieder auf die Hölle, das höllische Feuer, das ewige Feuer, den Feuerofen hinweisen, wo Heulen ist und Zähneknirschen (Matth. 5, 22; 7, 13; 10, 28; 13, 42; 25, 41). Die Väter, von den ältesten an, treten einstimmig für die Realität der Hölle ein und begründen ihr Dasein durch den Hinweis auf die heilige Schrift, sowie durch speculative Gründe (vgl. Just., Apol. 2, c. 9; Athenagoras, De res. mort. c. 19; Ignat. in Eph. c. 16; Tertullian, Adv. Marc. l. 1, c. 26; Chrys., Hom. 4 de fat. et provid.). Die Kirche definirt diese Lehre u. A. in der professio fidei der zweiten allgemeinen Synode von Lyon und im Unionsdecrete des Florentinums, laut welchem sowohl die actuelle Todsünde als auch die bloße Erbsünde den Sünder, und zwar sofort nach dem Tode, in die Hölle stürzen (poenis tamen disparibus animas puniendas).

Aus der Natur der Sache, wie aus der ausdrücklichen Erklärung der beiden genannten Synoden, die in Joh. 3, 5; 15, 6. 1 Joh. 3, 14. 1 Cor. 6, 9 f. ihre biblische Stütze findet, ergibt sich zugleich ganz klar, was der eigentliche Gegenstand der Höllenstrafe ist. Es sind die eigenen Sünden, sei es die Todsünde oder sei es auch die Erbsünde allein; für die Sünden Anderer wird der Verdammte nur insoweit gestraft, als er mitschuldig an denselben ist. Ob auch die läßliche Sünde Gegenstand der Strafe und zwar ewiger Strafe sei, ist controvers. Die namhaftesten Theologen (Thomas, Suarez u. A.) behaupten es aus einem einfachen Grunde: da es in der Hölle keine Verzeihung gibt, müsse die läßliche Sünde und deßwegen auch die Strafe für dieselbe sich ewig fortsetzen. Restirende zeitliche Strafen bereits vergebener Sünden hingegen dürften auch in der Hölle nur eine zeitliche Dauer haben.

II. Die Frage nach dem Orte der Hölle ist von untergeordneter Bedeutung. Das hebräische Wort Scheol, d. h. die Unterwelt überhaupt (also die Hölle mitsammt dem Fegfeuer, dem limbus patrum und dem limbus puerorum), bezeichnet einen locus subterraneus. Auf eine unterirdische Stätte weisen zahlreiche Stellen des Alten und des Neuen Bundes hin, insbesondere Num. 16, 31 ff. 1 Sam. 28, 13 f. Eccli. 24, 45; 46, 23. Matth. 12, 40. Eph. 4, 9. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 3; 12, 9. Für diese Lehre tritt auch der sensus communis patrum et theologorum ein (vgl. Suarez, De angel. l. 8, c. 16, n. 17 sqq.; Bellarm., De purg. l. 2, c. 6); sie ist sententia certa laut Lessius (De perf. div. l. 13, c. 24) und Bañez (in 1, q. 64, a. 4, dub. 1, concl. 2).

III. Ausgesprochenes Dogma ist die Lehre, daß die Höllenstrafe wenigstens der verdammten Menschen sofort nach dem Tode beginnt. Einzelne chiliastisch gesinnte Kirchenschriftsteller freilich (Lactantius, Justin, Tertullian) lassen Urtheil und Vollzug der Strafe erst am jüngsten Tage eintreten, und ihnen folgten später manche Orientalen, die Nestorianer, Armenier, Jacobiten, Kopten und die schismatischen Griechen. Auch Calvin nahm einen Zwischenzustand an, während manche Anabaptisten und spätere protestantische Theologen, z. B. der Engländer Burnet, wohl gar eine Art Seelenschlaf (Psychopannychie) bis zur Auferstehung behaupteten, eine Anschauung, zu welcher Luther ebenfalls hinneigt. Die heilige Schrift indessen gibt nicht den mindesten Anlaß zu dieser seltsamen Annahme, sondern läßt den reichen Prasser gleich nach dem Tode in der Hölle begraben werden (Luc. 16, 22), in Folge dessen der hl. Gregor (Dial. 4, 28) die sofortige Bestrafung nach dem Tode als einen Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens (ita credi necesse est) hinstellt. Die beiden genannten allgemeinen Synoden definiren endlich, daß die in der Todsünde oder in der bloßen Erbsünde Sterbenden sogleich zur Hölle hinabsteigen (mox in infernum descendere), auf welche Lehre die Griechen später von verschiedenen Päpsten (Gregor XIII., Urban VIII., Benedict XIV.) wiederholt verpflichtet wurden. — Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der Ansicht mancher Väter, daß wenigstens die Teufel nicht sofort verdammt seien oder doch um ihre Verdammung nicht sofort gewußt hätten, daß sie auch jetzt noch gar nicht in der Hölle seien, und daß die poena sensus für sie erst mit dem jüngsten Tage ihren Anfang nehme. Freilich hat auch diese Sentenz keinen

stichhaltigen Grund für sich, sie hat vielmehr die sententia communis oder doch communior (Suarez l. c. c. 2) gegen sich; indessen kann man die entgegengesetzte Lehre noch kein förmliches Dogma nennen, da die angezogenen Definitionen der erwähnten Synoden zunächst nur die verdammten Menschengeister im Auge haben.

IV. Man unterscheidet die Strafe des Verlustes und die Strafe der Pein (poena privativa seu damni und poena positiva seu sensus). Die erstere entzieht direct ein Gut, die zweite verhängt direct ein Uebel, welches dann freilich die Verdrängung und Aufhebung des entgegengesetzten Gutes zur Folge hat. Die letztere Strafe heißt positiv, weil sie durch specielles göttliches Gesetz geordnet ist, während die erstere aus der schweren Sünde selbst als einfache und naturgemäße Folge sich entwickelt. Statt poena positiva sagt man auch poena sensus, einmal, weil sie besonders geeignet ist, auch sinnlichen Schmerz zu erzeugen, dann, weil Gott zum Vollzuge derselben sich vorwiegend sinnfälliger Medien bedient. Beide Strafen entsprechen der eigenthümlichen Natur der Sünde, sofern dieselbe einerseits als Abwendung von Gott, andererseits als unordentliche Hinwendung zu den Geschöpfen, als Mißbrauch derselben sich darstellt. Wer nämlich frevelhaft sich von Gott abwendet, hat verdient, Gott zu verlieren; und wer das Geschöpf mißbraucht, hat zu gewärtigen, daß Gott die Creatur zur Rache aufruft. In der ganzen Summe der Höllenstrafen bildet dann Einiges die eigentliche Wesenheit oder Substanz, dasjenige nämlich, was als bleibender, unveränderlicher Kern in diesen Strafen enthalten ist, also einerseits der Verlust Gottes, andererseits die Pein, soweit die Verdammten schon jetzt, als Geister, empfänglich für dieselbe sind. Alles Andere, was als Folge sich aus der Substanz der Unglückseligkeit ergibt, oder was dazu dient, die Strafe nach irgend einer außerwesentlichen Richtung hin zu vervollständigen, auch dasjenige, was als allgemeine Bestimmung Verlauf und Dauer derselben genauer regelt, heißt Proprietät oder Accidenz. — Es sind also zunächst die Substanz, dann die äußeren Bestimmungen und Beigaben der Höllenstrafe im Einzelnen zu begründen und zu erläutern.

a. Die Substanz der Strafe des Verlustes besteht nach der Natur der Sache und nach ausdrücklicher Lehre der heiligen Schrift (Matth. 25, 12. 30. 41. Luc. 13, 25 ff. 1 Cor. 6, 9. Offenb. 22, 15) im Verluste Gottes und seiner seligen Anschauung, also im Verluste dessen, was das eigentlichste und innerste Lebensglück des vernünftigen Geschöpfes ausmacht. Die Theologen finden mit Recht gerade in dieser Strafe den allereigentlichsten Kern der ganzen Höllenstrafe, so qualvoll, daß die gänzliche Vernichtung im Vergleich mit dem Dasein den Verdammten als das größere Gut erscheint. Die Substanz der Pein besteht in jener Feuerqual, welche jetzt schon, vor der Auferstehung, die verdammten Geister peinigt. — Zunächst steht fest, daß es in der Hölle ein Feuer gibt (vgl. Is. 9, 17 ff.; 15, 4; 30, 33; 33, 14; 50, 9 ff.; 65, 5; 66, 24. Jer. 17, 4. Matth. 3, 8 ff.; 13, 30—50; 18, 8 u. f. Marc. 9, 42 ff. 2 Thess. 1, 8. Hebr. 10, 27. Offenb. 18, 8; 19, 20; 20, 9 ff.). Es steht zweitens fest, daß unter dem Höllenfeuer nicht metaphorisch geistiger Schmerz und innere Gewissensqual, wie Origenes, Catharinus, Calvin und viele rationalistische Theologen behaupten, sondern ein eigentliches, materielles, von unserem empirischen nicht wesentlich verschiedenes Feuer zu verstehen ist. Die heilige Schrift spricht ja constant von Feuer, und für eine metaphorische Deutung ist kein triftiger Grund gegeben. Auf ein eigentliches Feuer weisen auch die Namen der Hölle hin: tophet, gehenna, clibanus, caminus, fornax; ferner die Art und Weise, wie die heilige Schrift dieses Feuer schildert: es wird angefacht, glüht, brennt, verzehrt; Holz, Schwefel u. dgl. bilden seine Nahrung (Is. 30, 14 u. 33. Luc. 16, 24. 2 Thess. 1, 8. Hebr. 10, 27; 12, 29. Offenb. 9, 2; 18, 8; 19, 20). Auf ein eigentliches Feuer weist namentlich auch das Urtheil Matth. 25, 41 hin; denn ein Richter vermeidet thunlichst alle bildlichen und wählt ganz klare und schlichte Redeweisen. Das „Hinweg in das ewige Feuer!" macht die angedeutete metaphorische Deutung geradezu unmöglich, da zur Uebernahme von Gewissensqual eine locale Bewegung zwecklos ist. Und welchen Sinn hätte dann noch das Wort des Richters: „Gehet ein in die ewige Gewissensqual, die dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist"? Wenn endlich der „nimmer sterbende Wurm" neben dem „unauslöschlichen Feuer" (Marc. 9, 42 ff.) nothwendig im bildlichen Sinne (von der Gewissensqual) verstanden werden muß, dann muß zur Vermeidung einer ganz müßigen Tautologie das Feuer erst recht im eigentlichen Sinne verstanden werden. — Die Väter schildern das höllische Feuer nach Weise der heiligen Schrift, vergleichen dasselbe mit dem Feuer Sodoms, dem babylonischen Feuerofen, bringen es in Zusammenhang mit den feuerspeienden Bergen, nennen dasselbe vielfach ausdrücklich ignem corporalem und bekämpfen die entgegengesetzte origenistische Lehre (vgl. Suarez, De angel. l. 8, c. 12; Petavius, De angel. l. 3, c. 5; Patuzzi, De fut. impiorum statu l. 2; außerdem Passaglia, De aeternitate poenarum, comment. III; Hense im Mainzer „Katholik" 1878, II, Heft 3 ff. — Die Kirche, abgesehen von ihren Aeußerungen in den liturgischen Gebeten, definirt im Athanasianum ganz einfach: Ibunt in ignem aeternum. Kurz, diese Lehre hat den communis sensus ecclesiae et catholicorum (Suarez l. c. n. 9) für sich; sie ist laut den angesehensten Theologen zum mindesten sententia certa, die entgegengesetzte aber erronea, temeraria (vgl. Bautz, Die Hölle, Mainz 1882, 109 ff.). Dabei besteht, daß das höllische Feuer gewisse Eigenschaften hat, welche

dem irdischen abgehen, insbesondere, daß es ewig brennt, nur spärliches Licht verbreitet und daß es nicht so sehr durch irdischen Brennstoff als durch Gottes Hauch unterhalten wird.

Schwierig ist die Frage, wie das Feuer als materielles Agens auf den immateriellen Geist nicht etwa einen bloß eingebildeten, sondern einen realen, qualvollen Einfluß ausüben könne. Der hl. Thomas — und wohl alle großen Scholastiker treten ihm ausnahmslos bei — bestimmt diesen Einfluß constant (z. B. in IV, dist. 44, q. 3, a. 2; C. gent. 4, 90) dahin, daß er sagt: Ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, d. h. das Feuer vermag nicht jenen physisch verändernden Einfluß auf den reinen Geist auszuüben, den es auf körperliche Dinge ausübt, und ebenso wenig ist die Seele ohne Körper, noch weniger der reine Geist einer sinnlichen Schmerzempfindung fähig; wohl aber wirkt das Feuer deßwegen auf die Geister ein, weil es als instrumentum divinae virtutis den über die engen Schranken des Raumes so hoch erhabenen Geist an einem bestimmten und beschränkten Orte gewaltsam gebunden und gefesselt hält, seine freie Bewegung, Thätigkeit und ganze Natur in der denkbar widernatürlichsten Weise hemmend, störend und vergewaltigend. Für diese Fesselung der Geister sprechen Is. 24, 22. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Offenb. 20, 1 ff., während jene Ausdrücke der heiligen Schrift, welche die mehr naturgemäßen Wirkungen des Feuers (Glühen, Brennen u. s. w.) hervorheben, mit Uebergehung der verhältnißmäßig sehr kurzen Zwischenzeit auf die endlosen Zeiten nach der Auferstehung der Leiber hinweisen, wobei die heilige Schrift ohne Zweifel einen pädagogischen Zweck verfolgt, da der Hinweis gerade auf sinnlichen Schmerz bei dem sinnlichen Menschen einen nachhaltigern und tiefern Eindruck zu machen geeignet ist. Mit dieser Auffassung der Feuerstrafe steht der Umstand keineswegs in Widerspruch, daß die Teufel sich vielfach hier auf Erden aufhalten. Denn dieselben bleiben auch außerhalb der Hölle Gefangene des Feuers, sofern Ort und Dauer ihres irdischen Aufenthaltes nicht in ihnen, sondern im Belieben Gottes stehen, der unmittelbar durch seine Macht oder durch das infernale Feuer als sein Instrument die Teufel auch in weiter Ferne bindet, wie Christus durch seine Leiblichkeit als Organ der Gottesmacht auch in weiter Ferne seine Wunder wirkte. Die Teufel außerhalb der Hölle gleichen mithin, bemerken die Theologen, Strafgefangenen, welche unter strenger Aufsicht sich zeitwillig außerhalb ihrer Zelle bewegen; sie gleichen wilden Thieren, welche, von ihren Bändigern gefesselt, durch die Orte ziehen. Ein Aehnliches gilt auch von den verdammten Menschenseelen, wenn sie nach Lehre des hl. Thomas, Bellarmin u. A. unter göttlicher Zulassung bisweilen die Hölle verlassen, um in irgend einer leiblichen Hülle oder ohne eine solche sich den Lebendigen zu ihrer Belehrung und Erschütterung bemerklich zu machen. — Einzelne Theologen bemühen sich, die vorgetragene Auffassung zu erweitern. Suarez z. B. (l. c. c. 14, n. 46) nimmt an, das Höllenfeuer erzeuge in den Geistern eine der heiligmachenden Gnade entgegengesetzte, unsäglich entstellende und verzerrende Qualität. Dagegen bemerken aber z. B. Lessius (De perf. div. l. 13, c. 30) und Vasquez (in S. 1, disp. 243, c. 5), daß die behauptete Qualität gar nicht denkbar sei. Lessius seinerseits und Petavius (a. a. O.) erachten, daß das Feuer unter göttlichem Concurs auch im reinen Geiste und in der anima separata eine Empfindung von Glut und Brand erzeuge, ähnlich unserem sinnlichen Schmerzgefühle. Dagegen erklärt dann wieder Suarez, ein derartiges Schmerzgefühl sei sowohl im reinen Geiste als auch in der körperlosen Seele total unmöglich, da nicht die Seele allein, sondern nur das Compositum Subject einer solchen Empfindung sein könne.

b. Wie es, der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend, im Lohne zahlreiche Gradunterschiede gibt, so hat auch die Strafe nach dem Maße der Schuld verschiedene Grade (vgl. Weish. 6, 6 u. f. Matth. 10, 15; 11, 22 u. ff. Luc. 12, 47 u. f. Röm. 2, 6. Offenb. 18, 7). Dieser Gradunterschied wird in der Strafe des Verlustes durch die größere oder geringere Intensität der Gottesferne, der Gottentfremdung, des feindseligen Gegensatzes Gottes zum Verdammten hervorgerufen; auch wohl durch das verschiedene Maß der Erkenntniß, welches den einen mehr, den andern weniger erfassen läßt, was in Gott und mit Gott verloren ging. Bei der Pein aber ist der Unterschied durch das ungleiche Maß der Fesselung und Vergewaltigung gegeben. Ueber die Strafe des bloßen Erbsünders vgl. den Art. Erbsünde, IV, 768 f.

c. Ueber die Eigenschaften und Beigaben der ewigen Unglückseligkeit ist Folgendes zu bemerken. Einzelne derselben betreffen die Geister als solche und sind mit der poena damni, dem Verluste Gottes, als naturgemäße Folgen gegeben. Das übernatürliche Licht für die Erkenntniß, die übernatürliche Heiligkeit des Willens, die Gemeinschaft mit der heiligen Gesellschaft des Himmels gingen verloren, und an die Stelle dieser Güter traten entgegengesetzte Bestimmungen. 1. Die Erkenntniß ist insofern total verfinstert, als der übernatürliche Glaube vollständig ausgelöscht ist und die Objecte desselben nur noch durch ein rein natürliches Fürwahrhalten widerwillig festgehalten werden. Die natürliche Erkenntnißkraft ist den Verdammten geblieben, und sie bethätigen dieselbe in der Betrachtung dessen, was sie an Wissen aus dem Diesseits mit hinübernahmen und was ihnen im Jenseits, theils durch göttliche Einflößung, theils durch ihre infernale Umgebung, kund wird. Der verdammte Geist erkennt also zunächst Gott selbst, freilich nur abstractiv, aus seinen Wirkungen, aber ohne Frage vollkommener als im Diesseits, namentlich von Seiten seiner strafenden Ge-

rechtigkeit; er bildet sich zugleich ein Urtheil über die Größe dessen, was er verloren hat, indem er Gott und die unvergleichliche Glorie der Seligen entbehrt. Er erkennt sich selbst, seine Häßlichkeit und Schmach, seine Sünden und seine volle Schuld. Vor Allem aus diesen Erkenntnissen entwickelt sich der nagende Wurm des Gewissens. Er erkennt die übrigen verdammten Geister, ihre Häßlichkeit, Schlechtigkeit und ihren Haß. Er erkennt endlich auch wohl die Ereignisse dieser Welt, soweit sie schmerzlich für ihn sind: die Folgen seiner Sünden, die Schande und Verachtung, die er vielleicht zurückließ. — 2. Der Wille ist unbußfertig, d. h., da in statu termini keine Gnade mehr gegeben wird, ist dem Verdammten eine übernatürliche Reue nicht mehr möglich; er ist überdieß verstockt im Bösen, d. h. unfähig, in Zukunft irgend etwas Gutes zu thun, er kann nur noch Böses wollen und vollbringen. Daß diese Unfähigkeit mit Rücksicht auf übernatürliche Acte eine physische ist, leuchtet ein. Der hl. Thomas und die meisten Thomisten nehmen eine solche physische Impotenz auch für natürlich gute Acte an, und zwar zunächst mit Rücksicht auf die gefallenen Engel. Dieselben seien im Moment der Sünde im Vollbesitze der Erkenntniß gewesen, so daß ihnen eine bessere Erkenntniß zur Corrigirung der einmal getroffenen Entscheidung nicht zu Gebote gestanden habe. Dagegen läßt sich einwenden, daß, wenn auch die Erkenntniß des Engels nach dem Falle keinerlei Zuwachs erfahren haben sollte, es doch in der Macht des freien Willens liegt, bei gleichbleibender Erkenntniß frühere Entschließungen abzuändern. Noch weniger befriedigt die weitere thomistische Annahme, daß auch die verdammte Menschenseele im ersten Momente nach dem Tode das Böse wähle und dann nach Weise des Engels an diesem Entschlusse ebenfalls nothwendig für immer festhalte. Besser nehmen wir mit Suarez und wohl den meisten übrigen Theologen an, daß die Unmöglichkeit natürlich guter Acte nur eine moralische sei. Der Mangel aller Gnade, die höllische Qual, die absolute Hoffnungslosigkeit erfüllen die Verdammten mit einer Verzweiflung, mit einem Gotteshasse, daß ihnen ein guter Act zwar physisch möglich, aber so ungeheuer schwierig ist, daß sie niemals einen solchen ausüben. Es handelt sich hier mithin um eine bloß moralische Unfähigkeit, welche aber in ihrer Wirkung der physischen so gut wie gleichkommt. Wie also im Himmel die libertas contrarietatis, nicht aber die libertas exercitii aufgehört hat, so verhält es sich ähnlich in der Hölle: der Selige ist nur frei im Guten, der Verdammte nur noch frei im Bösen. — 3. Dazu kommt die qualvolle Gemeinschaft mit den übrigen verdammten Geistern, die keine Liebe und kein Mitleid, sondern nur noch Haß und Schadenfreude kennen. Ob die Teufel in irgend einer Weise mitwirken, um die übrigen Verdammten, vielleicht sogar physisch, zu peinigen, ist ungewiß. Daß sie dieselben durch die Ausbrüche ihres Hasses, ihrer Schadenfreude, durch Erinnerung an ihre Sünden, durch ihre bloße Gegenwart quälen, kann wohl nicht bezweifelt werden.

Andere Beigaben der Höllenstrafe treffen unmittelbar die Leiber, gehen also nur die verdammten Menschen an. Auch die Gottlosen werden in voller leiblicher Integrität wieder auferstehen; im Uebrigen sind ihre Leiber mit Eigenschaften ausgestattet, welche denen der verklärten Leiber entgegengesetzt sind; sie sind zwar unverweslich, wohl aber leidensfähig, lichtlos und schmucklos, schwerfällig, fleischlich, d. h. nur auf Sündiges hin gerichtet (Thom. C. gent. 4, 89). Die accidentelle Ergänzung der positiven Strafe hat dann ihren Grund darin, daß nach der Auferstehung auch die Leiber von der Feuerqual ergriffen werden. Auch hier sind zahllose Grade anzunehmen, denn das Feuer, als Instrument in Gottes Hand, peinigt jeden nach Maßgabe seiner Schuld. Im Einzelnen weisen Väter und Theologen auf die speciellen Strafen der fünf Sinne hin: der Tast- und Gefühlssinn leidet durch das Feuer, das Gehör durch die ununterbrochenen Aeußerungen des Schmerzes und der Verzweiflung, der Geruch durch die mit widerlichen Dünsten übersättigte Höllenatmosphäre, der Geschmack durch quälenden Hunger und Durst, das Auge durch den Anblick der schauerlichen Umgebung und die höllische Finsterniß, die übrigens wohl nur als eine relative zu denken ist.

d. Es erübrigen noch zwei Eigenschaften, welche sich als allgemeine Bestimmungen der Strafe selbst darstellen, nämlich die Ewigkeit dieser Strafe und die Unveränderlichkeit derselben. 1. Die Ewigkeit der Hölle ist ein ausgesprochenes kirchliches Dogma. Dasselbe wurde zuerst von einzelnen Gnostikern bestritten, z. B. von Marcion, der durch Christus alle Sünder aus der Hölle befreit werden ließ (vgl. Tertullian, Adv. Marc. l. 1, c. 26). Dann aber bestritt, bald mit, bald ohne Einschränkung, Origenes diese Lehre; dasselbe thaten zur Zeit des hl. Augustinus einzelne Christen, die sog. misericordes (vgl. De civ. 2, 18 sq.). Luther hielt die Ewigkeit der Hölle fest, verwarf aber das Fegfeuer; umgekehrt lehrten schon einzelne Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts eine endliche Wiederherstellung aller Dinge, und der spätere rationalistische Protestantismus verwarf allgemein die ewige Hölle, um an ihre Stelle ein zeitliches Purgatorium zu setzen. Die Socinianer und andere ältere und neuere Rationalisten nehmen nach dem Vorgange des im 4. Jahrhundert lebenden Arnobius sogar eine gänzliche Vernichtung der sündigen Menschenseelen nach dem Tode an. Indeß ist die Ewigkeit der Hölle eine der Vernunft durchaus nahe liegende Wahrheit, welche nicht bloß von Plato und Virgil, sondern selbst von zahlreichen rohen, außerhalb der Offenbarung stehenden Völkerschaften festgehalten wird (vgl. Lüken a. a. O.). Ein stricter Beweis für die Ewigkeit der Hölle kann freilich vom Standpunkte der Vernunft allein nicht beigebracht werden. Wohl aber zeigt die Vernunft, daß Gott für eine schwere, unge-

sühnte Sünde ewige Strafe verhängen kann, und daß er angemessen, gerecht, heilig, weise handelt, wenn er sie in der That verhängt. Der schweren Sünde gebührt eine ewige Strafe zunächst mit Rücksicht auf die sittliche Ordnung. Gott in seiner Heiligkeit will nämlich nothwendig die Aufrechthaltung dieser Ordnung; er will folglich auch das dem Zwecke entsprechende Mittel, und als solches stellt sich, angesichts der Schwäche, des Wankelmuthes, des Leichtsinnes der freien, sittlichen Wesen, einzig die ewige Strafe dar. — Die Einwendung, der barmherzige Gott müsse sich im Jenseits doch endlich des Geschöpfes erbarmen und ihm Gelegenheit zur Buße und Versöhnung geben; oder aber, er habe das Geschöpf, dessen Unbußfertigkeit er voraussah, gar nicht schaffen dürfen, bringt den Schöpfer in unwürdige Abhängigkeit vom Geschöpfe und von seinen Launen. Es entspricht vielmehr durchaus der Güte und der Weisheit Gottes, sittliche Wesen zu schaffen, ihnen die Erreichung ihres nächsten Zieles, der Glückseligkeit, vollauf möglich zu machen und eine angemessene Grenze festzusetzen, auf welcher die sittliche Entwicklung ihren Abschluß findet, damit von da ab alle in ewigem Beharren dem nothwendigen letzten Endzweck dienen: der Ehre Gottes, die einen durch ihre Seligkeit, die anderen durch ihre Unseligkeit. — Die weitere Einwendung, Zweck der Strafe sei ausschließlich die Besserung des Sünders, und deßwegen sei eine ewige Strafe zweckwidrig, verkennt die wahre Natur der Sünde. Die Sünde fügt nämlich der Majestät Gottes ein schweres Unrecht zu, das im Interesse der sittlichen Ordnung wieder ausgeglichen werden muß. Und eben dieses intendirt die strafende Gerechtigkeit (justitia vindicativa), welche den Ausgleich dadurch herbeiführt, daß sie, das schuldige Subject strafend, Sühne und Genugthuung schafft. Wie die Tugend ihrer Natur nach des Lohnes, so ist die Sünde ihrer Natur nach der Strafe werth. Gerade aus der Natur der Sünde ergeben sich neue wichtige Momente für die Ewigkeit der Strafe. Die Todsünde ist ihrer Natur nach eine Verachtung und Beleidigung des unendlichen Gottes. Mag sie auch als That des endlichen Geschöpfes in sich selbst ein endlicher Act sein, eine gewisse Unendlichkeit haftet ihr insofern an, als nach der Hoheit des Beleidigten sich die Größe der Beleidigung richtet. Gott kann also in seiner Gerechtigkeit eine Strafe verhängen, die ebenfalls den Charakter einer gewissen Unendlichkeit besitzt, und das ist die ewige Strafe, da auch sie nur in gewissem Sinne, nur insofern unendlich ist und bleibt, als sie intensiv, für die Empfindung des Geschöpfes, stets nur ein endliches Uebel ist, und als sie extensiv, so lange sie sich auch fortsetzt, thatsächlich niemals über eine endliche Dauer hinauskommt. Dazu kommt als zweites Beweismoment, daß der Sünder selbst in seiner Sünde sich für ewigen Verlust Gottes, für ewige Unglückseligkeit entscheidet. Die schwere Sünde trennt ihn ja von Gott, und es steht nicht in seiner Macht und in seinem Belieben, diese Verbindung wieder anzuknüpfen. Sofern er also auf die Gefahr hin sündigte, Gott ewig zu verlieren, hat er sich selbst die ewige Unglückseligkeit erwählt. — Weitere Einwendungen beruhen auf Mißverständniß oder Einseitigkeit. Freilich ist der Mensch schwach; aber es handelt sich ja um Todsünden, also um Sünden, welche eine hinlängliche Erkenntniß voraussetzen und das Werk eigenster und freiester Entscheidung sind. Freilich dauert die Todsünde unter Umständen nur wenige Augenblicke; aber zur Bestimmung der Strafe kommt nicht bloß bei der menschlichen Justiz, sondern vor Allem auch bei der göttlichen Gerechtigkeit in erster Linie die innere Natur und Schwere der Uebertretung in Betracht. Freilich übt Gott Rache, wenn er straft; aber einen sittlichen Frevel zu rächen, ist nur für den Unberechtigten unerlaubt, für den Berechtigten aber erlaubt oder selbst pflichtmäßig (vgl. „Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen" in den Stimmen aus Maria-Laach, 1886, Heft 6 und 7).

Absolute Gewißheit gibt uns der Glaube. Zahlreiche, hinlänglich klare Belegstellen finden sich schon in der alttestamentlichen Schrift (vgl. Is. 33, 14; 34, 10; 65, 5; 66, 24. Jer. 17, 4; 51, 39 und 57. Klagel. 3, 6. Dan. 12, 2. Weish. 3, 8; 4, 19). Dasselbe gilt von den neutestamentlichen Büchern, und es braucht hier bloß auf diejenigen Stellen hingewiesen zu werden, bei denen es nach dem Context ganz evident ist, daß die Ausdrücke עוֹלָם, αἰών, aeternum (vgl. Passaglia, De aeternitate poenarum 8 sq.) schlechterdings nur im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfen. So spricht unser Herr, und zwar in dreimaliger, feierlicher Wiederholung, von einem unauslöschlichen Feuer, wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt (Marc. 9, 42 ff.). Als Richter aber, dessen Urtheil eine klare Formulirung erheischt, spricht er von ewigem Feuer (Matth. 25, 41). Endlich stellt die heilige Schrift den ewigen Lohn und die ewige Strafe wiederholt einander gegenüber (Matth. 25, 46. Joh. 3, 36. Röm. 9, 21 ff.). Wie folglich der Lohn im eigentlichsten Sinne ewig ist, so wird es auch die Strafe sein. Wenn also z. B. der hl. Petrus Apg. 3, 21 von einer Wiederherstellung aller Dinge spricht, so betrachtet er den Ausschluß der Verdammten als eine selbstverständliche Einschränkung. — Die Lehre der Väter, von den apostolischen an, ist einstimmig, obwohl einzelne, z. B. Gregor von Nyssa (Or. cat. 26) und Hieronymus (In Is. 14, 20), von Origenes' Auctorität beeinflußt, sich stellenweise schwankend ausdrücken (vgl. Petavius, De angel. l. 3, c. 8; Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit 773 ff.). Schon der Verfasser des Briefes an Diognet spricht von einem πῦρ αἰώνιον; Hieronymus und Gregor d. Gr. bekämpfen eingehend die Origenisten (vgl. Petavius l. c., wo gegen 25 Zeugnisse der Väter aufgeführt werden). — Die von einzelnen älteren Historikern (Paulus und Johannes Diaconus) gebrachte, von den späteren Theologen vielfach besprochene Erzählung, daß

die Seele des Kaisers Trajan auf die Fürbitte Gregors d. Gr. aus der Hölle befreit worden sei, ist historisch nicht hinlänglich beglaubigt. Wäre sie aber ächt, so müßte mit dem hl. Thomas u. A. angenommen werden, daß Gott in Voraussicht jener Fürbitte Urtheil und Strafverhängung über Trajan suspendirt und ihm dann zur Zeit die Gnade der Bekehrung verliehen habe. — Die Kirche spricht ihren Glauben aus in ihren liturgischen Gebeten, in denen von einer aeterna damnatio, supplicium aeternum, mors aeterna, perpetua, aeterna nox u. s. w. Rede ist. Ihre Bitte im Offertorium der Seelenmesse aber: Libera animas defunctorum de poenis inferni, bezieht sich entweder auf das Fegfeuer oder, da defunctus auch „sterbend" heißt, betrifft alle, deren Loos sich in der Sterbstunde noch erst entscheiden soll (omnium fidelium defunctorum). Das fünfte allgemeine Concil verwirft im can. 1 gegen Origenes die Lehre von der Wiederherstellung der Verdammten als monströs; Innocenz III. aber gibt als Strafe der Todsünde die gehennae perpetuae cruciatus an (L. 3 decr. tit. 42, c. 3); das Athanasianum endlich und das Tridentinum (Sess. VI, c. 14 und can. 25; Sess. XIV, can. 5) sprechen von poena perpetua und aeterna damnatio.

Die Strafe der Teufel empfängt am jüngsten Tage insofern einen accidentellen Zuwachs, als ihnen von da ab die Möglichkeit entzogen ist, auf der Erde umherzuschweifen und den Menschen zu schaden; auch für die verdammten Menschen ist dieser Umstand insofern von Einfluß, als ihnen aus derartigen menschenfeindlichen Bestrebungen Satans fortan kein Anlaß zu gottloser Schadenfreude mehr erwächst. Für die verdammten Menschen tritt dann dem Gesagten zufolge insofern ein accidenteller Zuwachs der Schmerzen ein, als vom Augenblick der Auferstehung an auch die Leiber in die Strafe hineingezogen werden.

2. Im Uebrigen ist die Höllenstrafe ewig unveränderlich, d. h. sie erfährt niemals eine zeitweilige Unterbrechung oder eine vorübergehende Linderung. Die Meinung einiger wenigen Väter und Theologen, z. B. des hl. Chrysostomus (Hom. 3 in Ep. ad Philipp.), des Dichters Prudentius (in seinen Liedern für alle Tage, Hymnus V), des Präpositivus und des Gilbert Porretanus (vgl. S. Thomas, Suppl. q. 71, a. 5), daß die Höllenstrafe infolge des Gebetes der Lebendigen mitunter vorübergehend unterbrochen oder gelindert werde, hat zwar kein eigentliches kirchliches Dogma, wohl aber die Gesammtheit der übrigen Väter und Theologen und den Wortlaut der heiligen Schrift (Marc. 9, 42 u. ff. Luc. 16, 24 u. f. Offenb. 14, 11; 20, 10) entschieden gegen sich. — Vgl. zum Ganzen: S. Thomas in IV, Dist. 44, q. 3 (Suppl. q. 70 et 86); S. 1, q. 64; Suarez, De angelis, l. 8; Patuzzi, De futuro impiorum statu, Veronae 1748, Ven. 1764; Passaglia, De aeternitate poenarum deque igne inferno commentarii, Ratisb. 1854; Jungmann, De novissimis, 2. ed. Ratisb. 1874, 21 sq.; Oswald, Eschatologie, 4. Aufl., Paderborn 1879, 59 ff.; Hurter, Compendium theol. dogm., 3. ed., Oeniponti 1881, III, 521 sq.; Bautz, Die Hölle, Mainz 1882. [Bautz.]

Höllenfahrt Christi (descensus ad inferos), der zwischen dem Tode und der Auferstehung geschehene Hingang der hypostatisch mit dem Logos vereinigten Seele Christi in die Unterwelt. Unterwelt (שְׁאוֹל, ᾅδης, infernus, inferna, inferi, Hölle im weitern Sinne) heißt die dem Himmel entgegengesetzte Oertlichkeit, an welcher sich die von diesem in Folge der Sünde ausgeschlossenen Seelen befinden (s. d. Artt. Hölle und Scheol). Die Höllenfahrt hatte vorzüglich den Zweck, die in der Vorhölle (s. d. Art. Limbus) der Erlösung entgegenharrenden Seelen der Frommen zu befreien; sie ist also näherhin als Fahrt in die Vorhölle zu bestimmen.

I. Wirklichkeit der Höllenfahrt. 1. Die Lehre von der Höllenfahrt Christi hat, wiewohl von Alters her in der Tradition reichlich bezeugt, in keiner der auf uns gekommenen Glaubensformeln aus den ersten drei Jahrhunderten Ausdruck gefunden. Der bezügliche Artikel erscheint zuerst in mehreren von Semiarianern verfaßten Glaubensformeln, nämlich der dritten sirmischen vom Jahre 358, der von Nice und der eines Concils von Constantinopel, beide letzteren vom Jahre 359. Im apostolischen Symbolum fand er gemäß dem Berichte bei Rufinus (Expos. symb. 3) um 400 zunächst in der Kirche von Aquileja Aufnahme und ging seit Gregor d. Gr. in alle Formulare der Kirchen des Abendlandes über. Im Kampfe wider den Apollinarismus erhielt die Lehre von der Höllenfahrt eine besondere Bedeutung. Hierin liegt ohne Zweifel die Erklärung für die Allgemeinheit der Reception. Da nämlich der Apollinarismus die Annahme einer wahren menschlichen Seele durch den Logos bestritt, so bildete die Berufung auf den descensus, der nicht von dem allgegenwärtigen Logos an sich, sondern von ihm nur insofern, als er mit einer räumlich beschränkten Seele hypostatisch geeinigt war, ausgesagt werden kann, wider besagten Irrthum ein oftmals geltend gemachtes Argument. Gegenüber King (Histor. symb. apost., Basiliae 1750), welcher diese Ansicht wiederholte, vermuthet Waage (De aetate art., quo in symb. apost. traditur Jesu Christi ad inferos descensus, Hauniae 1826), es habe der Artikel der „neu erfundenen" Fegfeuerlehre eine Stütze bieten sollen; jedoch gesteht er selbst, hierfür kein historisches Zeugniß gefunden zu haben; seine Vermuthung entbehrt überdieß jeder innern Berechtigung, da die Höllenfahrt Christi mit der katholischen Fegfeuerlehre schlechthin nichts zu schaffen hat. Aus dem apostolischen Symbolum ist der Artikel mit den nämlichen Worten (descendit ad inferos, sonst häufig ad inferna) in das athanasianische und andere spätere Symbole übergegangen. Selbstverständlich ist er in Uebereinstimmung

mit der traditionellen Lehre, wie sie insbesondere in der Polemik gegen den Apollinarismus hervortritt, von einem wirklichen descensus Christi der Seele nach zu verstehen; ausdrücklich auf die Seele bezieht ihn das Symb. Lat. IV: descendit ad inferos . . . sed descendit in anima. Der später von Durandus und von Pico della Mirandola erneuerte Irrthum Abälards, daß die Seele Christi nur der Kraft nach, nicht substantiell in die Unterwelt gegangen sei (Prop. Abael. damn. 18; Denzinger, Enchir. n. 327), wurde 1140 von dem Concil zu Sens und Papst Innocenz II. verworfen. In der That muß das Hinabsteigen der Seele nach nothwendig als wirkliches Hinabsteigen gedacht werden, weil man sich sonst in logische Widersprüche verwickeln würde (Bellarm. De Christi anima c. 15). Die Zeit der Höllenfahrt ist im Symbolum durch Einreihung der letztern zwischen Tod und Auferstehung im nächsten Anschluß an sepultus bezeichnet; solange der Leib Christi im Grabe ruhte, war seine Seele in der Unterwelt. Es wird aber sowohl das „begraben" als das „abgestiegen zur Hölle" der Person Christi beigelegt, weil die göttliche Person in hypostatischer Vereinigung blieb sowohl mit der Seele als mit dem im Grabe ruhenden Leibe; es war daher der Person nach, nicht den Bestandtheilen der menschlichen Natur nach, der ganze Christus zugleich im Grabe und in der Unterwelt (vgl. Aug., De symb. 3, 3; Thom. Summa 3, q. 52, a. 3). Demgemäß erläutert der römische Katechismus (P. 1, c. 6, q. 1) die im Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses enthaltene Glaubenslehre mit folgenden Worten: Hoc nobis credendum proponitur, Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejusdem corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur eandem Christi personam et apud inferos fuisse et in sepulchro jacuisse.

Die Reformatoren bestritten nicht, wie spätere Protestanten, die Berechtigung des Artikels von der Höllenfahrt im Symbolum; sie selbst aber gaben demselben schon vielfältige, sowohl von der Glaubenslehre, als auch unter einander abweichende Deutungen. Ihre Irrthümer betreffen größtentheils die Wirklichkeit, das Subject und die Zeit der Höllenfahrt. Calvin (Inst. chr. rel. II, 16, 10 sq.) erklärte sie von den Peinen des verlorenen und verdammten Menschen, welche Christus, als er verlassen am Kreuze hing und als Schuldiger vor dem Gerichte Gottes stand, in höchstem Maße erduldet habe. Wie lange diese Pein gewährt, und ob sie auch nach dem Tode noch fortgedauert haben solle, ist nicht recht klar. Im Uebrigen hält Calvin es für „kindisch", zu meinen, daß die Seelen in einem Gefängnisse eingeschlossen seien und Christus sich dahin begeben habe; er verwarf also den wirklichen Hinabstieg dem Orte nach und lehrte einen solchen in die eigentliche Hölle in Gedanken und der Empfindung nach. Auch der Genfer Katechismus deutet die Höllenfahrt von den „erschrecklichen Aengsten, von denen die Seele Christi gefesselt war", der Heidelberger Katechismus von der „höllischen Angst und Pein, welche Christus an seiner Seele am Kreuze und zuvor erlitten". Daß Christus nach seinem Tode wirkliche Höllenpein erlitten, lehrten nicht nur Calvinisten, sondern auch Lutheraner; hierüber entstand in Hamburg ein heftiger Streit, bei welchem die Parteien Consummatisten und Infernalisten hießen (s. d. Art. Aepinus). Ein anderer Theil der Calvinisten, unter ihnen Beza, ebenso Butzer, adoptirte die von Calvin selbst verworfene Identificirung der Höllenfahrt mit dem Begrabenwerden des Leibes Christi. Bei dieser Auslegung, die in den größern Katechismus der Puritaner übergegangen ist, bleibt ganz unerklärt, warum das hiernach ganz überflüssige und eher verdunkelnde als erläuternde Einschiebsel in einem so kurz gefaßten Inbegriff der Glaubenswahrheiten, wie das apostolische Symbolum, bei allen Kirchen in Aufnahme kommen konnte. Zwingli eignete sich, bewußt oder unbewußt, den Irrthum Abälards an, da er schreibt (Fidei chr. exp. Art. de Chr. 7), der Artikel bedeute, daß Christus gestorben sei (ex humanis abiisse), und daß die Kraft seiner Erlösung in die Unterwelt gedrungen sei. Luther äußerte sich zu verschiedenen Zeiten verschieden; in der 1533 zu Torgau gehaltenen Rede, worin er recht eigentlich den Artikel behandelt (bei Walch X, 1359), lehrte er, Christus sei „mit Leib und Seele ungetheilt" hinabgefahren. Dieß fand Aufnahme in die Concordienformel, die jedoch über das Wann und Wie nichts entscheiden will, vielmehr zu einfältigem Glauben und Lehren mahnt. Nach älteren lutherischen Dogmatikern ist die Höllenfahrt nach der Auferstehung erfolgt. Christus soll gleichsam blitzartig nach Wiederbelebung seines Leibes und vor dem Heraustreten aus dem Grab in der Unterwelt erschienen sein. Viele protestantischen Bekenntnißschriften übergehen den Artikel von der Höllenfahrt oder kleiden ihn in Worte, aus denen sich eine bestimmte Vorstellung nicht gewinnen läßt. Die Socinianer geben im Allgemeinen die Wirklichkeit der Höllenfahrt zu, irren aber in ihrer rationalistischen Auffassung von der Person Christi wesentlich bezüglich des Subjectes (vgl. Joh. Aug. Dietelmaier, Hist. dogmatis de desc. Christi ad inf. litteraria, ed. alt., Altorfii 1762, § 12—14).

2. Lehre der heiligen Schrift. Ludwig von Blois (Opp., ed. Antv. 1632, 745) glaubte, in Betreff der in Rede stehenden Glaubenswahrheit auf die Evidenz des Schriftbeweises Verzicht leisten zu müssen; noch weiter geht Payva de Andrada (Defens. Trident. fid., ed. Colon. 1580, 290 sq.), der nicht nur, wie schon früher Duns Scotus (In sent. l. 1, dist. 11, q. 1), in den Berichten der Evangelisten, sondern überhaupt in den neutestamentlichen Urkunden die Erwähnung der Höllenfahrt vermißt. Dagegen finden weitaus die meisten Exegeten und Theologen, wenigstens auf katholischer Seite, in meh-

reren Stellen namentlich des Neuen Testamentes die Thatsache der Höllenfahrt klar und bestimmt ausgesprochen. Bezüglich des Zweckes derselben gibt allerdings die heilige Schrift nur Andeutungen, welche volles Licht erst durch die Traditionslehre gewinnen. Zu den bezeichneten Stellen gehört Eph. 4, 9; die Auffassung derselben von der Höllenfahrt ist die der Väter (Iren., Adv. haeres. 4, 27; 5, 31; Tertull., De anima 55; Origen., In genes. hom. 17, éd. de la Rue 108) und der vielen Späteren, welche Bellarmin (l. c. 12) aufführt, sowie fast aller katholischen und der meisten lutherischen Theologen. Der Apostel nämlich erwähnt hier Christi als desjenigen, welcher hinabstieg in die unteren Theile der Erde und, nach Ps. 67, 19, auffahrend in die Höhe die Gefangenschaft gefangen führte. Die dem Ausdruck κατώτερα μέρη τῆς γῆς entsprechende hebräische Wendung תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ steht, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Psalm 138, 15, wo man „Tiefe der Erde" übersetzt), stets vom Scheol. Nur der Parteigeist konnte Beza (N. T., Genev. 1665, II, 390) und Calvin (Opp., ed. Amst. VII, 339, Comm. in ep. ad Eph. 4, 9) eingeben, denselben an dieser Stelle höchst gezwungen für gleichbedeutend mit Erde schlechthin zu erklären (s. gegen diese Auslegung besonders Hölemann, Bibelstudien, 2. Abthlg. 1860; vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus 165. 167). Steigt Christus in den Scheol hinab, so geht der Sinn des αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν offenbar auf die Befreiung von dem Banne der beengenden Verhältnisse, welcher vor dem Eintritt der erlösenden Wirksamkeit Christi die abgeschiedenen Seelen umschlossen hielt. Christus stieg hinab und machte die Gefangenen der Unterwelt zu seinen glücklichen Gefangenen, die seinen Triumphzug in den Himmel verherrlichten. Auch der Apostel Petrus redet von der Höllenfahrt Christi sehr deutlich, sowohl in der am ersten Pfingsttage von ihm gehaltenen Predigt (Apg. 2), als besonders in seinem ersten Briefe (3, 19. 20). An ersterer Stelle würde V. 24 als Zeugniß für dieselbe schon zu gelten haben, wenn dort die Lesart der Vulgata ᾅδου statt θανάτου unzweifelhaft feststände; für dieselbe sprechen sehr alte Zeugnisse (Polyc. 2; Iren., Adv. haeres. 3, 22); wenigstens paßt sie sehr gut zu V. 27 u. 31, wo der Apostel die Christo in den Mund gelegten Worte Ps. 15, 10: „Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch mein Fleisch schauen lassen die Verwesung", als durch die Auferstehung erfüllt nachweist, da „er (nämlich Christus, nach dem Griechischen: seine Seele, ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) weder in dem Hades belassen worden sei, noch sein Fleisch die Verwesung geschaut habe". Beza übersetzte hier die Psalmstelle V. 27: Non relinques cadaver meum in sepulchro, was ihm in seinem Streite mit Castalio (s. d. Art.) als ganz neu und unerhört vorgeworfen wurde. Aber daß שְׁאוֹל (ᾅδης) je in der heiligen Schrift Grab bedeute, ist nicht zu erweisen, und wenn auch נֶפֶשׁ (ψυχή) wiederholt (z. B. Num. 5, 2; 6, 6) in der Bedeutung von Leib (nicht eigentlich von Leichnam, s. Bellarm. l. c. 12) vorkommt, so zeigt doch die Nebeneinanderstellung von ψυχή und σάρξ, daß es hier die Bedeutung nicht hat. Es lehrt also der hl. Petrus, daß die Seele Christi, von ihrem Leibe getrennt, bis zur Auferstehung in der Unterwelt war. Die andere Stelle, 1 Petr. 3, 19. 20 (s. besonders Hundhausen, Das erste Pontificalschr. des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873), hat zwar sehr verschiedene Auslegungen erfahren, doch nach dem nächstliegenden Sinne und der Auffassung sämmtlicher Väter, mit Ausnahme des hl. Augustinus (Ep. ad Evod. 164, al. 99), ist sie, ungeachtet mancher Schwierigkeiten im Einzelnen, durchaus nur von der Höllenfahrt zu verstehen. Nach den Worten: „Getödtet zwar dem Fleische nach, doch belebt dem Geiste nach" (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), fährt der Apostel fort: „in welchem (Geiste) er auch den Geistern im Gefängniß, nachdem er dorthin gegangen (πορευθείς), gepredigt hat, die ungläubig waren einst . . . in den Tagen Noe's". Das Subject ist Christus, und zwar ist nach allem Vorhergehenden Christus als der Menschgewordene zu verstehen, so daß die Erklärung von einer Predigt Christi als Gott in seiner vorleiblichen Existenz durch Noe (so Augustinus), der auch das πορευθείς (vgl. πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, V. 22, vom eigentlichen Hingehen) mindestens nicht günstig, ja unmöglich ist. Um so mehr zu verwerfen ist die Deutung von der Predigt der Apostel, resp. Christi durch die Apostel, wobei das πορευθείς vollkommen sinnlos stände und wobei trotz des klaren Wortlautes interpretirt werden müßte, die Predigt sei nur an solche ergangen, welche ungläubig waren nach dem Beispiele der Zeitgenossen Noe's, und keineswegs an die Zeitgenossen Noe's selber. Allerdings ist der letztern nur beispielsweise gedacht, sowohl wegen des V. 21 anzuschließenden Gedankens, als auch um darzuthun, welchen Umfang die Wirksamkeit Christi in der Unterwelt genommen, da sie sich sogar (καί) auf dieses bei den Juden so verachtete Geschlecht erstreckte; es ist aber eben deutlich gesagt, daß selbst solchen, welche diesem angehörten, gepredigt worden sei. Augustinus dachte an eine Bekehrungspredigt und fand unter dieser irrigen (s. unten II) Voraussetzung ein allerdings durchaus begründetes Bedenken, die Stelle auf die Höllenfahrt Christi zu beziehen; übrigens wollte er auch die Auslegung auf die Höllenfahrt zugeben, wenn jemand seine Bedenken zu zerstreuen wisse (l. c. n. 22). Das Ansehen des hl. Augustinus hat seiner Auslegung bei manchen mittelalterlichen Theologen (selbst Thomas Aquin., Summa 3, q. 52, a. 2 ad 3, gibt ihr den Vorzug) und bei späteren, zum Theil in modificirter Gestalt, Geltung verschafft. Die andere angegebene Deutung von der Predigt Christi durch die Apostel findet sich zuerst bei Luther in seiner Erklärung des Briefes vom Jahre 1523, sodann bei Faustus Socinus,

überhaupt bei Socinianern, und bei den Arminianern Hugo Grotius und Limborch, weßhalb man sie die socinianisch-arminianische genannt hat. Ist aber diesen Auslegungen gegenüber vielmehr zu denken an eine persönliche Predigt des menschgewordenen Christus, so sind auch die einst Ungläubigen in den Tagen Noe's nicht lebende Menschen, sondern längst Verstorbene, und darum sind die Geister im Gefängnisse, unter denen diese erwähnt sind, abgeschiedene Seelen. Dasselbe ergibt sich nach 4, 6, wo die Rückbeziehung auf unsere Stelle unverkennbar ist, aus der Beziehung der Predigt auf die „Todten", worunter dort nach dem Context leiblich Todte, nicht etwa geistig Todte verstanden werden müssen. Es ist daher ferner das Gefängniß (φυλακή) nicht etwa die Sinnlichkeit (Augustinus) oder der Leib oder (nach der socinianischen Deutung) die Sünde, zumal die Vorstellung und Bezeichnung der Sinnlichkeit, des Leibes, der Sünde als eines Gefängnisses der Seele der heiligen Schrift überhaupt fremd ist. Es ist vielmehr der Scheol, wie es die Peschittho übersetzt hat. Eben im Scheol befanden sich nach der Lehre der heiligen Schrift die abgeschiedenen Seelen, und passend heißt er ein Gefängniß, wie er sonst (Is. 38, 18) auch Grube genannt wird, welcher Ausdruck Zach. 9, 11 und Jer. 38, 6 ff. mit Gefängniß gleichbedeutend steht. Ein Gefängniß heißt und war er insbesondere darum, weil dortselbst die Seelen in Folge der Sünde fern von dem Himmel und der beseligenden Anschauung Gottes zurückgehalten waren. Dorthin also ist Christus gegangen; den Seelen daselbst hat er gepredigt. Nach dem in V. 18 hervorgehobenen Gegensatze von σάρξ und πνεῦμα, welcher in der heiligen Schrift an sehr vielen Stellen und namentlich auch in der Parallelstelle 4, 6 die Constitution des menschlichen Wesens, Leib und Seele, bezeichnet, ferner weil nach V. 19 Christus als πνεῦμα gepredigt τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, worunter Seelen gemeint sind, scheint überdieß in der Stelle ausgesprochen zu sein, daß Christus in die Unterwelt hinabgestiegen ist der Seele nach, nämlich „belebt", d. i. erfüllt von der ihm aus der Vereinigung mit dem Logos zuströmenden Lebenskraft, oder „lebendig" schlechthin (nach Anderen: „am Leben erhalten") „der Seele nach". Es ist wohl nicht zu übersetzen: „belebt durch den (göttlichen) Geist", sondern: „dem Geiste nach", wie vorher θανατωθεὶς μὲν σαρκί, „dem Fleische nach". Erklärt man aber ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι von der Wiederbelebung durch die Auferstehung, so folgt doch nicht, was lutherische Theologen daraus gefolgert haben, daß nämlich Christus nach der Auferstehung zu den Seelen hinabgestiegen, sondern der Sinn wäre: Christus habe in Kraft der Gottheit, durch welche er zum Leben erweckt worden, vorher gepredigt. Verstände man dieß nicht so, so würde man den Apostel mit sich selbst (Apg. 2) in Widerspruch setzen. Mit mehreren protestantischen Exegeten einen descensus vor der Auferstehung nach Apg. 2 und einen zweiten auf Grund von 1 Petr. 3, 18—20 nach der Auferstehung anzunehmen, dazu liegt ebenfalls dem Gesagten zufolge kein Grund vor. Ueber den Inhalt und Zweck der Predigt, bezw. über den moralischen Zustand der einstmals (πότε) Ungläubigen sagt unsere Stelle schlechthin nichts; die bezügliche Frage gehört in die Erörterung über den Zweck der Höllenfahrt. — Man bezieht endlich auch die Worte Christi selbst Matth. 12, 40: „Wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, also wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς) sein", auf die Gegenwart Christi in der Unterwelt; so schon Irenäus (Adv. haeres. 5, 31) und Tertullian (De anima 55). Das Grab Christi lag nicht im Herzen, d. i. im Innern der Erde, sondern nahe an der Oberfläche. Die Vergleichung mit dem im Bauche des Seethieres lebenden Jonas würde auch nicht vollkommen zutreffen, wenn bloß an das Grab Christi gedacht werden dürfte. Die Worte Christi an den Schächer Luc. 23, 43 sind, gemäß der anderweitig feststehenden Anwesenheit Christi in der Unterwelt, nach gewöhnlicher Auslegung mit dem Catechismus Romanus dahin zu erklären, daß unter dem Paradies von Christus die Vorhölle gemeint sei, die durch seine Anwesenheit zu einem Paradiese wurde oder auch als ein Ort relativer Seligkeit überhaupt Paradies genannt wird (Philo Carpas. in Cant. 1, 6; Claud. Mamert. De statu anim. 3, 8; vgl. August. Ep. 187, n. 6). Freilich verstehen mehrere Väter einen andern Ort der Seligkeit, aus Scheu, das Paradies in die Unterwelt zu verlegen (s. hierüber die Abhandlung „Ueber die Höllenfahrt Christi" von Teipel in der Tübinger Quartalschrift 1860, 616 ff.; Dietelmaier l. c. § 20. 21. 153). Auch in den Worten Pauli Röm. 10, 7: „Wer wird in den Abgrund hinabsteigen? das ist, Christum von den Todten heraufführen", ist Christi Gegenwart in der Unterwelt angedeutet, was jedoch nur derjenige zugeben wird, welcher dieselbe aus anderen Gründen hinlänglich erwiesen sieht. Es werden zudem noch eine Menge von Stellen aus dem Alten und Neuen Testamente zur Höllenfahrt Christi in Beziehung gebracht, weil das in ihnen Ausgesagte bei derselben seine Verwirklichung, resp. seine volle Erfüllung gefunden hat; für das substantiale Hinabsteigen Christi in die Unterwelt können sie indessen nicht als beweiskräftig gelten.

3. Die Traditionslehre. Wenn auch nicht ächt, so ist doch sehr alt das Zeugniß in der angeblichen Predigt des Thaddäus zu Edessa, eines der 70 Jünger des Herrn, bei Eusebius (Hist. Eccl. 1, 13). In dem apocryphischen Testament der zwölf Patriarchen weissagt Benjamin (12, 9 bei Migne, PP. graec. II, 1037; vgl. Möhler, Patrologie I, 955) die Thatsache der Höllenfahrt. Angedeutet ist sie in dem Briefe des Apostelschülers Ignatius an die Magnesier (c. 9: καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέ-

μενον [οἱ προφῆται] παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν [vgl. Matth. 27, 52], allenfalls auch Ep. ad Trall. c. 9: ἀπέθανεν βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων; doch sind die Worte der längern Recension dieses Briefes κατῆλθεν εἰς ᾅδου ꝛc. nicht als ächt anzuerkennen), bei Polycarp (Ep. ad Philipp. 2) und bei Hermas (Past. 3, sim. 9, n. 16; vgl. Clem. Alex., Strom. 2, 9). Indeß sind diese Andeutungen zu schwach, als daß sich Sicheres daraus entnehmen ließe. Justinus ist der erste Kirchenvater, bei welchem das Dogma in sicherer, bestimmter Gestalt auftritt (Dial. c. Tryph. 99); die folgenden sehr zahlreichen Zeugnisse sind von Petavius (Opp. de theol. dogm., ed. Venet. 1745, VI, 183 sq.), Joh. Aug. Dietelmaier u. A. mit einer Vollständigkeit gesammelt, welche zur Constatirung des patristischen Arguments nichts zu wünschen übrig läßt. Insbesondere wurde dem Apollinarismus gegenüber die Höllenfahrt Christi zur Geltung gebracht und gezeigt, daß sie von der Seele Christi gelte, ja in keinem andern Sinne aufgefaßt werden könne, da man sonst sagen müsse, die Gottheit habe sich einem Zustande des Hoffens und Harrens oder dem Gesetze, in's Todtenreich zu gehen, unterworfen, daß von dem Leibe aber, da er im Grabe gelegen, der descensus doch offenbar nicht zu behaupten sei (Athanas., C. Apoll. 2, 15; Epiph. Haeres. 77; vgl. Möhler, Athanas., Mainz 1827, 2. Thl. 272; Schwane, Dogmengesch. II, 376).

Daß Christus bald oder gleich nach seinem Tode, wenigstens am Tage seines Todes und Begräbnisses, in die Unterwelt hinabstieg und bis zur Auferstehung daselbst verweilte, ergibt sich aus mehreren auf seinen dortigen Aufenthalt bezogenen Stellen der heiligen Schrift (Matth. 12, 40. Luc. 23, 43. Apg. 2, 24. 31) und ist allgemeine Lehre der Väter. Vereinzelt steht Nicephorus, welcher schreibt (H. E. 1, 31), Christus habe gleich nach seinem Tode nur einen Augenblick in der Unterwelt verweilt, sei wenigstens in derselben Stunde, in der er hinabgestiegen, zurückgekehrt; ebenso singulär ist die Meinung des Verfassers des Dilucidarium (inter Opp. Anselmi), Christus sei nach seiner Auferstehung momentan dort gewesen. Der hl. Thomas (3, q. 52, a. 4) sagt: Corpus mansit in sepulchro per diem integrum et duas noctes ad comprobandam veritatem mortis; unde etiam tantumdem credendum est animam ejus in inferno fuisse. Der Cat. Rom. (l. c.) scheint die bezügliche Lehre als zur Glaubenslehre mitgehörig zu betrachten; mindestens ist sie theologisch gewiß (s. Scheeben, Dogm. III, 298).

II. Zweck und Wirkungen der Höllenfahrt Christi. 1. Die Väter lehren, daß Christus in den Hades hinabgestiegen sei, um das Gesetz des Todes zu beobachten (Iren. l. c.; Tert. l. c.; Hilar. in Ps. 53, 14; in Ps. 138, 22), dadurch aber den Tod, sowie die Unterwelt oder den Satan als den Fürsten des Todes oder der Unterwelt zu überwinden (Thaddäus bei Euseb. l. c.; Origenes l. c.; Hippolyt., De antichr. 26; Athan. C. Apoll. I, 13; Euseb., Dem. evang. 4, 12 und zahllose Andere). Dieß drücken sie in mannigfachen Wendungen aus, indem sie sagen, Christus habe die Bande des Todes gelöst, die Pforten des Hades zersprengt, die Riegel zerbrochen, dem Teufel seine Beute entrissen, sein Lager geplündert, seine Tyrannei vernichtet, die Unmöglichkeit, dem Hades zu entkommen, oder auch die Nothwendigkeit für Alle, in den Hades zu kommen, aufgehoben. Weiterhin lehren sie, Christus habe den Seelen die Erlösung verkündigt, sie seiner theilhaftig gemacht (Tert.), sie zum Leben geführt (Origenes), sie befreit und sie bei seiner Himmelfahrt mit sich hinaufgenommen (s. die Abhandlung von Teipel a. a. O. § 4, 619 ff.). Von kirchlichen Symbolen bezeichnet in Uebereinstimmung mit dieser Lehre der Väter das Symb. Tolet. IV vom Jahre 633 als Zweck der Höllenfahrt die Befreiung der Seelen (descendit ad inferos, ut animas, quae illic tenebantur, erueret). Das Symb. Tolet. XVI vom Jahre 693 spricht dasselbe aus, indem es die Seele Christi die Seelen der Frommen mit Gewalt der fesselnden Obmacht Satans entreißen läßt. Der römische Katechismus (l. c. q. 6) gibt an: Docendum est, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut ereptis daemonum spoliis sanctos . . . e carcere liberatos secum adduceret in coelum, quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est; als weitern Grund bezeichnet er daher, ut ibi etiam, quemadmodum in coelo et in terris, vim suam potestatemque declararet et omnino, ut in nomine ejus omne genu flecteretur (Phil. 2, 10). Der hl. Thomas bezeichnet (l. c. a. 1) außerdem noch als Grund, uns von der Nothwendigkeit, in das Reich des Todes hinabzusteigen, welche Folge und Strafe der Sünde war, zu befreien; an einer andern Stelle (Expos. symb. apost., Opusc. selecta, ed. nova Ratisbonae 1878, 86 sq.) führt er vier Gründe an: prima, ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret . . . Secunda ratio fuit, ut perfecte subveniret suis amicis omnibus; habebat enim amicos suos non solum in mundo, sed etiam in inferno . . . Tertia vero ratio fuit, ut perfecte de diabolo triumpharet . . . Quarta ratio et ultima fuit, ut liberaret sanctos, qui erant in inferno.

2. Im unmittelbaren Zusammenhange mit der Anwesenheit Christi in der Unterwelt wird von seiner Thätigkeit dortselbst weiter nichts in der heiligen Schrift berichtet, als daß Christus den Geistern gepredigt habe (1 Petr. 3, 10). Das Wort „Predigt" findet hier sehr verschiedenartige Auslegungen. Die Einen, besonders ältere protestantische Theologen und Exegeten (unter den neueren namentlich Besser, Bibelstunden, Halle, 2. Aufl.; Schott, Der erste Brief Petri, Erlangen 1861; Zezschwitz, Petri ap. de Christi ad inferos descensu sententia, Lips. 1857; von den katholischen Auslegern Angelus

Paz, l. 7 de symb. 20) erklären sie als eine Verdammungspredigt, weil man von Ungläubigen aus den Tagen Noe's annehmen müsse, daß sie Verdammte seien, so daß also Christus in die eigentliche Hölle hinabgestiegen sei, um jenen Seelen die ewige Verdammniß entweder anzukündigen oder dieselbe zu bestätigen. Andere, besonders neuere Protestanten, legen sie als eine Bekehrungspredigt aus, und unter ihnen versuchen namentlich Güder (Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, 37 ff.) und König (Die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankfurt 1842, 149 ff.) diese Auffassung als die auch bei den älteren Vätern allgemeine oder gewöhnliche nachzuweisen. Gegen die erstere Auffassung spricht entschieden die Parallelstelle 1 Petr. 4, 6: „Denn dazu ward auch Todten das Evangelium verkündigt (εὐηγγελίσθη), damit sie zwar gerichtet worden seien nach Menschenweise (nämlich durch den Tod) dem Fleische nach, aber leben nach Gottes Weise dem Geiste nach." Denn der für praedicavit (Vulg.) im Griechischen stehende Ausdruck ἐκήρυξε heißt eigentlich verkündigen, Botschaft bringen. Diese Botschaft aber ist hier näher als die Freudenbotschaft des Evangeliums bezeichnet; ohne Zweifel war es die Botschaft von der nunmehr vollbrachten Erlösung, und der mit ἵνα angegebene Zweck war offenbar ein salvatorischer, kein condemnatorischer. Den ewig Verdammten gegenüber fällt dieser Zweck der Predigt weg, wenn man übrigens auch annehmen mag, daß, wie das Erscheinen Christi in der Unterwelt, so auch sein κήρυγμα zu ihrer Kenntniß gekommen sei und sie mit Furcht und Schrecken erfüllt habe, weil eben für sie die Predigt keine heilbringende war, noch sein konnte. Auch braucht man wegen der Erwähnung der einstmals Ungläubigen nicht an solche zu denken, die es noch waren oder in der Unbußfertigkeit dahinstarben; vielmehr ist es schon an und für sich wahrscheinlich, daß beim Hereinbrechen der Flut Manche durch Buße das Heil erlangten. Hundhausen (a. a. O. 350) erklärt, so wie der Text liege, könne die Stelle nur von allen denjenigen Seelen verstanden werden, welche einst ungläubig waren in den Tagen Noe's, „mögen sie nun vor ihrem Tode sich bekehrt haben oder nicht, mögen sie unter die Zahl der Gerechten oder der Verdammten gehören". Damit solle aber nicht gesagt sein, daß die Seele Christi selbst auch an den Ort der Verdammten hingegangen, sondern nur, „daß die Verkündigung auch den Verdammten kund geworden und auch auf sie ihre Wirkungen erstreckt habe". Andere katholische Exegeten beschränken die Predigt hier und 4, 6 auf die Bekehrten, d. h. die Gerechten in der Vorhölle oder im Fegfeuer (Letzteres bes. Estius, Comment. in omnes Pauli aliorumque apost. Epp., ed. Duac. 1616, II, 750 sqq. 756 sqq.). Die andere, oben genannte Auffassung von einer Bekehrungspredigt widerspricht dem schriftmäßigen (Pred. 11, 3. Sir. 11, 28; 14, 17; 18, 22. Hebr. 9, 27 u. s. w.) Dogma, daß mit dem Tage des Todes sich das Loos des Menschen für die Ewigkeit entscheidet und es im Jenseits keine Möglichkeit mehr gibt, sein Heil zu wirken; Petrus selbst mahnt 4, 2, die im „Fleische übrige Zeit" wohl zu benützen, und weiß nichts von einer Bekehrung im Jenseits. Was aber die für die Bekehrungspredigt geltend gemachten Väteraussprüche betrifft, so hat Teipel (a. a. O. 577 ff.) durch eine gründliche Untersuchung der betreffenden Stellen nachgewiesen, mit welcher „Verkennung aller wissenschaftlichen Strenge" man für dieselbe die Lehre der Väter angerufen. Das Endergebniß seiner Untersuchung ist, „daß sehr viele bedeutende alte Lehrer nur Gerechte durch Christus im Hades gerettet werden lassen, daß mehrere ausdrücklich die Meinung, als sei dort erst die Bekehrung erfolgt, verwerfen, daß manche Ausdrücke gebrauchen, bei welchen man an Befreiung aus den privativen Strafen der Unterwelt oder aus den Züchtigungen des Fegfeuers denken muß, und daß, wenn einzelne die Vermuthung aussprechen, es möchte auch wohl Errettung aus ewigen Peinen stattgefunden haben, dieses bei keinem von einiger Bedeutung mehr als Vermuthung ist". Ganz entschieden erklärt sich gegen die in Rede stehende Auffassung der hl. Augustinus (Ep. 164): „Wir wollen nicht vermuthen," sagt er, „daß in der Unterwelt das Evangelium verkündet worden sei oder auch jetzt noch verkündigt werde, gleichsam als ob dort auch eine Kirche (d. i. Heilsanstalt) gegründet sei", und (Haeres. 79): „Eine andere Ketzerei ist, daß bei der Niederfahrt Christi in die Unterwelt die Ungläubigen geglaubt hätten, und daß Alle daraus befreit worden seien." Auch Philastrius (Haeres. 121) bezeichnet dieß als Ketzerei. Das „Leben nach Gottes Weise", welches 1 Petr. 4, 6 als Zweck der Predigt bezeichnet, kann nun dem Gesagten zufolge nicht sein das Leben der Gnade, welches in der andern Welt weder ertheilt noch vermehrt wird; vielmehr ist es das ewig selige Leben, wie Gott es lebt in der Anschauung seiner Wesenheit. Dieß führt auf die Hauptthätigkeit Christi in der Unterwelt.

3. Christus begab sich in der Unterwelt zu den Seelen der Frommen, nicht bloß um ihnen die Kunde von der vollbrachten Erlösung zu bringen, sich ihnen als den Mensch gewordenen Gott und den erwarteten Messias zu offenbaren, sie durch seine Gegenwart und seinen Verkehr zu trösten und zu erfreuen und von ihnen, wie es natürlich war, die Huldigung der Anbetung zu empfangen, sondern auch um die Frucht der Erlösung ihnen dadurch mitzutheilen, daß er die einzige Straffolge, welche sie von der Sünde zu leiden hatten, die poena damni (vgl. Thom. l. c. a. 1), nämlich die Vorenthaltung der in der Anschauung Gottes bestehenden Seligkeit, beseitigte und die Seelen aus der Unterwelt weg in den Ort der Seligkeit, den Himmel, einführte (Cat. Rom. l. c. q. 5: ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret eisque passionis suae fructum impertiret; q. 6: quibus etiam

optatissimam beatitudinem, quae in Dei visione consistit, impertivit). Es umfaßt demnach die Befreiung der Seele ein dreifaches Moment: die Mittheilung der visio beatifica, die Wegführung aus der Unterwelt und die Einführung in den Himmel. Das zweite und dritte Moment ist die volle Durchführung der Befreiung; dem Wesen nach aber war mit der Verleihung der gloria essentialis diese schon gegeben, weil die Unterwelt damit aufhörte, für die Seelen beengend und belästigend zu sein, und durch den Glanz und das Licht der himmlischen Verklärung der Ort ihres Aufenthaltes in der Unterwelt, ehe sie in den Himmel eingingen, gleichsam in einen Himmel (vgl. Luc. 23, 43 und hierzu Cat. Rom. q. 6) verwandelt war. In den Himmel zogen die Seelen erst bei der Himmelfahrt Christi selbst ein; sie bildeten damals seine Gefolgschaft (Eph. 4, 9). Daß aber dieselben sofort oder bald nach dem Erscheinen Christi unter ihnen der beseligenden Anschauung theilhaft wurden, ist, wenn nicht de fide, wie Suarez, nach Scheeben (a. a. O. 302) in übertriebener Weise, meint, wenigstens communissima der Theologen. Man bezieht auf die Mittheilung der visio beatifica außer 1 Petr. 4, 6 ähnliche Aeußerungen von Theilhaftmachung oder Mittheilung des Lebens, sowie von Erfüllung mit Glanz und Licht oder Erleuchtung der Seelen, welche im Alten wie im Neuen Testament vorkommen. So wenden die Väter auf die Höllenfahrt Christi die von der gnadenvollen Wirksamkeit der göttlichen Weisheit handelnden Worte Sir. 24, 45 an: Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino; ebenso auf die Wegführung aus der Unterwelt Zach. 9, 11: Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua (vgl. Bellarm. l. c. 11, der die Stelle [gegen Calvin] als eigentliche Prophezie geltend macht; ebenso Loch und Reischl z. d. St.); deßgleichen (in typischem Sinne) Osee 13, 14 (vgl. 1 Cor. 15, 54): Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero inferne (die beiden letzten Stellen citirt vom Cat. Rom. l. c.); auf die Einführung in den Himmel geht Eph. 4, 8 (Ps. 67, 19). Die sofortige Mittheilung der göttlichen Anschauung ist deßwegen anzunehmen, weil man nicht absieht, warum Christus bei seinem Erscheinen nicht allsogleich die Seelen der Heiligen in den Genuß des so sehnlich erwarteten Heiles und der Herrlichkeit des Reiches Gottes gesetzt haben sollte. Wenn er ihnen während der 40 Tage zwischen seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt den Trost und die Freude seiner Anwesenheit entzogen und sie noch im Zustande des Hoffens und Harrens belassen hätte, so ließe sich gar nicht behaupten, daß er hinabgestiegen sei, um die Seelen damals zu befreien. (Durand, Bischof von Meaux, bei Raynald ad a. 1333, n. 49: In limbo sanctorum non fuit poena sensus, sed solum damni, quae est carentia visionis divinae, a qua nullus potest liberari nisi per visionem divinam, quia privatio alicujus non tollitur nisi per actum oppositum. Ergo si descensus animae Christi ad limbum inferni fuit propter liberationem animarum sanctarum, quae tunc ibi erant, necesse est, quod liberaverit eas a carentia visionis divinae, quod non potuit fieri, nisi dando eis visionem beatam . . . Dare autem unam consolationem magnam vel parvam de futura liberatione, non est liberare de vinculis nec educere de carcere.) Die Wegführung der Seelen aus der Unterwelt hätte an und für sich mit dem Verlassen der Unterwelt seitens Christi zugleich erfolgen können, sei es, daß sie Christum bis zu seiner Himmelfahrt unsichtbar begleitet hätten, sei es, daß sie von Christo bis dahin an einen glücklichern Ort wären versetzt worden und sich ihm bei seiner Himmelfahrt anschlossen; aber die gewöhnliche Ansicht läßt sie die Unterwelt erst mit der Auffahrt gen Himmel verlassen. Die Väter stellen sogar mehrfach Christi Himmelfahrt mit seiner Anwesenheit in der Unterwelt in so nahe, anscheinend zeitliche Verbindung, daß Teipel (a. a. O. 638 ff.) deßhalb noch eine zweite Anwesenheit unmittelbar vor der Himmelfahrt und demnach eine doppelte Höllenfahrt Christi annehmen zu müssen geglaubt hat. Indessen ist diese Annahme nicht gefordert; es reicht hin, daß Christus durch sein Erscheinen bei denselben die Versetzung der Seelen in den Himmel vorbereitet und angebahnt hatte, so daß es nicht einer zweiten Gegenwart, sondern nur einer göttlichen Erleuchtung bedurfte, um im Momente der Auffahrt Christi ihre Anschließung zu bewirken. Oswald (Die Erlösung in Christo Jesu, II, § 6), welcher sich gegen die sofortige Mittheilung der göttlichen Anschauung erklärt, hält andererseits die Auffassung für möglich und „zulässig", daß Christus die Seelen sofort zur seligen Anschauung in den Himmel geleitet habe; die eigentlich so genannte Himmelfahrt Christi könne darum als feierliche Wiederholung dieses Einzuges, vielleicht auch als Einzug in eine besondere Region des Himmels betrachtet werden. Diese Auffassung, welche eine doppelte Himmelfahrt Christi statuirt, ist aber jedenfalls eine ganz singuläre und befremdliche; ihr scheint auch Eph. 4, 8 zu widersprechen. Wenn manche, namentlich ältere Väter, des Dafürhaltens sind, Christus habe die im Hades weilenden Seelen der Frommen entweder bloß besucht und erquickt oder in einen neuen, bessern Aufenthaltsort (Paradies) geführt, ohne ihnen die Pforten des Himmels zu erschließen, so hängt dieß mit der eschatologischen Vorstellung zusammen, daß überhaupt erst nach der Auferstehung der Todten und dem Weltgerichte der Himmel als der Sitz der eigentlichen, vollendeten Seligkeit und der wahren, vollen Vergeltung eröffnet werden solle. Diese Anschauung findet sich insbesondere bei chiliastisch gesinnten Vätern und Schriftstellern, wie Justinus, Irenäus, Tertullianus, Hippolytus, Lactantius, Victorinus. Dietelmaier

(a. a. O. § 28) und Andere behaupten, bis zum 4. Jahrhundert sei ausschließlich gelehrt worden, daß auch jetzt noch die Frommen von der Unterwelt nicht frei seien; indessen zeigt Teipel (a. a. O. 632 ff.) sowohl aus Martyreracten wie aus Väterzeugnissen, daß diese Ansicht auch in der ältesten Zeit bei Weitem nicht allgemein geherrscht hat. Finden sich in der nachnicänischen Zeit noch bei einzelnen Vätern Anklänge an die Vorstellung von dem Verweilen der Heiligen an einem interimistischen Orte, ehe sie nach dem Weltgerichte zum Himmel eingingen, so ist doch diese Vorstellung von den meisten derselben nicht consequent festgehalten, und es wird nicht von ihnen bestritten, vielmehr wohl auch anderweitig von ihnen ausdrücklich wie von der überwiegenden Zahl der Väter gelehrt, daß die heiligen Seelen bei Christo und der göttlichen Anschauung theilhaft seien. (Vgl. hierüber besonders L. de Muratori, De paradiso regnique coelestis gloria non exspectata corporum resurrectione justis a Deo conlata; Thom. M. Mamachius, De animab. justor. in sinu Abrah. ante Christi mortem expertibus beatae visionis Dei; ferner Bellarm., De beatitud. sanctor. l. 1, c. 4. 5; Schwane, Dogmengesch. II, 747 ff.; Jungmann, De novissimis n. 165 sq.)

4. In der Unterwelt hat Christus seine Macht und Herrlichkeit offenbart. Wiewohl die Höllenfahrt Christi vorzüglich den Gerechten galt, so ist doch nach der auf Andeutungen der heiligen Schrift beruhenden Väterlehre anzunehmen, daß Christi Anwesenheit allen Geistern daselbst bekannt wurde und auf sie alle von irgend einem Einfluß gewesen ist. Auf die Seelen im Fegfeuer konnte sie nur ermuthigend und tröstend wirken; den Teufeln und den übrigen Verdammten mußte sie zur Bestürzung und Beschämung gereichen. Die Befreiung der Gerechten wird dargestellt als ein Entreißen derselben aus der Macht und Gewalt der Dämonen, denen sie bis dahin als Beute verfallen gewesen, und, besonders mit Bezugnahme auf Os. 13, 14 und Col. 2, 15 (vgl. Cat. Rom. q. 6): exspolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso, als ein Sieg und Triumph, welchen Christus über die Hölle und die Fürsten der Hölle davontrug. Christus erwies sich durch sein Hinabsteigen als den, der „die Schlüssel des Hades hat" (Offenb. 1, 18), und willig oder widerwillig mußten die Bewohner des Hades ihn als Gott erkennen und ihm huldigen (Phil. 2, 10. Offenb. 5, 13). Verschieden indessen wird die Frage beantwortet, ob Christus bloß in die Vorhölle, wo die Befreiung der Seelen seine Anwesenheit erheischte, oder auch in die anderen Räume (receptacula) der Unterwelt der Substanz nach hinabgestiegen sei. Die meisten Theologen nehmen mit Thomas (l. c. a. 5—8) an, daß Christus substantiell allein in die Vorhölle gegangen; doch ist die Annahme nicht unstatthaft, daß Christus sich auch vorübergehend den Verdammten gezeigt habe, und insbesondere, daß er auch zu den Seelen im Fegfeuer ging, um aus besonderer Gnade Allen oder Einzelnen Indulgenz zu gewähren oder sie, resp. die Würdigsten und Heiligsten von ihnen, zugleich mit den Seelen der Vorhölle zu befreien.

III. Christologische Bedeutung der Höllenfahrt Christi. Christus war in der Unterwelt bei den Gefangenen nicht als Gefangener, sondern, wie mit Anwendung von Ps. 87, 6 die Väter öfter sagen, als „ein Freier unter den Todten" und als Befreier. Wenn er sich dem in der Sünde begründeten allgemeinen Loose der Menschen, in den Hades hinabzusteigen, unterzog, so machte er sich den Strafzustand des sündigen Geschlechtes nach dem Tode nur durch den Hingang seiner Seele an den Ort der Strafe und ihr einstweiliges Verharren in der Trennung vom Leibe zu eigen, und man mag nach dieser Seite hin, nach welcher im Tode sein Zustand dem der übrigen Menschen gleichförmig war, mit dem hl. Thomas (l. c. a. 1) den descensus zur vollen Uebernahme der Strafen der Sünde rechnen. Jedoch führte der Aufenthalt in der Unterwelt nicht, wie für die übrigen Menschen, so auch für Christus irgendwelche Last oder peinliche Empfindung mit sich, da vielmehr sein Leiden und mit dem Leiden sein Sühnwerk für die Sünden der Menschen durch den Tod am Kreuze seinen Abschluß gefunden hatte. Nach jener calvinischen Auffassung, nach welcher Christus hinabgestiegen wäre, um gar die Pein der Hölle zu erdulden, hätte Christus, entgegen seinem Ausrufe Consummatum est (Joh. 19, 30) vom Kreuze herab, erst nach seinem Tode das Aergste zu leiden gehabt, und er hätte nicht so fast, wie es die heilige Schrift lehrt, durch sein Blut und Todesleiden, als vielmehr durch die Höllenfahrt die Menschen von der ewigen Verdammniß erlöst. Es hätte demnach die Höllenfahrt wesentlich zu den Momenten des leidenden Gehorsams Christi gehört, während im Einklang mit der heiligen Schrift die Ueberlieferung dieselbe vielmehr als Sieges- und Triumphzug des Erlösers über alle feindseligen Gewalten darstellt. Deßwegen erscheint es auch weniger passend, die Höllenfahrt unter dem Gesichtspunkte einer Strafübernahme überhaupt aufzufassen und sie demnach als Fortsetzung des Standes der Erniedrigung zu betrachten; denn, abgesehen davon, daß nach Phil. 2, 8 die exinanitio mit dem Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes ebenso ihren Höhepunkt wie ihre Endschaft erreichte, findet in Absehung auf den Ausschluß jedes wirklichen Leidens und noch mehr in Absehung auf die Manifestation der Kraft und Herrlichkeit Christi und die ihm in der Unterwelt gewordene Huldigung der Begriff der Strafe oder Pönalität auf den descensus kaum zutreffende Anwendung. (Bellarm., De Christi anima 16: Etsi, quod maneat anima separata a corpore, poena vel poenalitas vel potius minor perfectio dici possit, tamen mansionem animae Christi in in-

ferno [et corporis in sepulchro] non auderem vocare poenam vel poenalitatem. Nam illae animae poenam trahunt ex inferno, quae ibi sunt tamquam in carcere, at Christus fuit in inferno liber et liberator aliorum, ut omnes patres clamant; non autem vocatur poena, si rex invisat carceres, ut aliquos liberet, sed vocatur dignatio et humilitas.) Es bezeichnet also vielmehr die Höllenfahrt für die Person Christi den Beginn der Glorification oder den Anfang des Standes der Erhöhung. — Literatur: Außer den angeführten Schriften ist auf katholischer Seite noch insbesondere zu nennen: Körber, Kathol. Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi, Landshut 1860. Die scholastischen Theologen behandeln den Gegenstand vorzüglich im Anschluß an Petr. Lomb., l. 3 Sent., dist. 22, oder an Thom., Summa III, q. 50—52; zu ersteren s. bes. Bonaventura, zu letzteren Valentia und Suarez. [Wildt.]

Hoffbauer, Clemens Maria, der sel., war das von der göttlichen Vorsehung erkorene Werkzeug, die vom heiligen Kirchenlehrer Alfons Liguori gestiftete Ordensgenossenschaft der Redemtoristen nach den nördlichen Gegenden Europa's zu verpflanzen. Er ward am 26. December 1751 zu Taßwitz in Mähren von schlichten, aber sehr frommen Eltern geboren. Sein Vater hieß ursprünglich Dworák, seine Mutter Maria Steer. Als schönstes Erbtheil empfing Clemens von seinen Eltern eine treffliche katholische Erziehung. Nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters führte die Mutter den siebenjährigen Knaben vor ein Crucifix und sprach zu ihm: „Siehe, dieser ist von nun an dein Vater; gib Acht, daß du auf dem Wege wandelst, der ihm wohlgefällig ist.“ Die Bemühungen der tiefgläubigen Mutter blieben nicht ohne Erfolg. In der Schule, sowie beim öffentlichen Gottesdienste zeichnete sich Clemens durch Fortschritte im Lernen und durch musterhafte Frömmigkeit aus. Schon damals erwachte in seinem Innern die Sehnsucht nach dem Priesterthum. Wegen der gedrückten Vermögensverhältnisse seiner Familie konnte er jedoch vorläufig die vorbereitenden Studien nicht anfangen. In seinem 15. Lebensjahre begab er sich nach Znaim, um daselbst das Bäckerhandwerk zu erlernen. Ungefähr drei Jahre später fand er in der Bäckerei des Prämonstratenserklosters zu Bruck Beschäftigung. Durch seine ungeheuchelte Frömmigkeit und seine große Opferwilligkeit erwarb er sich die Gunst und das Vertrauen des Abtes in so hohem Grade, daß dieser ihm ermöglichte, die vier Classen der klösterlichen Lateinschule zu besuchen. Im J. 1775, nachdem sein väterlicher Gönner gestorben war, verließ Hoffbauer das Kloster und führte dann, dem Drange seines Herzens folgend, ungefähr ein Jahr hindurch an dem Wallfahrtsorte Mühlfrauen ein höchst erbauliches Einsiedlerleben. Als er nun in Folge der josephinischen Staatsgesetze diese Stätte des Gebetes und der Buße verlassen mußte, reiste er nach Wien und arbeitete wiederum in seinem Handwerke. Dort knüpfte er das Band inniger Freundschaft mit einem tugendhaften Mitgesellen, Namens Peter Kunzmann, und bald reifte in ihm der Entschluß, mit demselben eine Wallfahrt nach Rom zu machen. Selten haben zwei Pilger mit solchem Eifer im Gebete und mit solchem Bußgeiste die heiligen Stätten besucht und mit solcher Andacht die Sacramente empfangen, wie die beiden jugendlichen Handwerker. Nach Wien zurückgekehrt, lagen sie von Neuem den Arbeiten ihres Standes ob. Allein das Verlangen, die Welt zu verlassen, ward bei Hoffbauer immer heftiger. Er zog deßhalb zum zweiten Mal nach Rom und begab sich dann nach Tivoli. Dort prüfte der Bischof Barnabas Chiaramonti (später Papst Pius VII.) seinen Geist, legte ihm das Eremitenkleid an und räumte ihm eine in der Nähe der Stadt gelegene Einsiedelei zur Wohnung ein. Während der sechs Monate, welche Hoffbauer hier in völliger Einsamkeit zubrachte, beglückte ihn Gott der Herr mit außergewöhnlichen Tröstungen und verlieh ihm die klare Erkenntniß, daß er nicht zum Leben in der Einsamkeit, sondern zur priesterlichen Arbeit im Weinberge des Herrn berufen sei. Gehorsam dem göttlichen Rufe, kehrte er nach Wien zurück, um durch die Wiederaufnahme der unterbrochenen Studien sich auf den Priesterstand vorzubereiten. Die Vorsehung machte ihm dieß möglich durch die milden Gaben, welche eine wohlhabende fromme Familie ihm zukommen ließ. Mit hohem Ernste bemühte sich Clemens um die Aneignung der erforderlichen Kenntnisse. Um in späten Stunden beim Studium den Schlaf zu bannen, hielt er in der einen Hand das Buch, in der andern das Licht und prägte sich so, stehend, das Nothwendige ein. Der unkirchliche Geist, welcher damals an den höheren Bildungsanstalten vielfach herrschte, verletzte Clemens' tiefgläubiges Gemüth auf's Schmerzlichste. Als einst in der Vorlesung ein freisinniger Satz aufgestellt ward, erhob er sich und sprach: „Was Sie da sagen, Herr Professor, ist nicht katholisch.“ Um eine andere Geistesnahrung zu erhalten, begab er sich wieder in Begleitung seines Freundes Johann Thaddäus Hübl, eines frommen und talentvollen Jünglings, nach Rom, als dem Centrum der Wahrheit. Dort angelangt, wurden beide durch den Schall der Aveglocken am frühen Morgen in die Klosterkirche der Redemtoristen geleitet und erblickten zum ersten Male in ihrem Leben die geistigen Söhne des Bischofs von St. Agatha, welche mit stiller Sammlung ihre Morgenbetrachtung hielten. Beseelt von dem Wunsche, diese Priester näher kennen zu lernen, suchte Hoffbauer den Rector des Hauses auf. Derselbe zeigte ihm die Einrichtung des Klosters und machte ihn in Kürze mit dem Zweck, dem Charakter und mit den hauptsächlichsten Regeln des Ordens bekannt. Was Clemens sah und hörte, machte einen so gewinnenden Eindruck auf ihn, daß er sofort um die Aufnahme in die Congregation anhielt. Sie ward ihm gewährt, und am folgenden Tage folgte

Hübl dem Beispiel seines Freundes. Dieß geschah im J. 1784. Bewunderungswürdig war der Eifer, mit dem die beiden Theologie Studirenden den Uebungen der klösterlichen Ascese oblagen. Als der heilige Ordensstifter von der Aufnahme derselben Kunde erhielt, empfand er darüber die größte Freude und sagte voraus, durch ihre Thätigkeit werde Gott in ihrem Vaterlande sehr verherrlicht werden. Am Feste des hl. Joseph 1785 legte Clemens die heiligen Ordensgelübde ab. Zehn Tage später ward ihm die Priesterweihe ertheilt und damit das mächtigste Sehnen seines Herzens gestillt. Nach dem Empfang der Priesterweihe widmete Hoffbauer längere Zeit der Erwerbung tieferer theologischer Kenntnisse. Inzwischen erwachte das lange unterdrückte Verlangen, den Orden vom Allerheiligsten Erlöser nach den nördlichen Gegenden zu verpflanzen, mit neuer Macht in seinem Innern. Ausgerüstet mit der erbetenen Erlaubniß, reiste Clemens als Superior, in Begleitung des P. Hübl, zunächst nach Wien. In Oesterreich war damals die Klosteraufhebung seitens der josephinischen Regierung in vollem Gange. Unter solchen Umständen konnte an eine neue Ordensstiftung im Kaiserstaate vernünftiger Weise nicht gedacht werden. Hoffbauer sah dieß klar ein und wandte sich mit der Absicht, einen andern Wirkungskreis zu finden, an die Propaganda in Rom. Hier kam das Anerbieten Hoffbauers sehr gelegen, und man betraute im Einverständnisse mit der Kaiserin Katharina II. die ersten deutschen Redemtoristen mit der Seelsorge der in Kurland lebenden deutschen Katholiken. Im October 1786 traten sie von Wien aus die Reise nach Warschau an. Der P. General hatte Hoffbauer mit den zur Aufnahme von Novizen und zur Gründung von Ordenshäusern nöthigen Vollmachten ausgerüstet.

Der päpstliche Nuntius Saluzzo empfing die Söhne des hl. Alfons mit höchster Freude. Weil aber in Warschau viele Tausend Deutsche lebten, die aller geistlichen Hilfe entbehrten, hielt er dieselben von der Weiterreise nach Kurland ab. Mit Genehmigung des römischen Stuhles wurden die beiden Patres, denen sich der früher genannte Kunzmann als Laienbruder beigesellt hatte, sofort in den Besitz der zerfallenen Kirche von St. Benno und des anstoßenden Häuschens gesetzt und übernahmen die geistige Pflege der deutschen Katholiken von Warschau. Während der Periode vom Jahre 1787 bis 1808 war nun die Kirche St. Benno der Schauplatz des unermüdlichen und opferwilligen Seeleneifers von Hoffbauer und seinen Gefährten. Derselbe befand sich allerdings von allen menschlichen Mitteln gänzlich entblößt, allein sein Gottvertrauen hielt ihn aufrecht. Gott selbst sorgte für die Seinen; wie aus einem unversieglichen Borne flossen die Gaben mildthätiger Herzen. So vermochte Clemens statt des kleinen Häuschens ein geräumiges Kloster zu bauen und die zerfallene, im Innern ganz verwahrloste Kirche allmälig in eine schöne Andachtsstätte umzuwandeln. Der Gottesdienst, den anfangs P. Hoffbauer und P. Hübl allein besorgten, gestaltete sich immer großartiger und segensreicher, je mehr die Zahl ihrer Mitarbeiter wuchs. Zur Zeit der höchsten Blüte waren 25 Patres neben Hoffbauer thätig. Der Zudrang des Volkes war so groß, daß man täglich zwei polnische und zwei deutsche Predigten hielt. Im J. 1796 erschienen 58 777 Gläubige am Tische des Herrn; im J. 1807 aber ward die heilige Communion 104 000mal in der Klosterkirche ausgetheilt. Es wäre noch öfter geschehen, schrieb P. Hoffbauer an seinen Generalobern, wenn wir allen Ansprüchen hätten genügen und unsere Kirche mehr Menschen hätte fassen können. Außerdem entsandte Hoffbauer seine Mitbrüder in die Pfarreien, um dort die Buße zu predigen. Klösterliche Niederlassungen brachte er zu Mukar, zu Lutkowitz und zu Radzimin bei Siedlec glücklich zu Stande. Mit dieser erfolgreichen apostolischen Thätigkeit war indeß Hoffbauers Seeleneifer keineswegs erschöpft. In seinem unerschütterlichen Gottvertrauen unternahm er höchst ersprießliche Werke der christlichen Charitas. In Folge der vielen blutigen Kriege war Armut und Elend unter der dortigen Bevölkerung sehr groß geworden. Ihm blutete das Herz, wenn er die traurige Lage der vielen armen Kinder betrachtete. Um ihrer Noth abzuhelfen und sie zu gesitteten Gliedern der menschlichen Gesellschaft zu erheben, gründete und unterhielt er bei St. Benno ein Waisenhaus, in welchem 40 elternlose Knaben Pflege und Erziehung empfingen. Zum Besten verwahrloster Mädchen stiftete er einen Verein von frommen Jungfrauen, die mit mütterlicher Liebe für das zeitliche und ewige Wohl derselben sorgten. Er eröffnete auf seine Kosten bei St. Benno Elementarschulen, in denen 350 Kinder unbemittelter Eltern von frommen Lehrern Unterricht empfingen. Auch eine höhere Bildungsanstalt rief er zu Warschau in's Leben; die Zöglinge derselben behielten volle Freiheit, für das Ordensleben, für den Weltpriesterstand oder das weltliche Leben sich zu entscheiden. Aus dieser Anstalt gingen manche vortreffliche Männer hervor. Im J. 1793 war P. Hoffbauer vom Generalobern der Congregation zum Generalvicar diesseits der Alpen ernannt worden. Als solcher unternahm er, um seinen Orden weiter zu verbreiten, zu verschiedenen Malen weite Reisen nach Oesterreich und der Schweiz; die Mühen derselben waren um so beschwerlicher, weil er sie meistens zu Fuß machte. Im J. 1802 gelang ihm die erste Ansiedlung der Redemtoristen auf deutschem Boden, zu Jestetten nämlich bei Schaffhausen, das zum Besitzthum des Fürsten Schwarzenberg gehörte. Zum Obern der neuen Klostergemeinde bestellte er seinen erprobten, heiligmäßigen Schüler P. Passerat. Einige Jahre später bezog diese Communität ein Kloster zu Triberg im Schwarzwalde; doch auch hier konnte sie wegen der unaufhörlichen Verfolgungen nicht lange bleiben; sie ließ sich deßhalb in Babenhausen nieder. In Folge der

politischen Umwälzungen jedoch mußte man dieses Haus wieder verlassen; P. Hoffbauer fand aber für seine vielgeprüften geistigen Söhne in der Schweiz Wohnung und Arbeit. Auf einer Reise, welche er inzwischen nach Rom unternahm, erhielt er vom römischen Stuhl ein werthvolles Privileg bezüglich der Priesterweihe seiner jugendlichen Ordensgenossen. Zwanzig Jahre hindurch hatte P. Hoffbauer bereits mit der größten Opferfreudigkeit und ächt apostolischem Eifer im Weinberge des Herrn gearbeitet, als es bösen Mächten gelang, diese vielverheißende Aussaat mit Gewalt zu zerstören. Im J. 1808 wurden die Redemtoristen aus Warschau gewiesen und unter militärischer Escorte nach der Festung Küstrin abgeführt. Vier Wochen blieb P. Hoffbauer hier in Haft; dann ward er, mit einem Zwangspaß versehen, nach Wien entlassen.

Die alte Kaiserstadt sollte die Früchte des tiefgreifenden Apostolates, welches unser Seliger ausübte, noch zwölf Jahre genießen. In Oesterreich war damals, wie bekannt, unter der staatlichen Bevormundung der Kirche, besonders seit Joseph II., der katholische Glaube und das kirchliche Leben in verhängnißvollem Absterben begriffen. Klein war die Zahl derer, welche sich offen als römisch-katholische Christen zu bekennen wagten. Die Gotteshäuser in ihrer Verwahrlosung und Verödung dienten als traurige Wahrzeichen des herrschenden Unglaubens und der eingerissenen Lauheit. P. Hoffbauer hielt sich die ersten vier Jahre aus Klugheit möglichst im Hintergrund, indem er dem Rector der italienischen Kirche geistliche Aushilfe leistete. Der Ruf seines Seeleneifers und seiner priesterlichen Tugenden erwarb ihm aber das Wohlwollen des Fürsterzbischofes v. Hohenwart in so hohem Grade, daß derselbe ihn 1813 zum Beichtvater der Ursulinerinnen ernannte. Welch segensvolle Thätigkeit er von jetzt ab entfaltete, läßt sich schwer beschreiben. Zum Angreifen und Gelingen aller Werke, die zur Ehre Gottes, zum Heile der Seelen und zur Erhöhung der katholischen Religion in Wien unternommen wurden, hat P. Hoffbauer durch Rath und That nachhaltig mitgewirkt. Durch sein wahrhaft apostolisches Wort in Predigt und Unterweisung, durch sein grenzenloses Gottvertrauen, durch sein tieffrommes Glaubensleben ward er zum Centralpunkt alles ächt katholischen Lebens und Strebens. Es war ein stattlicher Kreis der begabtesten und angesehensten Persönlichkeiten, der sich um ihn gebildet hatte und in ihm den Freund und Gewissensrath fand. Zu demselben gehörten Adam v. Müller, Friedrich v. Schlegel, Zacharias Werner. Seinen Beichtstuhl umdrängten nicht bloß Leute aus dem gewöhnlichen Volke, sondern auch Männer und Frauen aus den höchsten Ständen, einflußreiche Staatsbeamte, berühmte Professoren und zahlreiche Personen von großem Reichthum und höchster Bildung. Zu diesen gehörten die Fürstin Jablonowska und ihre Tochter, die Gräfin Pyskiewicz, Nichte des Königs Poniatowsky, die Fürstin Bretzenheim, der Geheimrath Graf Franz de Paula Szechenyi und seine Familie, Friedrich v. Schlosser und seine hochgebildete Frau Sophie, Friedrich v. Schlegel und seine Frau Dorothea, sowie deren Söhne Johann und Philipp Veit u. s. w. Die Professoren Ackermann, Zängerle und Ziegler führte er auf bessere Bahnen; die zwei nachmals berühmten Bischöfe Rauscher und Baroga stellten ihr Gewissen unter seine Leitung. Auch der Nuntius Severoli und dessen Nachfolger Leardi, sowie der Uditore Muzzi, nachmaliger Delegat von Chile, pflegten in den wichtigsten Angelegenheiten ihres Gewissens sich dem Urtheile des demüthigen Priesters zu unterwerfen. Während der Congreß zu Wien tagte, beichtete auch der bayrische Kronprinz Ludwig bei unserm Seligen und verblieb einmal sechs Stunden in intimer Berathung mit ihm. Viele Protestanten und Juden führte P. Hoffbauer zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit, z. B. Herrn v. Klinkowström, Dr. Veith, Zacharias Werner, die drei Schwestern Elise, Ludovica und Auguste v. Mengershausen u. a. m. Andere bewog sein Einfluß, dem bisherigen Indifferentismus zu entsagen und durch eifrige Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste und am Empfang der heiligen Sacramente ein ersprießliches Beispiel zu geben, z. B. Herrn v. Pilat, Friedrich v. Schlegel, den Professor Madlener u. a. m. Seine väterliche Liebe zog wie ein Magnet eine Menge junger Leute an, Studirende der Universität, Juristen, Mediciner und Theologen; ihnen wußte er bei vertraulichen Abendunterhaltungen, welche in seiner Wohnung stattfanden, Liebe zur Sittenreinheit und Begeisterung für den katholischen Glauben einzuflößen. Durch seine Bemühungen nahm auch die katholische Literatur einen neuen Aufschwung. Seine Schüler, Freunde und Verehrer, welche zu literarischen Arbeiten befähigt waren, wurden von ihm zur Ausnutzung ihrer Talente angespornt. Als sein Werk ist die Herausgabe der „Oelzweige", welche in fünf Jahrgängen erschienen, zu betrachten. Beiträge zu denselben lieferten die Brüder Georg und Anton Passy, Emmanuel Veith, Madlener und Silbert. Der letztere übersetzte die besten ascetischen Schriften Frankreichs, Spaniens und Italiens; seine „Leitsterne auf der Bahn des Heiles" haben großen Nutzen gestiftet. An Schlossers Uebersetzung der „Lieder der Kirche" fand Hoffbauer großen Gefallen. Von ihm ermuntert, verfaßten Veith, Schlegel, Passy, Silbert und die Gräfin Batthyanyi ihre besten Gedichte. P. Hoffbauer beeinflußte ebenfalls den Redacteur des „Oesterreichischen Beobachter", Herrn v. Pilat, was um so belangreicher war, da diese Publication zu jener Zeit das einzige politische und officielle Blatt war. Der fromme und streng katholische Curat Franz Schmidt, bei welchem unser Diener Gottes zu beichten pflegte, veranstaltete auf seine Kosten eine neue Ausgabe des Conciliums von Trient, des Catechismus Romanus und zahl-

reicher ächt katholischer Gebetbücher. Großen Nutzen stiftete auch die von Hoffbauers Freunde, Baron Penkler, errichtete Leihbibliothek, in welcher sich nur gute Bücher vorfanden. Sein Wort und seine Unterstützung ermöglichten es dem Herrn v. Klinkowström, eine Erziehungsanstalt für die Söhne vornehmer Familien zu eröffnen. Während der 16 Jahre ihres Bestandes zählte dieselbe 210 Zöglinge, von denen später viele, namentlich bei der Diplomatie, in hohen Stellen sich großen Ruhm erworben haben. Um die Unterdrückung des auftauchenden Pseudomysticismus und die Aufrechterhaltung der Privilegien des römischen Stuhles hat P. Hoffbauer sich nicht zu unterschätzende Verdienste erworben. Wessenbergs Tendenz, eine von Rom ganz unabhängige deutsche Nationalkirche zu gründen, hatte er kraft seines feinfühlenden katholischen Instincts richtig durchschaut. Daß die Umtriebe dieses Erzfeindes des römischen Stuhles, der auf dem Wiener Congreß bei vielen Diplomaten und staatsfreundlichen Geistlichen Unterstützung fand, paralysirt wurden, ist vor Allem das Verdienst des P. Hoffbauer, der auf den Cardinalsecretär Consalvi und dessen Mitarbeiter, die Domherren Helferich und v. Wamboldt, einen entscheidenden Einfluß ausübte. Die Mission unseres Seligen charakterisirt der Cardinal Rauscher mit den Worten: „P. Hoffbauer hat den Abschluß des Concordats möglich gemacht; er hat dem Geiste der Zeit eine bessere Richtung gegeben." Mit den erfolgreichen Arbeiten seines Apostolates verband der Selige unausgesetzt das Bemühen für die Verbreitung der Congregation. Schon 1811 wollte er einige Patres nach Nordamerika senden; der Plan ward aber nicht ausgeführt, weil der apostolische Vicar der Walachei vier Redemtoristen in seinen Sprengel mitnahm. Trotz der kirchenfeindlichen Zeitströmung und der gehässigen Vexationen, denen Hoffbauer und seine Schüler ausgesetzt waren, wußte der Diener Gottes doch immer mehr Terrain zu gewinnen. Zur Zeit seines gottseligen Hinscheidens, das am 15. März 1820 erfolgte, zählte die Congregation diesseits der Alpen 45 Priester und 5 Laienbrüder, die theils in Polen, theils in der Walachei, theils in der Schweiz und theils in Wien lebten. P. Hoffbauers Wunsch erfüllte der Kaiser am 30. April 1820, indem er durch eigenes Handschreiben die Congregation als Ordensinstitut in seinen Staat aufnahm. P. Clemens war ein Mann von seltener Seelengröße und Thatkraft; er war ausgezeichnet durch sein unerschütterliches Gottvertrauen und Gebetsleben. Der Prozeß seiner Beatification, der 1864 eingeleitet ward, kam am 21. November 1886 zum glücklichen Abschluß. Die öffentliche Feier derselben fand am 29. Januar 1888 statt. (Vgl. Pösl, C. M. Hoffbauer, der erste deutsche Redemtorist, Regensb. 1844; Seb. Brunner, C. M. Hoffbauer und seine Zeit, Wien 1858; Haringer, Leben des sel. Dieners Gottes C. M. Hoffbauer, Wien 1878.) [Schepers, C. SS. R.]

Hoffmann, 1. Christoph, s. Jerusalemsfreunde; 2. Gottlieb, s. Kornthal.

Hoffmeister, Johannes, einer der entschiedensten Gegner der lutherischen Bewegung aus dem Augustinerorden, wurde gegen das Jahr 1508 zu Colmar geboren. Frühzeitig trat er daselbst in den Orden der Augustiner-Eremiten, erhielt 1534 die Priesterweihe und gelangte wegen seiner großen Begabung und seiner Tugenden bald zur Würde eines Priors; 1542 wurde er Provinzial der rheinischen Provinz und 1546 gegen Ende seines Lebens Generalvicar der Augustiner in Deutschland. Als Prior wurde er genöthigt, die Rechte seines Klosters gegen die aus der protestantischen Bewegung hervorgehenden Uebergriffe des Raths und der Bürgerschaft von Colmar zu vertheidigen; ebenso suchte er durch eifrige Verwaltung des Predigtamtes die Katholiken zu stärken. Schriftstellerisch trat er als Polemiker zuerst 1538 mit Dialogorum libri duo in die Oeffentlichkeit; in ihnen wies er aus den eigenen Schriften der Lutheraner die inneren Widersprüche ihrer Meinungen nach und schöpfte aus ihnen auch die Zeugnisse für die Wahrheit der katholischen Lehre (Freiburg i. Br. 1538; Ingolstadt 1546, mit einem Anhange Haereticorum malae artes). Als dann Luther gegen das berufene allgemeine Concil in seiner Weise wüthete, schrieb Hoffmeister die „Warhafftige Endeckung vnd Widerlegung deren Artickel, die M. Luther auff das Concilium zu schicken vnd darauff zu beharren fürgenummen", Colmar 1539. Der Rath verbot die Verbreitung der Schrift, welche darum sehr selten geworden ist (Auszüge aus dem Exemplar zu Colmar bei Rocholl). Kaiser Karl wurde auf Hoffmeister aufmerksam und veranlaßte ihn, auf den Tagen zu Hagenau und Worms mit Butzer über die Glaubenspunkte zu unterhandeln. Die Frucht war ein größeres Werk: Judicium de articulis confessionis fidei a. 1530 Caesar. Majestati Augustae exhibitis, quatenus sc. a Catholicis admittendi sint aut rejiciendi. Er konnte aber dafür keinen Drucker finden, und erst nach seinem Tode erschien das Werk zu Mainz 1559, deutsch zu Konstanz 1597 (Auszüge bei Druffel). Indem er die Augsburger Confession nach den einzelnen Artikeln bespricht, gibt er freimüthig eine Menge Mißbräuche in der katholischen Kirche zu, welche dem Clerus zur Last zu legen seien; er erwartet aber deren Heilung durch demüthige Unterwerfung unter die Lehre und die Gesetze der Kirche. Nur rücksichtlich der Lehre von der Rechtfertigung nimmt er den schiefen Standpunkt ein, auf welchen sich auch Gropper (s. den Art.) in seinem Enchiridium aus irenischen Motiven gestellt hatte. Mehr erbauliche Zwecke verfolgten die Enarrationes piae et catholicae in D. Pauli ad Philippenses epistolam, Friburgi 1543, und Homiliae in utrasque S. Pauli ad Corinthios epistolas, Col. 1545, während er gegen die protestantische Exegese ein Lehrbüchlein (Canones sive claves aliquot ad interpret.

s. Bibliorum scripturas, Mog. 1545) für katholische Studirende verfaßte und als strenger Polemiker in zwei weiteren Schriften sich erwies (Collatio veteris et novi Testamenti de salute per Christum promissa et exhibita, Norimb. 1544, und Verbum Dei carnem factum, h. e. Jesum Christum servatorem nostrum ecclesiae suae unicum propiciatorium ac perpetuum esse sacrificium assertio, Mog. 1545). Anfänglich trat Hoffmeister gegen die Protestanten mit ziemlicher Heftigkeit auf, später aber suchte er mehr durch Liebe und Sanftmuth sie zur Umkehr zu bewegen. Diese Thätigkeit setzte er auf dem Reichstage zu Worms 1545 fort, wohin er vom Cardinal Otto Truchseß, Bischof von Augsburg, als Prediger berufen worden war (drei von den daselbst gehaltenen Predigten erschienen zu Mainz 1545); ebenso nahm er mit dem Carmeliten Billick im nächsten Jahre am Religionsgespräch zu Regensburg theil. Auf Wunsch des Kaisers blieb er längere Zeit als Domprediger in dieser Stadt, bereitete eine lateinische Sammlung der Predigten, welche er hier und früher in Colmar und Worms gehalten hatte, für den Druck vor (Homiliae in Evangelia, Ingolst. 1547. 1548. 1549. 1561, deutsch nach seinem Tode durch den Weihbischof Haller von Eichstätt, ebd. 1548. 1575, Wesel 1847) und schrieb eine katholische Apologetik unter dem Titel Loci communes (mit Widmung an Erasmus, Ingolst. 1547), sowie die Articuli conciliati inter purioris doctrinae novos ministros ab a. 1519 usque ad a. 1546, Ingolst. 1546. Den begehrten Kanzelredner berief Herzog Wilhelm als Hofprediger nach München, bis nach Ausbruch des schmalkaldischen Krieges Kaiser Karl ihn nach Ulm und Dilingen kommen ließ, wo Hoffmeister drei- und viermal wöchentlich predigte. Welches Vertrauen der Kaiser in ihn setzte, zeigt ein Brief vom 31. Mai 1546 (im Augustinerkloster zu Würzburg); er wollte ihm auch ein Bisthum übertragen; doch schlug der demüthige Ordensmann dasselbe entschieden aus. In seiner Eigenschaft als Provinzial trat Hoffmeister mit dem Ordensgeneral Hieronymus Seripando in brieflichen Verkehr. Die Briefe geben ein Bild, wie unermüdet Hoffmeister gegen die Hindernisse ankämpfte, welche der Reformirung der Augustinerklöster und des religiösen Volkslebens entgegenstanden. Vergebens bat Hoffmeister um einige Mönche aus Italien, um die fast verödeten Klöster zu erneuern; es fand sich niemand bereit; vergebens bemühte er sich, Jünglinge im rechten Klostergeiste zu erziehen, denn diese wurden, sobald sie ihre Studien zu Ende gebracht hatten, von den Eltern wieder zurückgefordert; vergebens suchte er im Episcopat eine Stütze. Er klagt, daß man dem Volke über die Firmung nicht mehr predigen dürfe, weil kaum ein Bischof sie mehr ausspende; ebenso wollten die Bischöfe die Priesterweihe nicht ertheilen, und wenn ein Candidat deßhalb Dimissorien erbitte, so lege man ihm für das Instrument fast unerschwingliche Taxen auf. Aufgerieben durch geistige und körperliche Anstrengung, starb Hoffmeister am 21. August 1547 im 38. Lebensjahre zu Günzburg mit dem Ruhme, dem segensreichen Wirken des sel. Petrus Canisius in Süddeutschland vorgearbeitet zu haben. Aus seinem schriftstellerischen Nachlaß wurde noch eine „Außlegung des schönen Buches Tobie" zu Mainz (s. a.), dann Commentare zu Marcus und Lucas 1562 zu Löwen, und ein Commentar über die zwölf ersten Kapitel der Apostelgeschichte 1567 zu Köln veröffentlicht. (Vgl. Ossinger, Biblioth. August. 445 sq.; Rocholl, Einführung der Reformation in Colmar, Leipzig 1876; v. Druffel, Der Elsässer Augustinermönch Joh. Hoffmeister und seine Correspondenz mit dem Ordensgeneral H. Seripando, in den Abhandl. der histor. Cl. der Münchener Akademie XIV, 1, 135 ff., woselbst 192 ff. ein Verzeichniß der Schriften sich findet.) [Keller, O. S. Aug.]

Hoffnung im gewöhnlichen Sinne ist die Zuversicht, ein gewünschtes, aber nicht vorhandenes Gut zu erlangen (2 Par. 22, 9). Im biblischen Sprachgebrauch bedeutet das Wort neben einer solchen Zuversicht in objectivem (1 Cor. 13, 13) oder subjectivem Sinne (Röm. 8, 24, a) auch das erwartete Gut selbst (Ps. 21, 9. Röm. 8, 24, b). Im theologischen Sinne versteht man unter Hoffnung eine übernatürliche, eingegossene Tugend, durch welche wir die übernatürlichen Güter von Gott unter eigener Mitwirkung zu erlangen vertrauen. Es ist daher in der Hoffnung ein doppelter Act, Verlangen und Vertrauen, einbegriffen. Beides muß auf übernatürliche Güter gerichtet sein, weil die Hoffnung sonst nicht in den Kreis des sittlichen Lebens gehören und demnach keine Tugend sein könnte. Diese übernatürlichen Güter sind auch Gegenstand des Glaubens; gleichwohl ist die Hoffnung vom Glauben verschieden (vgl. 1 Cor. 13, 13. Eph. 3, 12), weil auf das betreffende Object hier die Erkenntniß, dort der Wille gerichtet ist. Auch von der Liebe ist die Hoffnung unterschieden, weil jene Gott als näheres und als entfernteres Object, d. h. Gott an sich (amore amicitiae) erstrebt, während die Hoffnung Gott nur als näheres, dabei aber sich selbst als entfernteres Object (amore concupiscentiae) sucht. Die übernatürlichen Güter nämlich, welche den Gegenstand der Hoffnung bilden, sind vor Allem Gott selbst und dessen Besitz in der ewigen Seligkeit, dann die Gnade, welche uns zur Seligkeit verhilft, aber auch alle anderen Mittel, welche zu derselben hinführen können, wie die Fürbitte der Heiligen oder irdische Güter, insofern sie auf das ewige Ziel hinleiten (2 Mach. 15, 8). Nach dem Zusammenhang, welchen alle diese Güter haben, kann man deßhalb auch mit den alten Theologen die Hoffnung kurzweg definiren als certa exspectatio futurae beatitudinis ex Dei gratia et nostris meritis (P. Lombard. Sent. l. 4, dist. 26 ad 1). Dagegen können bloß eingebildete Güter nicht Gegenstand der Hoffnung sein, und

es bleibt für die Heiden, welche nach dem Tode ein Dasein auf einem Stern oder das Fortleben in einem edlen Thiere oder den Aufenthalt in Walhalla u. dgl. erwarten, das Wort des Apostels bestehen, daß sie keine Hoffnung haben (1 Theff. 4, 13). Aber auch die unbestimmte Zuversicht, daß Gott es gut mit dem Menschen meine, kann den Namen der Hoffnung im eigentlichen Sinne nicht tragen. Wie das Materialobject, so ist auch das Formalobject der Hoffnung Gott selbst, mag nun seine Allmacht (Röm. 4, 21) oder seine Güte (Judith 13, 17. 18) oder seine Wahrhaftigkeit (Hebr. 10, 23) als nächster Beweggrund angesehen werden. Da aber der Glaube lehrt, daß Gott dem Menschen die ewige Seligkeit nicht ohne den Gebrauch seines freien Willens ertheilen will, so schließt die Hoffnung nicht die absolute Gewißheit der Seligkeit ein, insofern niemand seiner eigenen Treue und Beharrlichkeit bis zum Ende sicher sein kann. Nur eine relative Sicherheit gewährt die Hoffnung, insofern es sicher ist, daß Gott sein Wort nicht brechen und seinen Beistand nicht versagen wird; allein wegen der Erfahrung an uns selbst bleibt bei der Hoffnung immer die Furcht als actus concomitans bestehen, gemäß dem, was der Apostel (Phil. 2, 12) vorschreibt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern." Da nun sowohl das Ziel als der Beweggrund der Hoffnung Gott selbst ist, so ist dieselbe eine theologische Tugend, und sie muß übernatürlich und eingegossen heißen, weil die menschliche Natur, um einer solchen Entscheidung für Gott fähig zu sein, über sich selbst erhoben werden muß. Die Hoffnung ist, wie jede Tugend, entweder habituell oder actuell. Die habituelle Hoffnung ist die von Gott eingegossene Bereitwilligkeit und Fertigkeit, alle übernatürlichen Güter zu erwarten; die actuelle Hoffnung ist jede Uebung des Verlangens nach dem Uebernatürlichen. Subject der Hoffnung können nach dem Gesagten nur diejenigen sein, für welche Gottes Besitz ein nicht vorhandenes, aber erreichbares Gut ist, denn nur solche können zugleich verlangen und vertrauen. Die Hoffnung findet sich daher bei allen Getauften, welche den Habitus derselben nicht in sich ertödtet haben. Das Tridentinum lehrt Sess. VI, cap. 7, daß dem Menschen bei der Rechtfertigung zugleich mit der Verzeihung der Sünden der Glaube, die Hoffnung und die Liebe als übernatürliche Tugenden eingegossen werden; bei Juden, Heiden und Irrgläubigen also, welche das ewige Leben erwarten, kann aus Mangel des übernatürlichen Glaubens nur eine menschliche und natürliche, keine theologische Hoffnung vorhanden sein. Wohl aber kann schon eine einzige schwere Sünde, welche gegen das Wesen derselben gerichtet ist, die habituelle Hoffnung vernichten. Die Tugend der Hoffnung bleibt bei den Seelen im Fegfeuer, weil sie die übernatürlichen Güter zu erhalten verlangen und vertrauen; an die Stelle der eigenen Mitwirkung tritt bei ihnen die satispassio, insofern sie bei derselben mit dem Willen Gottes einverstanden sind. Dagegen können die Verdammten nicht mehr hoffen, weil sie weder das Verlangen nach übernatürlichen Gütern haben, noch auf die Erlangung derselben vertrauen dürfen. Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes (Sprichw. 11, 7). Aus dem entgegengesetzten Grunde brauchen die Seligen im Himmel nicht mehr zu hoffen, weil sie den Gegenstand der Hoffnung schon besitzen. Spes autem, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? (Röm. 8, 24.) Dem entsprechend konnte in dem Gottmenschen Jesus Christus schon während seines irdischen Lebens keine Hoffnung sein; denn da seine menschliche Seele vom ersten Augenblicke der Empfängniß an die Anschauung Gottes hatte, so konnte sie diese nicht mehr verlangen, noch zu erhalten vertrauen. Ob der Act des Verlangens, womit Jesus für seinen menschlichen Leib die Verherrlichung erwartete, Hoffnung im theologischen Sinne genannt werden kann, ist zweifelhaft (S. Thom. Aq. Summ. th. 3, q. 7, art. 4). Für den status viatoris ist die Hoffnung zur Seligkeit unerläßlich. Zunächst wird die habituelle Hoffnung für Erwachsene und Unerwachsene necessitate medii erfordert, weil das Tridentinum lehrt: Fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Der Act der Hoffnung ist ebenfalls necessitate medii nothwendig für die noch nicht Gerechtfertigten, weil sie desselben zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung bedürfen, dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur (Conc. Trid. Sess. VI, cap. 6). Aber auch für die Gerechtfertigten bleibt dieselbe necessitas medii bestehen, weil sie ohne Hoffnung nicht in der rechten Weise um die zur Beharrlichkeit nothwendigen Gnaden bitten können (vgl. Röm. 8, 24: Spe enim salvi facti sumus). Geboten (necessarius necessitate praecepti) ist der Act der Hoffnung schon deßwegen, weil ohne ihn der Habitus derselben nicht bestehen bleiben kann; allein der Apostel schreibt auch bestimmt (1 Tim. 6, 17): Praecipe non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo. Dieses Gebot verpflichtet, wie die Vorschrift, den Glauben zu erwecken, aus allgemeinen Rücksichten beim Eintritt in den Vernunftgebrauch, bei Todesgefahr und sonst öfter im Leben; aus speciellen Gründen dann, wenn Tugendacte zu erwecken sind, welche die Hoffnung voraussetzen, z. B. beim Empfang des Bußsacraments, oder wenn man gegen die Hoffnung versucht wird. Daher ist von Alexander VII. die Behauptung verworfen worden (Thes. damnat. 24. Sept. 1665, n. 1): Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. Selbstverständlich ist hier nicht bloß an formelle, sondern auch an virtuelle Acte der Hoffnung gedacht; dagegen ist die Lehre, es genüge zur Selig-

keit, wenn der Act der Hoffnung beim menschlichen Handeln bloß interpretirt werden könne, von Alexander VIII. als häretisch erklärt worden (Prop. damn. 24. Aug. 1690). Früchte der Hoffnung für das christliche Leben sind: 1. der himmlische Sinn oder ein Wandel im Himmel (Phil. 3, 20), d. h. die Richtung alles Denkens, Wollens und Handelns auf Gott und das Hintansetzen alles Irdischen gegenüber dem ewigen Ziele im Himmel (Luc. 10, 42); 2. die christliche Geduld, deren höchster Ausdruck das Martyrium ist, d. h. der praktische Glaube, daß „wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden" (2 Cor. 1, 7. Röm. 8, 18). Gegen die Hoffnung versündigt man sich, indem man entweder gar nicht, oder zu viel oder zu wenig hofft. Die erste Sünde ist der irdische Sinn und die Gleichgültigkeit, womit der Mensch nur für den Augenblick lebt; die zweite heißt Vermessenheit; die dritte wird in ihren Anfängen Kleinmuth, in ihrer Ausbildung Verzweiflung genannt (s. d. Art. Sünden gegen den heiligen Geist). (Vgl. Lombard. l. 3, dist. 26, dazu Bonavent.; Thomas 2, 2, q. 17. 18; Sporer, Theol. mor. Tract. II in primum praec. decal. c. 4; Schwane, Specielle Moraltheologie I, 2, Freiburg 1878, 71 ff.; Marc, Institutt. morales Alphons., Romae 1885, I, 316 sq.) [Kaulen.]

Hofkapläne, A. Bischöfliche. Schon in den ersten Jahrhunderten pflegten die Bischöfe in ihren Wohnungen sich ein besonderes Gemach als Betsaal (oratorium) einzurichten und bei zunehmender Größe und Pracht der bischöflichen Paläste bald förmliche Kapellen anzubauen, worin sie an denjenigen Wochentagen, an welchen sie nicht öffentlich in der Cathedrale pontificirten, im Beisein ihres Hauspersonals still das Opfer der heiligen Messe darbrachten. Wollte oder konnte der Bischof nicht in eigener Person diesen Hausgottesdienst verrichten, so ließ er einen seiner geistlichen Hausgenossen celebriren, welcher hiernach der bischöfliche Kaplan (capellanus episcopi) hieß. Ausnahmsweise wurden von dem Bischofe auch andere sacramentale Acte, Taufen, Confirmationen, Trauungen u. s. w. in ihren Hauskapellen vorgenommen, wobei der capellanus die nöthigen Vorkehrungen zu treffen und das dienstthuende Personal zu dirigiren hatte. Seitdem die Bischöfe als Reichsfürsten auch einen dieser Würde entsprechenden Hofstaat annahmen, erhielten jene Kapläne den Namen fürstbischöflicher Hofkapläne, und allmälig erweiterte sich deren Wirkungskreis immer mehr. Sie mußten nicht nur den Bischöfen, wenn diese feierlich fungirten, als Ceremoniare assistiren, sondern wurden auch als Männer besondern Vertrauens in der Eigenschaft von Geheimschreibern oder Privatsecretären verwendet und nicht selten sogar als Stellvertreter der Bischöfe auf Synoden oder sonst in auswärtigen Angelegenheiten und wichtigen Missionen gebraucht. Im 13. Jahrhunderte vermehrten sich die bischöflichen Hofkapläne, indem nicht nur an den Cathedralen, sondern auch an anderen Hauptkirchen des Bisthums solche Geistliche angestellt wurden. Diese alle standen unter der Jurisdiction des obersten bischöflichen Hofkaplans (archicapellanus episcopi), der bei seiner ebenerwähnten ausgezeichneten Stellung in Privat- und öffentlichen Angelegenheiten des Bischofes wohl auch das Amt und den Titel eines fürstbischöflichen Hofkanzlers führte. Die jetzigen erzbischöflichen und bischöflichen Hofkapläne, welche noch diesen Namen führen, sind wieder in die bescheidene Stellung bischöflicher Ceremoniare und Privatsecretäre zurückgetreten.

B. Päpstliche Hofkapläne. Den geistlichen Hofstaat des Papstes bildete der Palatinalclerus, der Clerus des päpstlichen Palastes; dessen Aufgabe war es, auch die Kapelle des Papstes zu besorgen. Hierunter versteht man den feierlichen Gottesdienst, welchen der Papst entweder selbst hält oder dem er beiwohnt. Die Verrichtung der niederen Dienste liegt den clerici capellae ob, mit welchen die erst später, nämlich unter Innocenz II. zuerst genannten capellani nicht zu verwechseln sind. Letztere assistirten dem Papste, indem sie ihm bei Lesung des Buches behilflich waren, und bildeten auch sonst die auserwählte und vertrauteste Begleitung des Papstes. Die erstgenannten gehören nicht nur zur päpstlichen Kapelle, sondern auch zur familia des Papstes. Zu deren Mitgliedern, den Familiaren, werden aus den wirklichen Prälaten, selbst aus den Cardinälen, nur wenige auserlesen, dagegen sind sie sämmtlich Ehrenprälaten. Von den Kaplänen sind die päpstlichen Cerimonienmeister zu unterscheiden, welche ein eigenes Colleg unter einem Präfecten bilden und Geheimkämmerer Sr. Heiligkeit sind. Das römische Jahrbuch (La Gerarchia cattolica) führt nach den Ehrenkämmerern die Reihe der päpstlichen Kapläne auf, und zwar zuerst die geheimen Kapläne, deren erster als Caudator oder Schleppträger des Papstes fungirt, dann zahlreiche Ehrenkapläne in zwei Abtheilungen: die kurzweg so genannten und die Ehrenkapläne extra Urbem, wobei zu bemerken ist, daß auch die ersteren beinahe ausnahmslos Nichtitaliener sind; endlich kommen sechs capellani comuni unter einem Decan, zugleich Sotto-Guardaroba, woran sich überzählige Kapläne schließen. Die Genannten tragen eine ausgezeichnete Kleidung, sind aber nicht Prälaten im strengen Sinne des Wortes (Moroni, Le capelle pontificie, cardinalizie e prelatizie, Ven. 1841, und dessen Dizion. VIII, 114—320; Phillips, Kirchenrecht VI, 1864, 437—449).

C. Fürstliche Hofkapläne. Schon Constantin d. Gr. und die nach ihm folgenden christlichen Kaiser liebten es, in den Palästen ihrer Residenzen besondere Betzimmer zur Pflege häuslicher Andacht für sich und die Ihrigen einzurichten (Eusebii Vita Constantini M., 3, 48). Diese erweiterten sich bald zu prächtigen Palastkapellen und Burgkirchen (capellae palatii). Die an solchen Kirchen zur Abhaltung des Gottesdienstes angestellten Geistlichen bildeten den sog.

Hofclerus und standen unter der Aufsicht eines eigenen Priesters, Hofpriester genannt. Bei größeren kirchlichen Feierlichkeiten fungirte ein Bischof, der, weil mit dem besondern Vertrauen des Kaisers beehrt, anfangs zeitenweise, späterhin aber beständig am Hoflager des Herrschers weilte und mit seinem Clerus denselben auch auf dessen Reisen überallhin begleitete. Vom Orient ging diese Sitte in's Abendland herüber. Besonders unterhielten die fränkischen Könige in ihrem Palaste eine Anzahl von Clerikern, deren sie sich theils zur Feier des Gottesdienstes, theils zu Geschäften mannigfaltiger Art bedienten. Solche an der königlichen Hof- oder Schloßkapelle bediensteten Geistlichen hießen gewöhnlich „Hofkapläne" (capellani aulici, clerici palatini) und standen, nachdem sich ihre Anzahl seit Lothar II. ansehnlich vermehrt hatte, unter einem obersten oder Erzkaplan (archicapellanus palatii oder summus capellanus). Dieses Amt blieb jedoch nicht lange in den Händen einfacher Priester. Schon König Dagobert bekleidete damit den Abt Riculph, und an Pipins Hof versah dasselbe der Abt Fulrad von St. Denys. Selbst Bischöfe standen bisweilen diesem Amte vor; noch hatten sie aber keine ständige Wohnung im königlichen Palaste, sondern fanden sich nur zeitweise zur Verrichtung kirchlicher Functionen und Visitation der Hofschule an der Residenz ein. Karl d. Gr. war der erste, der an der Spitze seines Hofclerus einen Bischof hatte, welcher, mit päpstlicher Bewilligung in beständiger Abwesenheit von seiner Diöcese bleibend, am königlichen Hoflager residirte und als Hofbischof den Titel eines kaiserlichen Erzkaplans führte. Dieser hatte nicht allein die gottesdienstlichen Handlungen, denen der Hof anwohnte, zu verrichten, sondern auch die sonstigen kirchlichen Angelegenheiten, welche unmittelbar an den König gebracht wurden, zu besorgen und besaß die geistliche Jurisdiction über die Glieder der kaiserlichen Familie und die Hofangehörigen. Aus solchen hofbediensteten Geistlichen (der sog. Hofkapelle) wählten Karl d. Gr. und seine Nachfolger häufig die Bischöfe und Aebte für erledigte Hochstifte und Prälaturen, und die Ernannten rechtfertigten größtentheils durch Vorzüge des Geistes und fromme Sitte die Wahl ihrer fürstlichen Patrone. Freilich aber war um solcher Aussicht willen eine Anstellung an der königlichen Kapelle nicht selten auch das Ziel ehrgeiziger und habsüchtiger Geistlichen. Der Hofbischof Erzkaplan selbst hatte in dieser Eigenschaft sogar auf Reichstagen und Provinzialsynoden den Vorsitz vor allen Erzbischöfen und Bischöfen des Reiches. Auch weihte z. B. der senior archicapellanus Drogo den hl. Ansgar zum Bischof von Hamburg im Beisein des Erzbischofes Otgar von Mainz und des Erzbischofes Ebo von Reims. Gewöhnlich war der archicapellanus zugleich Almosenier des königlichen Hauses (s. d. Art.), und nicht selten, ja späterhin fast regelmäßig, vereinigte er in seiner Person auch die Würde eines Erzkanzlers (archicancellarius). So behauptete schon Luitpert unter König Karl dem Dicken die beiden Stellen zugleich. Bei der Reichstheilung nach Ludwig des Frommen Tod wählte sich jeder der neuen Könige einen eigenen Bischof oder Erzbischof als Erzkaplan. Hierdurch mag vielleicht dieses Hofamt, welches früher abwechselnd und mehr personell war, nachher ständig mit einem erzbischöflichen Stuhle verbunden worden sein. Die Erzbischöfe von Mainz behaupteten beinahe ununterbrochen das Amt eines Archikaplans in Deutschland. Das Institut der landesfürstlichen Hofkapläne erhielt sich bis auf den heutigen Tag; seine äußere Stellung hat sich jedoch der ursprünglichen Bestimmung desselben wieder genähert und beschränkt sich jetzt lediglich auf die Feier des regelmäßigen Gottesdienstes an den sog. Hofkapellen. Diese haben vielfältig die Einrichtung und den Namen von Collegiat-Stiftskirchen und besitzen eine Anzahl von Canonikern und Chorvicaren (Hofstiftsclerus), von denen erstere als Hofkapläne, letztere als Hofpriester angestellt, unter zwei Dignitaren, dem Stiftspropst und dem Stiftsdecan, oder auch unter einem Propst, welcher als Erzhofkaplan oder Director der Hofkapelle bisweilen mit den bischöflichen Insignien ausgezeichnet ist und den Titel „Hofbischof" führt. Katholische Landesfürsten haben meist durch besondere päpstliche Indulte das Nominationsrecht auf alle an dergleichen Hofkirchen sich ergebenden Pfründe-Vacaturen. Im Uebrigen steht der Clerus der Hofkapellen und der Hofburgkirchen in geistlicher Beziehung jetzt regelmäßig unter der Jurisdiction des betreffenden Diöcesanbischofes. Die Exemtion der Hofkapellen versteht sich keineswegs von selbst, war aber allerdings die Regel. Solche Exemtion bezog sich aber nur auf die Besorgung des Gottesdienstes und die Verwaltung der Seelsorge in der fürstlichen Familie; in anderer Beziehung, z. B. als Inhaber von Pfarreien, waren die Hofkapläne und die Mitglieder der bei Hofkapellen gestifteten Capitel der bischöflichen Jurisdiction unterworfen (c. 16, X, 5, 33). Das Concil von Trient (XXIV De ref. c. 11) hat diese Bestimmung dahin erweitert, daß exemte Hofkapläne in den vom Rechte bestimmten Fällen, sowie andere Exemte den Ordinarien als Delegaten des apostolischen Stuhles unterstehen. Dadurch ist der Wiederkehr von Zuchtlosigkeit der in Fürsten- und Herrendienst gestellten Cleriker, worunter schon in der fränkischen Zeit so bitter geklagt wurde, in wirksamer Weise ein Riegel vorgeschoben (Turturetus, Sacellum regium, Matrit. 1630; Jos. Caraffa, De capella regis utriusque Siciliae et aliorum principum, Rom. 1749; Goebel, De capellanis imperii et cancellariis, 1733; v. Quast, Ueber Schloßkapellen als Ausdruck des Einflusses der weltlichen Macht über die geistliche, 1852; Thomassin., Vetus ac nova disciplina, P. 1, l. 2, c. 109—112; Binterim, Denkw. d. christl. Kirche, I, 2, 83—114; II, 1, 187—198). [(Permaneder) R. v. Scherer.]

Hofmann, Melchior, ein schwärmerischer Prophet und Stifter der nach ihm benannten Melchioriten, wurde zu Schwäbisch-Hall vor 1500 geboren. Er erlernte das Handwerk eines Kürschners, wurde aber durch tiefe Gemüthsveranlagung zu religiöser Ueberspanntheit getrieben. Voll Wohlwollen für seine Mitmenschen, glaubte er sich berufen, ihnen in einer Zeit allgemeiner Noth religiöse Hilfe bringen und ihre Seelen vor Gottes Zorn retten zu müssen. Daß er dabei als theologischer Autodidact mit seiner Gefühlsschwärmerei auf theologische Sonderheiten verfiel, war fast naturnothwendig. Zuerst erscheint er im Dienste der Religion in Livland thätig, wohin er 1523 mit seinem Handwerks- und Gesinnungsgenossen Melchior Rink gekommen. (Nach Anderen wäre letzterer identisch mit Melchior Hofmann; s. Geschichtsquellen des Bisthums Münster II, 370, und Keller, Geschichte der Wiedertäufer 127.) Bei den dortigen lutherischen Gemeinden, denen es an tüchtigen Predigern fehlte, versah er den Dienst des Wortes, ohne dafür Lohn zu nehmen; sein Handwerk bot ihm den Unterhalt. Der Hauptsache nach hatte er sich der Lehre Luthers von der Rechtfertigung, der Unfreiheit des menschlichen Willens und der absoluten Prädestination angeschlossen; doch forderte schon hier seine Gemüthsanlage ihre Rechte, indem er vielfach eigenen schwärmerischen Eingebungen folgte. Er drang nämlich vor Allem auf Herzenserweckung und innere Erneuerung des Menschen, und glaubte dabei sich von prophetischen Ahnungen erfüllt, unter denen die Verkündigung des jüngsten Tages und der Wiederkunft des Herrn den ersten Platz einnahm. In diesem Geiste predigte er zwei Jahre lang bilderstürmende, radicale Reformation zu Wolmar, Dorpat und Riga, wurde aber hier überall sowohl von den Katholiken als von den lutherischen Prädicanten verfolgt. Letztere sprachen ihm als Laien und „Beltzer" die Berechtigung zum Predigen ab. Er wandte sich daher im Sommer 1525 nach Wittenberg, um sich bei Luther selbst Beglaubigung und Sendung zu erholen. Allein trotz eines günstigen Zeugnisses von letzterem vermochte sich Hofmann in Livland nicht mehr lange zu halten; 1526 ging er daher nach Stockholm, wo er einige Monate als Prediger der dortigen deutschen Gemeinde wirkte. Bald mußte er auch hier seinen streng lutherischen Gegnern weichen und fand nun Schutz und Aufnahme bei König Friedrich I. von Dänemark, der ihn 1527 zum Prediger in Kiel bestellte. Dort wirkte er zwei Jahre lang, gewann auch ziemlich großen Anhang, kam aber wiederum mit den lutherischen Prädicanten, welche daselbst schon früher Fuß gefaßt, in Conflict hauptsächlich wegen seiner mehr zwinglischen, spiritualistischen Abendmahlslehre. Trotz seines zahlreichen Anhanges war der Einfluß der Lutheraner, auf deren Seite der Kronprinz, Herzog Christian, stand, doch stärker als Hofmanns Partei. Auf Veranlassung des Königs kam es in seiner und des Kronprinzen Gegenwart am 8. und 9. April 1529 zu Flensburg zu einem Religionsgespräch zwischen Lutheranern und Melchioriten. Karlstadt, der auf Hofmanns Ersuchen zu dessen Hilfe herbeigeeilt war, wurde abgewiesen, und der streng lutherische Bugenhagen ward zum Vorsitzenden und Richter bestellt. Die Folge war die Ausweisung Hofmanns mit Weib und Kind; er ging über Ostfriesland 1529 nach Straßburg, dem Eldorado der verschiedensten Secten.

Von den zwinglisch gesinnten Reformatoren, namentlich von Butzer, wurde er freundlich aufgenommen, da er ihre Abendmahlslehre im Norden verbreitet und vertheidigt hatte; gerade in Straßburg aber sollte er mit Männern bekannt werden, denen er längst, ohne es zu wissen, geistesverwandt war, und von deren Lehren er sich darum mächtig angezogen fühlen mußte. Dieß waren die Wiedertäufer. Nach Lage der Dinge mußte diese Bekanntschaft für beide Theile, für Hofmann und die Taufgesinnten, von gleich entscheidender Bedeutung werden. In ersterem kam damit die unklare und systemlose religiöse Gährung endlich zu einem zielbewußten Abschluß; letztere aber hatten durch die heftigen Verfolgungen, denen sie von Seite aller religiösen Parteien ausgesetzt waren, ihre angesehensten und einflußreichsten Führer und Leiter verloren, waren somit ohne eigentliche Organisation und sollten nun durch Hofmann in ihr letztes, verhängnißvolles Stadium hinübergeleitet werden, das in der Katastrophe von Münster seinen vorläufigen Abschluß fand. Im J. 1530 hatte sich der Anschluß Hofmanns an die Taufgesinnten auch äußerlich vollzogen, denn unter dem 23. April dieses Jahres erbittet er vom Rath von Straßburg eine Kirche für die Taufgesinnten; ebenso hatte sich jetzt auch seine Lehre zu einem gewissen System vervollständigt, worin sich seine bisherigen persönlichen Anschauungen mit der Täuferlehre vereinigt fanden. Betreffs der „magischen" Lehre Luthers über Rechtfertigung, freien Willen und Prädestination, der er anfangs noch zugethan war, hatte er bereits eine mehr dem Gemüth zusagende Ansicht vertreten; jetzt aber trat er im Geiste der Wiedertäufer in offenen Gegensatz zu Luther. Hatte er schon bisher die innere Prophetengabe, mit der er sich begnadigt glaubte, höher gestellt, als heilige Schrift und Lehrauctorität, und sich auf Grund derselben in schwärmerisch subjectiver Weise seine Lehre zurechtgebildet, so wird ihm jetzt die „innere Offenbarung" zur allein untrüglichen Richtschnur des Glaubens. Er vermeinte den Schlüssel Davids zu haben, mit dem er aus der Schrift, namentlich den prophetischen Büchern Alten und Neuen Testamentes, wie aus einem Orakelbuch, die ganze Vergangenheit und Zukunft der Kirche Christi herauszulesen vermöchte. Gerade seine chiliastischen Prophezeiungen aber wurden für das Täuferthum wie für ihn selbst von entscheidender Bedeutung. In sieben Jahren von 1526 an gerechnet, so lehrte er, erfolge der Untergang der Welt und die Wiederkunft Christi. Die Zeit

des letzten Predigtamtes sei jetzt erschienen, es sei die Zeit der Trübsal für die Welt. Die zwei Zeugen, Elias und Henoch, würden den Papst aus dem Tempel stoßen; die Hälfte der Zeit, 1260 Tage lang, würden die Zeugen weissagen. Von ihnen sei gesagt, daß sie Macht haben, den Himmel zu verschließen, d. h. sie würden nicht den Regen der göttlichen Lehre fließen lassen, sondern mit ihren Lehren an etlichen Orten stillstehen. Hieraus werde den Völkern der Tod der Seelen erwachsen, und erst wenn die beiden Zeugen durch Satan überwunden seien, werde man sie gründlich erkennen. Wenn sie nämlich ihr Zeugniß geendet hätten, werde das Thier, das aus dem Abgrund aufsteige, mit ihnen einen Streit haben und sie überwinden und tödten. Es sei dieß ein Concil, gehalten in der Mitte der Zeit durch den Drachen, das Thier und die falschen Propheten, d. h. durch Kaiser, Papst und Mönche. Die Niederlage der Zeugen dauere $3^1/_2$ Jahre, und es werde dieß eine Zeit des Friedens sein für die Erde und die „Buchstabischen", d. h. Lutheraner und Zwinglianer würden sich mit den Papisten vertragen. Dann folge das zweite Concil, gehalten von den apostolischen Lehrern. Zu dieser Zeit erscheine das Zeichen des Menschensohnes, d. h. Kreuz und Leiden falle auf die Heiligen Gottes, und ein Würgen werde unter ihnen sein, daß keiner glaube, es sei noch ein Christ vorhanden. Das in angsthafter Zeit erbaute Jerusalem werde wieder zerstört werden, dann aber werde Christus kommen in den Wolken des Himmels.

Neben diesem sonderbaren Chiliasmus hatte Hofmann noch eine eigenthümliche Christologie entworfen. Wohl unter dem Einfluß von Schwenkfelds vergotteter Menschheit Christi kam er zu einer Art Repristination des alten Doketismus. Er lehrte nämlich, Christus habe sein Fleisch nicht aus Maria angenommen, sondern das Wort selbst, ohne Mitwirkung menschlicher Natur, sei Fleisch geworden; Christus sei durch die Jungfrau hindurchgegangen wie die Sonne durch ein Glas (vgl. das ὡς διὰ σωλῆνος des Barbesanes). Bezüglich der Taufe stimmt Hofmann mit seinen neuen Brüdern ganz überein; er selbst scheint dieselbe 1530 erhalten zu haben. Ebenso hielt er mit aller Strenge auf Kirchenzucht und Bann. Im Geiste der ersten Wiedertäufer, eines Hans Denk u. a., hielt er den Gehorsam gegen die Obrigkeit für Pflicht, auch wenn sie andersgläubig sein und die Taufgesinnten verfolgen sollte. Letzteren gezieme nur duldender Gehorsam nach den Worten des Herrn bei Matth. 10, 23; aber nicht bewaffneter Widerstand. Im Gehorsam gegen die Obrigkeit gestattete Hofmann auch den Gebrauch der Waffen und sogar die Eidesleistung. Dieß sind die wesentlichsten Punkte von Hofmanns Lehre, wobei freilich noch manch andere schwärmerische Weissagungen mit unterliefen, wenn sich auch obige Anschauungen bei ihm je nach Lage der Zeit und den wechselnden Eindrücken des Lebens vielfach verschoben und veränderten.

Von Straßburg aus, als dem vermeintlich neuen Jerusalem, sollte diese Lehre ihren Siegeslauf durch die Welt machen; 1530 erschien daselbst seine „Ordonnanz Gottes", eine Schrift, worin er die wesentlichsten Punkte seiner täuferischen Lehre auseinandersetzte und die Befehle Gottes an seine Apostel, als deren einen er sich betrachtete, erörterte. Als unstäter Wanderprediger zog er nun die nächsten Jahre durch die Lande, vor allem aber wirkte er in den Niederlanden, wo er schon auf seiner Reise von Holstein großen Anklang gefunden. Hierher wandte er sich zu wiederholten Malen, namentlich nachdem der Rath von Straßburg einen Haftbefehl gegen ihn erlassen hatte, und fand auch großen Anhang, besonders in Emden und Amsterdam, ohne daß er übrigens irgendwo längern Aufenthalt nahm; nach seinen eigenen Worten wirkte er nur „im Durchziehen durch das Niederland". Der heftige und zum Theil blutige Widerstand, den er auch hier zu erfahren hatte, vermochte ihn in seinem Wahne nur zu bestärken; wisse er ja doch: „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er." Zugleich war ihm dieß ein Beweis für die Wahrheit seiner chiliastischen Träumerei. In seiner steigenden Schwärmerei scheint er nach und nach das ganze Täuferthum der Niederlande mit seinem Geiste durchdrungen zu haben; nicht nur seine Genossen, auch die Gegner gebrauchen um diese Zeit die Namen Anabaptisten und Melchioriten gleichbedeutend. Die blutige Verfolgung, der nicht wenige seiner Jünger zum Opfer fielen, veranlaßte ihn, gemäß seiner Weissagung die Ertheilung der Taufe auf zwei Jahre zu sistiren; nach deren Ablauf sollten die 144 000 neuen Geistesboten aus dem neuen Jerusalem (Straßburg) mit unwiderstehlicher Macht zum Siege ausziehen. Nach seiner chiliastischen Berechnung mußte das Jahr 1533 die Entscheidung bringen, und es brachte sie auch, freilich in ganz anderem Sinne, als er erwartet. Ein Greis hatte ihm in den Niederlanden prophezeit, er werde in Straßburg verhaftet, nach einem halben Jahre aber wieder in Freiheit gesetzt werden und dann seine Lehre siegreich über die ganze Erde verbreiten. Zur Erfüllung dieser Weissagung reiste Hofmann nach Straßburg (Mai 1533), fand wirklich, was er gesucht, Verhaftung und Kerker, aber nicht, wie er gehofft, Wiederbefreiung, sondern den Tod im Gefängnisse. Auf einer Straßburger Synode (11. Juni 1533), auf der Butzer das Wort führte, hatte er sich über vier Punkte seines Evangeliums zu verantworten: über seine doketisch-monophysitische Christologie, seine pelagianisirende Gnadenlehre, über die erst in letzter Zeit vertretene novatianische Anschauung betreffs des Sündenerlasses nach der Taufe und über die Verwerfung der Kindertaufe. Nach Butzers Darstellung wurde er glänzend des Irrthums überführt und vom Rathe zu ewigem Gefängniß verurtheilt.

Die Gefangennahme des Propheten war für die Melchioriten das Zeichen, daß sich die Weis-

sagungen mit dem verheißungsvollen Jahre 1533 zu erfüllen begännen; das neue Jerusalem erstehe, die Ankunft des Herrn sei nahe. Die steigende chiliastische Schwärmerei zu zügeln und zu leiten, war kein überlegener Geist mehr da. Zu Harlem erstand nun ein neuer Prophet, Johann Matthys, der die Bewegung zum Umsturz trieb. Er erklärte die von Hofmann angeordnete Sistirung der Taufe für aufgehoben; ebenso sei jetzt die Zeit des Duldens für die Täufer vorüber, dieselben hätten sich nun ihrer Dränger mit dem Schwerte zu erwehren und dem Reiche Gottes gewaltsam zum Siege zu verhelfen. Damit war die Bewegung eingeleitet, welche in Münster ihren Abschluß fand. Anfangs hatte Hofmann seine Anhänger noch vom Gefängniß aus geleitet; zahlreiche Jünger besorgten den mündlichen und schriftlichen Verkehr, so daß sich der Rath veranlaßt sah, seine Haft immer mehr zu verschärfen, bis er schließlich in einen engen Käfig eingeschlossen wurde. Durch die Unterwerfung von Münster wurde zwar der gewaltthätige Fanatismus der Täufer, wie er durch Matthys inscenirt worden, gebrochen, die Melchioriten aber verschwanden nicht vom Schauplatz. Hofmann sowohl als seine immer noch zahlreichen Anhänger glaubten auch jetzt noch an seine Mission und chiliastischen Erwartungen. Noch 1543 sah sich der Rath von Straßburg veranlaßt, eine geplante Befreiung des Propheten, wovon man ein neues Aufleben des schwärmerischen Täuferthums befürchtete, zu vereiteln. Ueber den Tod des Mannes gibt es keine genaue Kunde; daß er vor demselben durch Butzer zu einem Widerruf veranlaßt worden, ist bei dem felsenfesten Glauben an seine Sendung mehr als fraglich. (Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Leipzig 1855, II, 75 ff. 210 ff. 282 ff., an letzterer Stelle eine Zusammenstellung von Hofmanns ziemlich zahlreichen Schriften; Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches in Münster, Münster 1880, 122 ff.; Barth. Nic. Krohn, Melchior Hofmann und die Secte der Hofmannianer, in seiner Geschichte der fanatischen Wiedertäufer, Leipzig 1758, enthält noch viel Brauchbares; Wilh. Röhrich, Zur Geschichte der Straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527—1543, in Illgen-Niedners Zeitschrift für histor. Theologie 1860, 1 ff.) [Knöpfler.]

Hohenbaum van der Meer, Moritz, O. S. B., Historiker, stammte aus einer ursprünglich niederländischen, in Nürnberg eingebürgerten und 1512 geadelten Familie. Sein Großvater war vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetreten. Moritz Hohenbaum wurde am 25. Juni 1718 im Kriegslager unweit Belgrad geboren, wo sein Vater als Auditor eines kaiserlichen Regimentes sich aufhielt. Nach Beendigung des Krieges wurde letzterer Statthalter über die dem Kaiser anheimgefallenen Fürstenthümer des Hauses Gonzaga, und der Sohn kam mit den Eltern nach Italien. Als diese 1730 starben, übergaben ihn die Verwandten dem Stifte Rheinau zur Erziehung. Schon mit 15 Jahren trat Moritz daselbst ins Noviciat, legte 1734 Profeß ab und wurde 1741 Priester. Im Kloster bekleidete er verschiedene Aemter, war eine Zeitlang Statthalter in Mammern, 1758—1774 Prior und bis zu seinem Tode Stiftsarchivar, sowie Secretär der schweizerischen Benedictinercongregation. Er starb am 18. December 1795. Wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit stand Hohenbaum in großem Ansehen. Vom heiligen Stuhle war er als Bischof von Lausanne designirt; jedoch schlug er diese Würde entschieden aus. Zuerst trat er als ascetischer und juridischer Schriftsteller auf. Seine Abhandlung über die Pflichten der Ordensleute (Ethica religiosa ascetico-theologica, Luz. 1751) ist noch jetzt sehr geschätzt. Seit 1758 verlegte er sich ganz auf historische Studien. Die Anregung hierzu erhielt er wahrscheinlich vom benachbarten Kloster St. Blasien, wo gerade um diese Zeit eine Gelehrtenakademie erblüht war. Er verfaßte eine Reihe von Monographien, betreffend die Geschichte seines Stiftes, anderer Klöster und seines Ordens überhaupt, sowie Schriften von allgemeinerem historischem Inhalte. Im Ganzen hinterließ er 76 verschiedene eigene Arbeiten, meist in lateinischer Sprache geschrieben. Durch den Druck veröffentlicht wurde von ihm selbst nur eine kurze Geschichte des Stiftes Rheinau (Donaueschingen 1778) und die Historia diplomatica monast. Rhenaugiensis (in Zapf, Monum. anecdota, Aug. 1785). Auch seine späteren Arbeiten blieben meist ungedruckt. Die hinterlassenen Manuscripte befinden sich jetzt zum größten Theile in der Kantonsbibliothek zu Zürich und in der Stiftsbibliothek zu Einsiedeln. Von denselben sind besonders bemerkenswerth: Millenarium Rhenaugiense, eine Geschichte des Klosters Rheinau in 6 Foliobänden, in Einsiedeln; Historia congregationum Ord. S. Bened. und Historia virorum illustrium congreg. Helveticae O. S. B., in Engelberg; Vita S. Fintani; Continuatio scriptorum O. S. B. ab anno 1750; Versuch einer deutschen Diplomatik; Geschichte der Klöster St. Katharinenthal, Maurusmünster, Säckingen und Zurzach, der Bisthümer Genf und Sitten, der päpstlichen Nuntien in der Schweiz, der Grafschaft Cleggau; Abhandlungen über die Entstehung des Stiftes St. Blasien, über die Manuscripte in Reichenau, über Disentis, über den hl. Placidus, über die Genealogie der Habsburger, über das Chronicon Hartmanni Contracti etc. Seine Schriften zeichnen sich aus durch sorgfältige, bis in's Kleinste gehende Sammlung und Verwerthung des Quellenmaterials, nüchterne kritische Auffassung, bündige, einfache und klare Darstellung. Hohenbaum stand in lebhaftem literarischen Briefwechsel mit dem Abte Gerbert von St. Blasien, Hofrath Zapf, Holzhalb, G. E. Halle, Zurlauben u. A., sowie mit verschiedenen Benedictinerstiften. Im eigenen Stifte regte er mehrere andere Conventualen, besonders Basilius German, Othmar

Vorster und Ildefons Fuchs, zu historischen Studien an. (Vgl. meine Abhandlung im Freib. Diöc.-Arch. XI, 1 ff.) [G. Mayer.]

Hohenburg (Odilienberg), Nonnenstift im Elsaß, wurde von der hl. Odilia, der blindgeborenen und wunderbar sehend gewordenen Tochter des alamannischen Herzogs Ethico I., welcher ihr zu diesem Zwecke seine Hohenburg übergab, gestiftet. Odilia war auch die erste Äbtissin des Klosters und soll in demselben noch während ihrer Lebzeit 130 Nonnen gesammelt haben. Damit die Pilger nicht nöthig hätten, die Höhe des Berges, auf dem das Kloster stand, zu erklimmen, gründete Odilia am mittlern Abhange des Berges ein Hospitium, zu dessen besserer Bedienung sie gegen das Ende ihres Lebens noch ein zweites Kloster, Niederhohenburg oder Niedermünster genannt, hinzufügte. Nach Odilia's Tod (13. Dec. 720) folgten ihre Nichten Eugenia und Gundelinde als Äbtissinnen, die eine auf Hohenburg, die andere zu Niedermünster. Lange ruhte Odiliens Geist auf ihrer Stiftung in Frömmigkeit und Wohlthätigkeit, und kaum hat Mabillon geirrt, wenn er erst mit der Abnahme dieses Geistes im 11. Jahrhundert die Bewohnerinnen des Stiftes als Canonissinnen gelten läßt, nachdem sie ursprünglich und bis zu jener Zeit Nonnen nach der Regel des hl. Benedict gewesen. Die auf einem Gedenksteine (Schöpflin, Alsatia illustr. I, 797) dargestellte, aus dem 12. Jahrhundert herstammende Scene, wie der Vater Ethico der Haarflechten tragenden Tochter Odilia mittelst eines Buches die Güter zur Ausstattung des Klosters schenkt, beweist gegen Mabillons Meinung nichts. Während der langwierigen Kriege Friedrichs II., Herzogs von Schwaben und Elsaß (1105—1147), mit Gebhard, Bischof von Straßburg, verfiel das Stift wie an Wohlstand, so auch an Disciplin. Aber noch zu Lebzeiten Friedrichs II. nahm sich dessen Sohn Friedrich III. (als Kaiser Friedrich I.) Hohenburgs an, indem auf seine Veranlassung zur Herstellung der Zucht Relindis, Äbtissin des Klosters Berg bei Neuburg an der Donau, um 1140—1141 nach Hohenburg berufen wurde. Durch Relindis, nach Einigen eine Verwandte des Fürsten, kam mit der Zucht nach der Regel des hl. Augustin auch ein großer Eifer zur Erlernung von Kenntnissen mannigfacher Art. Bald sah sich die mit Gelehrsamkeit und Talenten reichbegabte Relindis mit einer Anzahl edler Fräulein umgeben, welche sie in lateinischer Sprache, in Poesie, Musik und Zeichenkunst, Alles in Beziehung zur Religion, unterrichtete. Die ausgezeichnetste ihrer Schülerinnen, Herrad, gibt ihr das Zeugniß: Relinda, venerabilis hohenburgensis ecclesiae abbatissa, tempore suo ejusdem ecclesiae quaeque diruta diligenter restauravit et religionem divinam inibi pene destructam restauravit. Diese Herrad, aus dem elsässischen Geschlechte der Landsperg, wurde nach Relindis' Tod 1167 Äbtissin und wirkte mit unablässigem Eifer in Relindis' Bahn zum Gedeihen des Klosters fort. Unter Anderem erbaute sie um 1181 am Fuße des Odilienberges das Kloster Truttenhausen mit einem Hospitium, wohin sie zwölf Prämonstratenser-Chorherren unter der Verpflichtung des täglichen Gottesdienstes auf Hohenburg zog, und verschaffte verschiedenen Statuten, aus früherer Zeit herrührend, doch mit mehr Ausdehnung, die Bestätigung des Bischofs Konrad von Straßburg. Zugleich versäumte aber Herrad auch nicht, dafür zu sorgen, daß die von Relindis erhaltenen Kenntnisse ausgebildet und im Kloster fortgepflanzt wurden. So entstand ihr Hortus deliciarum (Lustgarten), eine systematische Zusammenstellung lateinischer, meist prosaischer Excerpte über biblische Geschichte und das gesammte theologische Lehrgebäude jener Zeit, gelegentlich auch über Astronomie, Geographie, Mythologie, Philosophie, alte Weltgeschichte, schöne Künste und Wissenschaften, Alles in Beziehung auf Religion und zur Belehrung der Nonnen; eingeschaltet waren Herrads eigene lateinische Gedichte, meistens mit Musikbegleitung; eine Reihe merkwürdiger Gemälde von ihrer Hand diente dem Werke zur kostbaren Zierde. Das Manuscript wurde bis zur Reformation bei den heiligsten Reliquien sorgfältigst aufbewahrt und entging glücklich den häufigen Klosterbränden; später kam es in die Straßburger Bibliothek und wurde mit dieser bei der Belagerung des Jahres 1870 vernichtet. Eine Beschreibung dieses Codex (324 Pergamentblätter mit 636 colorirten Federzeichnungen) gab Chr. M. Engelhardt (Herrad von Landsperg, Äbtissin zu Hohenburg, und ihr Werk Hortus deliciarum, mit 12 Kupfertafeln, Stuttg. und Tüb. 1818). Eine Abschrift des Textes, von welchem nach Verlust des Originales nur Bruchstücke bekannt waren, fand Domherr Straub von Straßburg 1886 zu Paris. Eine altdeutsche Erklärung des Hohen Liedes, welche aus dem Kloster St. Trudpert im Schwarzwald stammt und von dem Herausgeber Haupt (Wien 1864) den Äbtissinnen Relindis und Herrad zugeschrieben worden ist, gehört neuerer Untersuchung nach einem männlichen Verfasser an (Pieper, Die älteste deutsche Literatur 454). Die Wirkung von Relindis' und Herrads (gest. 1195) preiswürdigen Bemühungen war, daß sich noch lange nach ihnen in Hohenburg wissenschaftliche Bildung erhielt. Besonders hinterließ Gerlindis, Äbtissin um 1273, lateinische Gedichte, welche noch um 1521 vorhanden waren, und welche Gebweiler in der Historie der hl. Odilia, Straßburg 1521, herauszugeben versprach. Um 1249 wurden die Äbtissinnen in den Reichsfürstenstand erhoben. Im J. 1542 wurde Niedermünster und 1546 Hohenburg selbst niedergebrannt, um die Zerstreuung der Klosterfrauen zu veranlassen. Diese kehrten nun theils zu ihren Eltern heim, theils fielen sie von der katholischen Kirche ab und heirateten. Im J. 1663 ward Hohenburg in ein Priorat der regulirten Chorherren des Prämonstratenserordens,

den Herrad für das Kloster Truttenhausen herbeigerufen, umgewandelt; 1684 fingen die neuen Bewohner an, die durch Brand zerstörten Bauten wieder herzustellen; 1692 war die Kirche vollendet und 1696 ward sie eingeweiht. Auf diese Weise hob sich auch wieder die uralte berühmte Wallfahrt zur hl. Odilia; zwei Männer dieses Ordens, Hugo Peltre und Dionysius Albrecht, schrieben, der erstere das Leben der hl. Odilia, französisch, Straßb. 1719, der andere die History von Hohenburg, Schlettstadt 1751. Während der Revolution wurde Odilienberg als Nationaleigenthum verkauft; Bischof Räß von Straßburg erwarb 1853 die Gebäude und übergab sie Franciscaner-Tertiarinnen. Niedermünster liegt ganz in Trümmern. (Vgl. außer den citirten Werken J. A. Silbermann, Beschreib. von Hohenburg, Straßburg 1781, neue Aufl. 1835; Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1848, II, 75 ff.; Mabill. Annal. Paris. 1703, I, 488 bis 492. 599; II, 58; Butler, Leben der Väter und Martyrer, übersetzt von Räß und Weis, XVIII, 253 ff.) [Schrödl.]

Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, Fürst Alexander Leopold Franz Emmerich, Weihbischof, wurde geboren am 17. August 1794 zu Kupferzell in der Grafschaft Hohenlohe als das 18. und letzte Kind des Fürsten Karl Albrecht und der Fürstin Judith, geb. Freiin v. Reviczky, besuchte von 1804—1808 das Teresianum in Wien, von da bis 1810 die Akademie in Bern, kehrte auf noch ein Jahr in das Teresianum zurück, trat 1811 in das Clerikalseminar zu Wien ein, siedelte nach zwei Jahren in das von Tyrnau in Ungarn über, vollendete sodann seine Studien bei seinem Oheim, dem Weihbischofe Franz Karl v. Hohenlohe-Schillingsfürst zu Ellwangen an der dortigen theologischen Lehranstalt, wurde am 4. März 1814 von dem Domcapitel zu Olmütz einhellig zum Domicellar erwählt und am 16. September 1815 von seinem Oheim in Ellwangen zum Priester geweiht. Hohenlohe gehörte seiner ganzen Geistesrichtung nach in den Kreis der Sailer, Sambuga, Wittmann, zu denen er auch in persönlichen Beziehungen stand. Schon frühe war dieß mit Sailer der Fall, welcher ihm die Primizpredigt (Der Priester ohne Tadel ꝛc., München 1816) hielt. Als junger Priester gab Hohenlohe sich eifrig dem Predigtamte und der Seelsorge, besonders dem Besuche der Kranken hin. Am 30. März 1816 wurde er Mitglied des Johanniterordens; im Herbste darauf reiste er nach Rom und fand hier herzliche Aufnahme, nachdem er sich von den Beschuldigungen, er habe die Sacramente in deutscher Sprache gespendet und gehöre der Bibelgesellschaft an, gereinigt hatte. Nach seiner Rückkehr im J. 1817 besuchte Hohenlohe München, nahm daselbst Eduard v. Schenk das katholische Glaubensbekenntniß ab und gewann sich das Vertrauen des Königs Max I. Dieser ernannte ihn am 8. Juni 1817 zum Geistlichen Rathe bei dem Generalvicariate zu Bamberg und 1821 bei der Errichtung des Erzbisthums zum Domherrn daselbst. Hier wurde er zuerst 1819 in größeren Kreisen durch eine Broschüre bekannt, in der er sich gegen den Vorwurf der Proselytenmacherei wegen der Aufnahme des Redacteurs des „Fränkischen Merkurs" Dr. Wetzel in Bamberg vertheidigen mußte. Den Anstoß zu derjenigen Thätigkeit aber, wegen welcher sein Name so viel genannt werden sollte, erhielt er am 1. Februar 1821. Hohenlohe befand sich bei seinem Freunde, dem Dechanten Berchtold zu Haßfurt. Er sollte am Feste Mariä Lichtmeß die Predigt halten, wurde aber von heftigen Halsschmerzen befallen. Der mitanwesende Schwager des Pfarrers, ein einfacher Bauer Namens Martin Michel von Unterwittighausen, versprach ihm sofortige Hilfe, wenn er sie in vertrauensvollem Gebete suchen wolle. Beide knieten zu demselben nieder, und die Krankheit verschwand bis auf die letzten Spuren. An diesen Vorfall gedachte Hohenlohe, als er wenige Monate später in Würzburg die seit sieben Jahren contracte 17jährige Prinzessin Mathilde Schwarzenberg sah. Er ließ Michel rufen, und auf ihrer beider Gebet genas die Kranke sogleich. Dieß geschah am 20. Juni 1821. Aehnliche Heilungen wiederholten sich in den nächsten Wochen, da die Kranken auf den Straßen, in den Kirchen und sogar in der Residenz des Kronprinzen dem Fürsten zugeführt wurden. „Was Petrus einstens in Jerusalem that, das that Fürst Hohenlohe in Würzburg am 20. Juni 1821", so lautete alles Ernstes der Titel einer Broschüre. Dasselbe war der Fall in Bamberg, wo ganze Listen „dankender Geheilten" veröffentlicht wurden; ebenso in Brückenau, von wo aus Kronprinz Ludwig von Bayern selbst bescheinigte, seine Harthörigkeit sei durch das Gebet des Fürsten gemildert worden. Diese Ereignisse riefen eine wahre Sturmflut von Streitschriften hervor. Es erschienen ihrer in den Jahren 1821 und 1822 an 40. Von diesen entschied sich die eine Hälfte (von Scharold, Fr. N. Baur, J. Kast, L. Wolf, K. Samhaber, Graf C. v. Arco, C. F. J. Zenger, die Professoren Chr. A. Fischer und Onymus in Würzburg und G. Riegler in Bamberg u. s. w.) theils unter Annahme eines natürlichen, magnetischen oder sympathischen Heilverfahrens, theils unter Anerkennung einer Kraft von oben für die Wirklichkeit der Heilungen. Die andere Hälfte der betreffenden Verfasser aber sprach sich dagegen aus, und zwar auf Grund medicinischer Prüfung einzelner Fälle durch Sinner u. A.; von theologischem Standpunkte thaten dieß unter den Katholiken die Professoren Fr. Brenner zu Bamberg und Cl. A. Gratz, der einstige Lehrer Hohenlohe's in Ellwangen; unter den Protestanten G. Friedrich, Chr. Fr. Ammon, H. Stephani, von ganz naturalistischer Anschauung aus mehrere Ungenannte und zuletzt mehr unter Verdächtigung oder Bezweiflung der angeführten Fälle Fr. v. Spaun, Fr. N. Graf Rechtern-Limpurg, v. Hornthal u. s. w. Hohenlohe selbst begnügte sich mit einer von Brückenau aus am

28. Juli 1821 erlassenen Erklärung, worin er die Heilung der Prinzessin Schwarzenberg einfach erzählte und sich dahin äußerte, daß er sich weder einer Wunderkraft noch einer geheimen Wissenschaft rühme, sondern nur der Kraft des Gebetes im Namen Jesu vertraut habe und sich den Anordnungen der weltlichen Behörde, wie des heiligen Stuhles, an welche beide er sich zu gleicher Zeit gewendet habe, unterwerfen werde. In der kirchlichen Lehre vom Gebete wird auch für den Katholiken die beste Erklärung dieser Erscheinungen liegen. Das Gebet hat den Glauben an Wunder zur Voraussetzung, denn jedes Gebet verlangt mehr oder weniger solche. Gebet und Sacramentalien unterscheiden sich aber dadurch von den Sacramenten, daß sie nicht ex opere operato, also nicht unfehlbar das wirken, was sie erflehen. Der Glaube des Bittenden wie der Gegenstand der Bitte sind hier das Entscheidende. Nur unter diesem Gesichtspunkte lassen sich die vielen genugsam bezeugten Erfolge wie auch die häufigen, nicht minder zuzugebenden Mißerfolge von Hohenlohe's Heilversuchen erklären. Die Antwort Roms auf die Anfrage Hohenlohe's blieb nicht aus. Sie untersagte mit Recht jede öffentliche Ausübung derartiger Versuche; weiter jedoch ging die bayrische Regierung, welche überdieß noch verlangte, daß solche nur unter polizeilicher Aufsicht stattfinden sollten. Hohenlohe beschritt nun einen andern Weg. Er theilte den Hilfesuchenden brieflich Tag und Stunde mit, wann er mit ihnen beten wolle; die Gebete selbst ließ er 1822 in dem sogen. „Mirakelbüchlein“ unter dem Titel: „Andacht, welche in allerlei Leiden ... geübt werden kann“, drucken. Eine der berühmteren nach diesem Verfahren vollzogenen Heilungen ist die der Miß Maria Lalor vom 10. Juni 1823, welche Bischof Jacob Doyle von Kildare und Leighlin in einem eigenen Hirtenbriefe bekannt gab. Schon 1822 hatte Hohenlohe seinen Aufenthalt in Wien genommen. Hier geschah es, daß Kaiser Alexander I. von Rußland nach einer dem Fürsten gewährten Audienz vor diesem niederkniete und um seinen Segen bat. Am 24. August 1824 wurde er Domherr von Großwardein und begab sich im darauffolgenden Jahre dahin; 1829 erfolgte seine Erhebung zum Großpropst daselbst, später zum Generalvicar und 1844 zum Weihbischof als Bischof von Sardica i. p. i. Auch als er sich während der Jahre 1848 und 1849 krank zu Innsbruck und in anderen Städten Oesterreichs aufhielt, ließen ihm die Hilfesuchenden wenig Ruhe. Von allen Seiten strömten dieselben zusammen, oft 100—200 des Tages. Hohenlohe erreichte Ungarn nicht mehr, sondern starb bei seinem Neffen, dem Grafen Fries, zu Vöslau in Unterösterreich am 14. November 1849. Sein Heilwerk hörte indeß mit seinem Tode nicht auf. In Bamberg schon hatte er in einem jungen Geistlichen, dem nachmaligen Pfarrer von Hüttenheim, Joseph Forster, einen Geistesverwandten kennen gelernt, auf welchen er einen Theil seiner Wirksamkeit übertrug. Nach Hohenlohe's Hinscheiden trat dieser dessen ganzes Erbe an und wirkte in seinem Sinne in die weitesten Fernen. In Forsters Nachlaß — er starb 85 Jahre alt im J. 1875 — fanden sich viele Tausende von Briefen aus allen Ländern und von Personen aller Stände und Confessionen; eine große Zahl war an Hohenlohe selbst gerichtet; viele sind von dem Fürsten an seinen Freund geschrieben. Von den literarischen Arbeiten des Fürsten sind neben mehreren Gebetbüchern, Erbauungsschriften, Aufsätzen in Zeitschriften und einzelnen Reden die „Predigten für die heilige Charwoche“, Bamberg 1819, und die „Lichtblicke und Erlebnisse aus dem Welt- und dem Priesterleben“. Originalübersetzung aus dem Französischen. Regensburg und Landshut 1836, zu erwähnen. Letzterer ist eine kurze Autobiographie vorausgeschickt. Literatur: C. G. Scharold, Lebensgesch. A.s v. Hohenlohe, Würzburg 1822 (enthält als Anhang das Verzeichniß der 1821/22 über ihn erschienenen Broschüren); G. M. Pachtler, Biogr. Notizen über den Pr. A. Hohenlohe, 1850; S. Brunner, Aus dem Nachlaß des Fürsten Al. zu Hohenlohe, Regensb. 1851; G. J. B.(arthelme), Jos. Forster, kath. Pfarrer zu Hüttenheim, Regensburg 1886. [Stamminger.]

Hoherpriester *bei den Israeliten*, die höchste Stufe der mosaischen Hierarchie, deren erste die Leviten und deren zweite die Priester bildeten. Leviten waren alle Angehörigen des Stammes Levi; zur Priesterwürde dagegen konnten nach anfänglicher Bestimmung nur die Mitglieder der Familie Arons gelangen, und Hoherpriester war zuerst Aaron persönlich. Die gewöhnliche Benennung desselben ist הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, ein Ausdruck, welcher nicht erst 4 Kön. 12, 11 erscheint, wie Winer versichert (Realw. I, 502), sondern schon im Pentateuch (Lev. 21, 10. Num. 35, 25. 28) und im Buche Josue (20, 6) vorkommt und nachher häufig gebraucht wird (4 Kön. 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4. 2 Par. 34, 9. Agg. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. Zach. 3, 1. 8; 6, 11. 2 Esdr. 3, 1. 20; 13, 28); zuweilen heißt er auch כֹּהֵן הָרֹאשׁ (4 Kön. 25, 18. 2 Par. 19, 11; 24, 11; 26, 20) oder הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ (2 Par. 31, 10. 1 Esdr. 7, 5), zuweilen auch einfach הַכֹּהֵן (Num. 3, 32; 26, 1; 33, 38) oder הָרֹאשׁ (2 Par. 24, 6), in den deuterocanonischen Schriften und im Neuen Testament gewöhnlich ἀρχιερεύς. Was zunächst die *Berechtigung zum Hohenpriesterthum* betrifft, so war dasselbe ein lebenslängliches und erbliches Amt, das gewöhnlich auf den Erstgebornen überging. Auf den ersten von Gott erwählten Hohenpriester Aaron (s. d. Art.) folgte von seinen zwei noch übrigen Söhnen (zwei waren wegen gesetzwidrigen Räucherns im Heiligthum schon früher getödtet worden) Eleazar (s. d. Art.) als der ältere, und seinem Hause wurde das Hohepriesterthum erblich zugesichert (Num. 25, 13), weßhalb auch in der Folge bis in die spätere Zeit der Richterperiode der Hohepriester immer der Linie Eleazars an-

gehörte. Heli ist der erste Hohepriester, der in der Schrift als Abkömmling Ithamars, des andern Sohnes Aarons (wiewohl nur andeutungsweise) bezeichnet wird (vgl. 1 Par. 24, 1—6. Jos. Antt. 8, 1, 3). Nach der jüdischen Ueberlieferung soll sein Vorgänger, aus der Linie Eleazars, vom Amte entfernt worden sein, weil er an vielen Frevelthaten des Volkes mitschuldig geworden sei, und namentlich weil er das übereilte Gelübde Jephte's nicht für ungültig erklärt habe (Selden, De success. in pontif. 1, 2). Von Heli an blieb die Linie Ithamars auf dem hohenpriesterlichen Stuhle bis zum Regierungsantritte Salomons, da Abiathar für Adonias Partei nahm und deßhalb von Salomon abgesetzt wurde (3 Kön. 2, 26 f.). Sadoc, der an seine Stelle kam (3 Kön. 2, 35), war wieder aus der Linie Eleazars (1 Par. 24, 1—6), und es scheint nicht, daß diese Linie noch während der Zeit des hebräischen Königthums durch die andere wieder verdrängt worden sei; wenigstens gehörte der Hohepriester Josedec zur Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer der Linie Eleazars an (1 Par. 6, 4—15). Nach der Unterbrechung durch das Exil erhielt Josue, der Sohn Josedecs (1 Esdr. 3, 2), das Hohepriesterthum und vererbte es auf seine Nachkommen. Somit gehörten die Hohenpriester auch von da an nicht nur bis zur Zeit Alexanders d. Gr. (2 Esdr. 12, 10), sondern bis in die machabäische Periode (Selden l. c. cap. 6) zur Linie Eleazars. Unter dem Drucke der syrischen Könige aber wurde das Hohepriesterthum verkäuflich, und der Meistbietende konnte es erhalten, wie z. B. ein gewisser Menelaus aus dem Stamme Benjamin (2 Mach. 4, 23—26). Als jedoch die Machabäer sich die Unabhängigkeit erkämpft hatten, erhielten die machabäischen Fürsten, da sie priesterlicher Abkunft waren, zugleich das Hohepriesterthum, bis endlich Herodes d. Gr. den letzten Machabäerfürsten Antigonus stürzte und den ganzen machabäischen Stamm ausrottete. Das Hohepriesterthum wurde jetzt unbedeutenden Personen übertragen, von denen keine Opposition zu fürchten war, und es ward dabei nicht mehr auf Abstammung vom hohenpriesterlichen Geschlechte und sonstige Eigenschaften, welche das Gesetz beim Hohenpriester fordert, gesehen (Jos. Antt. 20, 10, 5). Aber auch nach Herodes ging es nicht besser. Die Hohenpriester wurden bald von den römischen Kaisern, bald von den jüdischen Ethnarchen und Statthaltern, bald von dem tumultuirenden Volke nach Willkür ein- und abgesetzt, ohne Rücksicht auf Abstammung und Erbfolge und die sonstigen gesetzlichen Bestimmungen; und der erste von Herodes eigenmächtig eingesetzte Hohepriester Aristobul hatte in dem verhältnißmäßig kurzen Zeitraume bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer noch 26 Nachfolger (vgl. Jos. Antt. 20, 10; Selden l. c. cap. 11).

Unter die Erfordernisse zum Hohenpriesterthum gehörte vor Allem die Abstammung von Aaron, und zwar nach der Lehre der späteren Juden, die sich dafür auf Num. 18, 4 berufen, in durchaus männlicher Linie (Selden, De success. in pontif. 2, 1). Diese Abstammung mußte aber zugleich erfolgen in einer den Priestern und dem Hohenpriester nicht untersagten ehelichen Verbindung. Da nämlich das Gesetz in Bezug auf die Priester gebietet: Scortum et vile prostibulum non ducent uxorem, nec eam, quae repudiata est a marito (Lev. 21, 7), und in Bezug auf den Hohenpriester: Virginem ducet uxorem. Viduam autem et repudiatam et sordidam atque meretricem non accipiet (Lev. 21, 13), so galt auch jeder Sprößling aus einer solchen gesetzwidrigen Verbindung für untauglich zum Hohenpriesterthume. Außer der Abstammung von Aaron wird im Gesetze Freiheit von auffallenden körperlichen Gebrechen gefordert. Es heißt: Nec accedet ad ministerium ejus (sc. Dei), si caecus fuerit, si claudus, si parvo, vel grandi, vel torto naso, si fracto pede, si manu, si gibbus, si lippus, si albuginem habens in oculo, si jugem scabiem, si impetiginem in corpore, vel herniosus (Lev. 21, 18—20). Diese Aufzählung betrachten aber die späteren Juden nur als eine beispielsweise und fügen noch viele andere körperliche Fehler hinzu, welche vom Priester- und Hohenpriesterthum ausschließen (Selden l. c. cap. 5). Als ein weiteres Erforderniß erscheint bei den späteren Juden ein Alter von 30 Jahren, das sie mit Rücksicht auf Num. 4, 3. 1 Par. 23, 3 (jedoch nicht einstimmig) festsetzen, und untadeliger Lebenswandel, welcher namentlich bei einer im Gesetz untersagten ehelichen Verbindung (vgl. 2 Esdr. 13, 28) und Theilnahme an einem andern als dem gesetzlichen Cult zu Jerusalem nicht mehr vorhanden war (Selden capp. 4. 6). Die erstmalige Einweihung des Hohenpriesters fand zugleich mit der Weihe der Priester überhaupt statt (s. d. Art. Priester) und unterschied sich von ihr nur dadurch, daß die Salbung (משח Ex. 40, 13—15) beim Hohenpriester in einer Ausgießung (יצק Ex. 29, 7. Lev. 8, 12; 21, 10) des heiligen Salböls bestand. Diese Einweihung scheint für jeden in sein Amt eintretenden Hohenpriester vorgeschrieben (Ex. 29, 29 f.) und in der Folge auch bei jedem bis zur ersten Zerstörung Jerusalems vorgenommen worden zu sein. Bei dieser aber ging unter Anderm auch das heilige Salböl zu Grunde und fehlte daher im zweiten Tempel, weßwegen nach dem Exil bloß noch durch Einkleidung geweihte (מרבין בבגדים) Hohepriester vorhanden waren, im Gegensatz zu den durch Salbung geweihten (משוחים בשמן המשחה) in früherer Zeit (Mischna, Maccoth. 2, 6).

Die Amtskleidung des Hohenpriesters war eine zweifache. Die eine bestand aus denselben Stücken, wie die der Priester (s. Priester), mit Ausnahme bloß der hohenpriesterlichen Kopfbedeckung, also aus Rock, Hüftkleid und Gürtel von glattem, weißem Leinenzeug; diese Kleidung trug er, wenn er am Versöhnungstage in Stellvertretung des büßenden Volkes in's Allerheiligste

ging. Die andere, in welcher er regelmäßig functionirte, war ungleich kostbarer und heißt bei den Talmudisten בגדי זהב (goldene Kleidung) im Gegensatz zu jener einfachen, welche sie בגדי לבן (weiße Kleidung) nennen (Braun, Vestitus sacerdotum hebr. 1, 2, § 15 sqq.). Sie bestand aus vier Stücken, dem Me'il, dem Ephod, dem Choschen und dem Miznephet. Das Me'il (מְעִיל, LXX ὑποδύτης, ποδήρης, Vulg. tunica) war nach Ex. 28, 31—34; 29, 22—26 eine Art Oberkleid, ringsum geschlossen, mit Oeffnungen bloß für den Kopf und die Arme, ohne Aermel, was der Text zwar nicht ausdrücklich sagt, aber Josephus und die Rabbinen einstimmig behaupten (vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus II, 98). Es wurde über die priesterliche Kethonet angezogen und reichte sicherlich nicht bis auf den Boden, sondern, wie auch die gewöhnlichen Abbildungen zeigen, etwa bis gegen die Kniee hin, so daß von da abwärts der priesterliche Gürtel und, wie auch an den Armen, die priesterliche Kethonet sichtbar war. Es bestand ganz aus dunkelblauem Byssus und hatte am untern Saume goldene Glöckchen und künstliche Granatäpfel aus Baumwollfäden von den gewöhnlichen vier Farben des Heiligthums. Zwar nennt der Text nur die dunkelblaue, die dunkelrothe und die hellrothe Farbe (Ex. 28, 33; 39, 28), aber die weiße pflegt sonst neben diesen nicht zu fehlen (Bähr I, 303 ff.) und ist wohl nur deßhalb übergangen, weil sie als die sonstige Grundfarbe bei den Vorhängen des Heiligthums und der priesterlichen Kleidung sich von selbst verstand. Ueber dem Me'il wurde der Leibrock oder das Ephod getragen, auf welchem sich das Choschen oder rationale, d. h. das mit zwölf Edelsteinen besetzte Behältniß der Urim und Thummim befand (s. Ephod). Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters (Ex. 28, 37—39; 39, 30 f.) war immer dieselbe, er mochte bloß in seiner einfachen oder in seiner kostbaren Amtskleidung functioniren. Sie hieß Miznephet (מִצְנֶפֶת, μίτρα, tiara, mitra) und war eine Art Turban, ähnlich dem Kopfbund der übrigen Priester, und wesentlich von demselben nur durch die צִיץ, lamina, eine goldene Platte, unterschieden, welche an den untern Rand der Tiara so angeheftet war, daß sie theils auf diesem, theils auf der Stirne auflag. Sie war mit einer dunkelblauen Schnur angeheftet und hatte in getriebener Arbeit die Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה, Sanctum Domino; dadurch war das ganze Volk, das der Hohepriester vor dem Herrn repräsentirte, als ein ihm geheiligtes bezeichnet. Josephus redet auch noch von einer dreifachen goldenen Krone (στέφανος χρύσεος ἐπὶ τριστοιχίαν κεχαλκευμένος) an der hohenpriesterlichen Kopfbedeckung (Antt. 3, 7, 6), welche wohl erst unter den Machabäerfürsten, die zugleich Hohepriester waren, hinzugekommen ist. Die vorstehend beschriebene Kleidung trug übrigens der Hohepriester nur bei Vornahme von priesterlichen Functionen, nach Apg. 23, 5 nicht einmal im Synedrium, und anderwärts im gewöhnlichen Leben ohnehin nicht (Antt. 18, 4, 3).

Die Amtsverrichtungen des Hohenpriesters waren vor Allem die Vornahme der großen Sühne für sich und das Volk am Versöhnungstage (Lev. 16), wobei er allein in's Allerheiligste eintreten durfte; sodann die Darbringung der wichtigeren Sündopfer für sich, wie für das Volk (Lev. 4, 5. 16), wo es nöthig schien, die Befragung der Gottheit durch die Urim und Thummim (Num. 27, 21. 1 Sam. 30, 7 ff.; s. d. Art. Bath-Kol). Auch lag ihm das Speiseopfer für die Priester ob, das täglich zweimal auf seine Kosten entweder durch ihn selbst oder durch einen Stellvertreter dargebracht wurde. Außerdem hatte er die Oberaufsicht über den Gottesdienst und den Schatz des Heiligthums (4 Kön. 22, 4. 2 Mach. 3, 9) und den Vorsitz beim obersten Gericht (Deut. 17, 8—12), später im Synedrium (Matth. 26, 57. Apg. 5, 21; 7, 1; 23, 2). In der römischen Zeit war er überhaupt das geistliche Oberhaupt aller Juden, auch der außerhalb Palästina lebenden. In dieser Stellung hatte er begreiflich auch auf die Leitung des Staates oft bedeutenden Einfluß und stand daher in der Regel sowohl beim Regenten als beim Volke in großem Ansehen. Hieraus erklärt es sich, daß z. B. Salomon den Hohepriester Abiathar, der durch Empörung den Tod verdient hatte, um seines Amtes willen bloß mit der Absetzung bestrafte (3 Kön. 2, 26), und daß der Hohepriester Jojada nach seinem Tode sogar in der Königsgruft beigesetzt wurde (2 Par. 24, 16). — Zwei Hohepriester, welche zu gleicher Zeit im Amte gestanden wären, konnte es nach der Natur dieses Amtes nicht geben, und wenn zuweilen zwei neben einander vorkommen, wie Abiathar und Sadoc zur Zeit Davids, oder Annas und Caiphas zur Zeit Christi, so ist doch immer nur der eine als der gesetzlich functionirende zu denken. Auch von einem beständigen Stellvertreter des Hohenpriesters, welcher zu jeder Zeit die ihm zukommenden Amtsgeschäfte hätte verrichten können, kommt im Gesetz und überhaupt in den alttestamentlichen Büchern nichts vor; denn der כֹּהֵן מִשְׁנֶה (4 Kön. 25, 18) oder כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה (Jer. 52, 24) ist nicht ein solcher Stellvertreter, sondern, wie aus dem כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה (4 Kön. 23, 4) erhellt, ein Priester zweiten Ranges, oder ein gewöhnlicher Priester im Gegensatz zum Hohenpriester. Einen Stellvertreter des Hohenpriesters kennt erst die Mischna, und zwar nur auf den Versöhnungstag für den Fall, daß er selbst an der Vornahme seiner Functionen gehindert werden sollte. Wenn die Gemaristen von einem Sagan (סגן) als ständigem Stellvertreter des Hohenpriesters in allen Beziehungen reden, so scheint Winer ganz Recht zu haben, wenn er darin nur eine unhistorische und unrichtige Auffassung des סגן הכהנים findet, der unter dem Hohenpriester die Specialaufsicht über Priester und Priesterdienst als eigenes Geschäft hatte (Realwörterb. I, 507). In der Mischna heißt ohnehin der Stellvertreter am Versöhnungsfest nicht סגן, sondern כהן אחר תחתיו (Joma 1, 1),

und der סגן ist eine ganz andere, zur Vornahme des Opferritus an jenem Tage jedenfalls nothwendige Nebenperson (Joma 4, 1). (Vgl. Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte § 23, 4.) [Welte.]

Hohes Lied (שִׁיר הַשִּׁירִים, LXX: ᾆσμα ᾀσμάτων, Vulg.: canticum canticorum) heißt eine der drei Schriften, welche im hebräischen Canon unter dem Namen Salomons vorkommen. Ueber den Sinn dieser Benennung sind die Gelehrten uneins. Einige nehmen שִׁיר gleichbedeutend mit dem aram. שִׁיר und dem arab. surah (Reihe, Kette), so daß שִׁיר הַשִּׁירִים eine Reihe oder Kette von Liedern wäre (Velthusen, Der Schwesterhandel 108; Paulus in Eichhorns Repert. XVII, 109). Damit trifft auch die Meinung Anderer nahe zusammen, daß das „Lied der Lieder“ ein aus mehreren Liedern zusammengesetztes Lied sei (vgl. Bertholdt, Einleitung V, 2, 2580); wogegen wieder Andere versichern, jene Benennung bezeichne das fragliche Lied nur als eines von den vielen Liedern, welche Salomon nach 3 Kön. 4, 32 verfaßt habe (Abenesra, Kimchi). Allein diese Deutungen sind mehr oder weniger willkürlich und gegen den herrschenden Sprachgebrauch. Diesem gemäß ist z. B. קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים (Exod. 26, 33 f.) das Allerheiligste, עֲדִי עֲדָיִים (Ezech. 16, 7) der schönste Schmuck, שַׂר שָׂרִים (Dan. 8, 25) der oberste Fürst, und somit auch שִׁיר הַשִּׁירִים das vortrefflichste Lied. Letztere Erklärung muß auch deßwegen urgirt werden, weil man sehr oft versucht hat, im Hohen Liede die der hebräischen Literatur fehlende Dichtungsform des Dramas nachzuweisen, zu welchem dem Hohen Liede doch das wesentliche Moment, nämlich die Handlung, fehlt. — Sein Inhalt ist dem buchstäblichen Sinne nach die Schilderung eines Liebesverhältnisses zwischen Salomon und einer Hirtentochter, und die Hauptpunkte, um die es sich dabei handelt, sind: die Sehnsucht beider nach andauernder Verbindung; verschiedene Versuche, diese zu erzielen; kurze Lieder und Wechselgesänge, worin sie ihre gegenseitige Neigung zu einander aussprechen; endlich die Hindernisse, die ihrer Verbindung in den Weg treten. Eine andere Auffassung, wonach es sich um ein Liebesverhältniß zwischen einer Hirtentochter und einem Hirten handelte, bei welchem Salomon störend dazwischen käme, die Hirtin aber ihrem Liebhaber getreu bliebe, wird sich schwerlich ohne exegetische Gewaltthätigkeit durchführen lassen. Es ist zwar in der Schilderung des Liebhabers etwas Schwankendes, sowie auch in der Schilderung der Geliebten; aber es erscheint doch wiederholt nicht bloß der sie Preisende (1, 8; 3, 7—10; 6, 7 f.), sondern ebenso auch der von ihr Gepriesene (1, 11; 7, 5) als Salomon, und ein Anderer wird nirgends deutlich sichtbar oder vernehmlich.

Bei der eigenthümlichen Darstellungsweise und den wunderbaren Schilderungen, die das Hohe Lied bietet, entsteht vor Allem die Frage, wie es zu verstehen und richtig zu deuten sei. Das Hohe Lied wird nämlich theils buchstäblich, theils typisch, theils allegorisch gedeutet. Die buchstäbliche Deutung hat zuerst Theodor von Mopsuestia vorgebracht; dieser wurde aber bitter von Theodoret (Opera, ed. Schulze, II, 2 sq.) getadelt, und seine Auslegung ward von der fünften Synode zu Constantinopel (553) verworfen (Mansi IX, 225; Hard. III, 88). Erneuert wurde diese Deutung erst wieder durch den Calvinisten Sebastian Castalio, Professor zu Basel (Sixtus Senensis, Biblioth. sanct., l. 8, haer. 13), der aber zu seiner Zeit selbst unter den eigenen Confessionsverwandten starken Widerspruch fand (Carpzov, Introduct. II, 248). Erst durch Michaelis und Teller und noch mehr durch Herder und Eichhorn wurde sie unter den Protestanten zu allgemeiner Geltung gebracht (vgl. Hävernicks Einleitung in's Alte Testament, 3. Theil, ausgearbeitet von C. F. Keil, Erlangen 1849, 480). Gegen sie spricht aber schon der Titel des Hohen Liedes, der ihm nie gegeben worden wäre, wenn es sich bloß auf ein rein sinnliches Liebesverhältniß bezöge; noch mehr aber der Umstand, daß ein historisches Vorkommniß, wie das Hohe Lied es beschreibt, genau genommen gar nicht in's Bereich des Möglichen gehört, was namentlich von der Erscheinungsweise Salomons und der Hirtentochter gilt (vgl. Hug, Das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, Freiburg 1814, 10. 16 f.). Die typische Deutung, die darin besteht, daß die sinnlich-buchstäbliche beibehalten, ihr Ergebniß aber als Typus von etwas Höherem betrachtet und behandelt wird, ist nicht erst von Hugo Grotius versucht worden, wie Keil meint (Hävernicks Einleitung 481), sondern findet sich im Wesentlichen schon bei Honorius von Autun, wenn er das Hohe Lied dem buchstäblichen Sinne nach von der Tochter Pharao's, dem allegorischen nach aber von der christlichen Kirche handeln läßt (Corn. a Lapide, Prolegg. in Cant. c. 1). Grotius betrachtet die Liebe Salomons zur ägyptischen Königstochter als Gegenstand des Hohen Liedes, zugleich aber auch als Typus der Liebe Gottes zum israelitischen Volke; und ziemlich ähnlich meint auch Harmar, es werde in dem Hohen Liede die Vermählung Salomons mit der ägyptischen Königstochter so gefeiert, daß dadurch zugleich das Verhalten des Messias gegen die jüdische und heidnische Kirche abgebildet werde (vgl. Hävernick a. a. O. 482). Allein der Hauptgrund, der gegen die buchstäbliche Deutung spricht, ist auch gegen diese typische entscheidend, die ja doch nur auf der buchstäblichen ruht und mit ihr von selbst wegfällt. Jene ägyptische Königstochter z. B. konnte doch nicht als Hüterin eines Weinberges (1, 5; 8, 12) und als Hirtin, die in den Straßen der Stadt umherirrt, den Geliebten sucht und von den Wächtern geschlagen wird (3, 1—4; 5, 6 f.), geschildert werden; sowie auch Salomon nicht als ein Hirte, der einsam über die Berge und Fluren in nächtlicher Stille zu seiner Geliebten eilt, an's Fenster klopft, vom Thau durchnäßt Einlaß begehrt &c. (2, 8 f.; 5, 2—4).

Demnach bleibt nur die allegorische Deutung übrig, wonach die concreten Schilderungen als Einkleidung übernatürlicher Wahrheiten gefaßt werden. Allein auch deren Vertheidiger gehen wieder verschiedene Wege. Einige finden darin die Liebe Salomons zur Weisheit geschildert (Neueste Uebersetzung des Hohen Liedes und des Predigerbuches Salomons, Basel 1789), Andere seine Liebe zum israelitischen Volke (Carpzov, Introduct. II, 249 sq.), Andere das Verlangen Ezechias' nach Wiedervereinigung der getrennten Reiche (Hug, Das Hohe Lied), die altjüdischen Ausleger dagegen die Liebe Jehova's zu Israel (Carpzov l. c. 250) und die älteren christlichen Ausleger fast einstimmig das Liebesverhältniß zwischen Christus und seiner Kirche. Die ersten beiden Deutungen bedürfen kaum einer Widerlegung, da ihre völlige Willkürlichkeit schon daraus erhellt, daß sie nur eine halbe Allegorie statuiren und nur die eine der beiden Hauptpersonen des Liedes allegorisch auffassen. Die Deutung Hugs sodann hat wenig Beifall finden können und wohl auch wenig verdient, so sehr im Uebrigen die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn, womit sie vorgetragen wurde, Anerkennung verdienen. Die altjüdische Deutung hatte auf dem vorchristlich theokratischen Standpunkte unzweifelhaft ihre gute Berechtigung, sobald man einmal für eine allegorische Deutung sich entschieden hatte. Daß aber letzteres, ungeachtet der neueren Einreden dagegen (Bertholdt, Einleitung V, 2, 2600; Eichhorn, Einleitung V, 233; de Wette, Einleitung, herausg. von Schrader 559), doch der Fall war, zeigt schon die vielbesprochene Stelle im talmudischen Tractat Jadaim (vgl. Herbst, Einleitung II, 2, 239), sowie der Ausspruch des Rabbi Nathan im מסכת אבות דרבי נתן c. l. und die Angabe des Origenes (Prolog. in Cant.) und Hieronymus (Prolog. explanat. in Ezech.), daß es den Juden untersagt gewesen sei, vor dem 30. Jahre das Hohe Lied zu lesen. Die altjüdische Deutung hat in der christlichen Kirche nur eine andere Wendung genommen, indem das Hohe Lied von den Vätern und älteren Exegeten als Schilderung des wechselseitigen Liebesverhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche aufgefaßt wurde; dieß ist mit so wenigen Ausnahmen geschehen, daß Cornelius a Lapide von dieser Auffassung geradezu sagen zu dürfen glaubte: ita Patres et Doctores graeci et latini unanimo consensu (Prolegg. in Cant. c. 2). Diese kirchliche Auslegung schließt die altjüdische nicht aus, sondern geht nur dem kirchlichen Standpunkte gemäß einen Schritt weiter; denn was dem Juden die alte Theokratie unter Jehova, ist dem Christen die christliche Kirche unter ihrem Oberhaupte Christus. Daß aber diese Deutung der biblischen Ausdrucks- und Vorstellungsweise ganz gemäß sei, ist schon oft und mit Recht bemerkt worden. In den alttestamentlichen Schriften wird das Verhältniß zwischen Jehova und Israel bekanntermaßen unzählige Male als eheliches oder bräutliches vorgestellt oder mit solchem verglichen; und im Neuen Testament wird Christus schon von Johannes dem Täufer als der Bräutigam (Joh. 3, 29), und seine Jünger von ihm selbst als die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος bezeichnet (Matth. 9, 15). In Uebereinstimmung damit verlobt Paulus die korinthische Gemeinde dem Herrn (2 Cor. 11, 2) und vergleicht das Verhältniß Christi zur Kirche mit einem ehelichen (Eph. 5, 21 ff.); Johannes sieht das neue Jerusalem vom Himmel kommen als eine Braut, geschmückt für ihren Mann (Offenb. 21, 2), und bezeichnet die Vollendung des Reiches Christi, die volle Einigung desselben mit den Seinigen, als die Hochzeit des Lammes (Offenb. 19, 7 ff.). Die vermeintlichen Unschicklichkeiten, welche manche bei Anwendung dieser Auslegung in einzelnen Ausdrücken und Reden sowohl Salomons als Sulamiths finden wollen, haben nur in unrichtigen Auffassungen und Deutungen ihren Grund (Herbst, Einleitung II, 2, 239 f.).

Der einheitliche Charakter des Hohen Liedes ist von den neueren buchstäblichen Auslegern desselben großentheils geläugnet; es ward für eine Sammlung von einzelnen Liedern und Liederbruchstücken erklärt (vgl. Herbst a. a. O. 228; Keil a. a. O. 480). Am weitesten ist in dieser Richtung E. J. Magnus in seiner „Kritischen Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes" (Halle 1842) gegangen, der in demselben nicht weniger als 14 vollständige Gedichte, acht Fragmente und noch viele Glossen und Wiederholungen gefunden hat, theils aus älterer, theils aus späterer Zeit. Obwohl ihm die Hallische allgemeine Literaturzeitung Beifall gab (Juni 1843, 163 ff.), so spricht doch gegen seine, sowie gegen jede ähnliche Zerstückelung des Hohen Liedes schon die mehrmalige refrainartige Wiederholung derselben Worte (2, 7; 3, 5; 8, 4), sowie überhaupt der sprachliche Charakter des Liedes, sofern sich durch dasselbe vom Anfang bis zum Ende einerlei Ausdrucksweise und Diction hindurchzieht, auch für die Hauptpersonen überall dieselben Bezeichnungen vorkommen, für den Geliebten דּוֹדִי (1, 13 f. 16; 2, 3. 8—10. 17; 4, 16; 5, 2—6. 8. 10; 6, 2 f.; 7, 10—12. 14; 8, 14) oder שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי (1, 7; 3, 1—4), für die Geliebte אֲחוֹתִי (4, 9 f. 12; 5, 1 f.) oder רַעְיָתִי (2, 2. 10. 13; 5, 2) und besonders יָפָה (1, 15; 4, 1. 7; 6, 4. 10) und הַיָּפָה בַּנָּשִׁים (1, 8; 5, 9; 6, 1). Dazu kommt noch, daß ebenfalls durch das ganze Lied hindurch, im Anfang, in der Mitte und am Ende, immer dieselben Personen als redend und handelnd erscheinen (vgl. Herbst, Einleitung II, 2, 229 ff.).

Ueber die Abfassungszeit sind die Neueren verschiedener Ansicht. Während Einige das Hohe Lied in der salomonischen Zeit (Döpke, Philol.-krit. Commentar z. Hohen Liede 24 ff.), oder nicht gar lang nach derselben (Ewald, Das Hohe Lied 13 ff.) entstanden sein lassen, setzen es Andere in die spätere Zeit des hebräischen Königthums (Jahn, Einleitung II, 826) oder in die

nachexilische Zeit (Bertholdt, Einleitung V, 2, 2608; Kaiser, Das Hohe Lied S. XII; Magnus, Kritische Bearbeitung ꝛc. 38 ff.). Als Hauptgrund für die nachexilische Abfassung werden „die vielen Aramäismen" genannt, „welche in dem Liede vorkommen". Hier läuft ein Irrthum unter, insofern man der Schwierigkeit, seltene hebräische Ausdrücke zu erklären, kurzweg dadurch entgehen will, daß man sie dem aramäischen Sprachgebrauch zuweist (s. Kaulen, Einl. 277). In der That berührt der Ausdruck des Hohen Liedes sich sehr nahe mit dem der Sprichwörter. Der Inhalt aber spricht nicht für, sondern nur gegen eine nachexilische Auffassung. Selbst de Wette sieht sich zu der Erklärung genöthigt: „Der ganze Kreis der Bilder und Beziehungen und die Frischheit des Lebens eignen sie (diese Lieder) dem salomonischen Zeitalter zu" (Einleitung 413, herausg. von Schrader, 560). Und es wird sich schwerlich viel Begründetes dagegen sagen lassen, wenn Keil (a. a. O. 469) erläuternd hinzufügt: „Die Vergleichung der lieblichen Schwärze des Gesichts mit den Zeltvorhängen Salomons 1, 5, der Geliebten Salomons mit seinem Rosse an Pharao's Wagen 1, 9, die Beschreibung der Sänfte Salomons 3, 7 ff., die Erwähnung von dem Weinberge Salomons zu Baalhamon 8, 11 und von dem Thurme Davids mit Schilden und Tartschen behangen 4, 4 sind Bilder, welche sich nur aus der lebendigen Anschauung der salomonischen Zeit begreifen lassen, bei einem nachexilischen Dichter unbegreiflich bleiben." Auch die Meinung, daß das Hohe Lied gegen das Ende des hebräischen Königthums entstanden sei, hat den Umstand gegen sich, daß die Stadt Thersa der Stadt Jerusalem gewissermaßen coordinirt wird (6, 4). Hätte Thersa diese Auszeichnung als Hauptstadt des Reiches Israel erhalten, so müßte das Hohe Lied ziemlich bald nach der Trennung des Reiches entstanden sein, weil Thersa nur bis zum sechsten Jahre Amri's israelitische Hauptstadt war (3 Kön. 16, 23 f.). Ist aber Thersa nicht als solche Hauptstadt genannt, so muß das Hohe Lied geschrieben worden sein, bevor es Hauptstadt wurde, nicht aber nachdem es aufgehört hatte, solche zu sein; denn in letzterem Falle wäre nicht mehr Thersa, sondern Samaria neben Jerusalem genannt worden. In der That ist aber Thersa hier nicht wegen seiner politischen Bedeutsamkeit, sondern wegen seiner anmuthigen Lage neben Jerusalem genannt; von dieser hatte sie den Namen, und bloß durch diese ward sie Jeroboams Residenz. Hier haben wir also eine Erscheinung, die entweder ziemlich nahe an die salomonische Zeit oder in dieselbe hineinführt. Sie im letztern Sinne zu nehmen, wird durch die sonstigen Beziehungen des Liedes auf die salomonische Zeit gefordert. — Nun wird die Frage nach dem Verfasser keine besondere Schwierigkeit mehr bieten. Wenn das Hohe Lied vermöge seines Inhaltes und seiner sprachlichen Beschaffenheit aus der salomonischen Zeit herrühren kann und sich selbst Salomon zueignet, auch von der constanten Ueberlieferung des Alterthums ihm zugeschrieben wird, so scheint nirgends ein triftiger Grund zu sein, ihm dasselbe abzusprechen. De Wette sagt zwar: „Stellen wie 1, 4. 5. 12; 3, 6—11; 7, 6; 8, 11. 12 schließen Salomon als Verfasser aus" (Einleitung 414). Allein dieß ist nur der Fall, wenn man das Hohe Lied im oben berührten buchstäblichen Sinne auffaßt; bei der allegorischen Auffassung, wo die beiden Hauptpersonen etwas ganz Anderes sind, als der König Salomon und eine Hirtentochter, haben auch die angeführten Stellen durchaus nichts Unpassendes oder Befremdendes. (Vgl. die ausführlichen Literaturangaben bei Zöckler, Das Hohelied und der Prediger, in Lange's Bibelwerk, Bielefeld und Leipzig 1868, 16; Schäfer, Das Hohelied, Münster 1876; Kossowicz, Canticum Canticorum ex hebraeo conversum et explanatum, Petrop. 1879; Kaulen, Einl., 273 ff.; Schegg, Das hohe Lied Salomo's von der heiligen Liebe, München 1885; Langer, Das Hohelied in dreifacher Bearbeitung [als Manuscr. gedr.], Luxemb. 1887; Stickel, Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung, Berlin 1888.) [Welte.]

Hoher Rath, s. Synedrium.

Holbach, Paul Thyry (Dietrich) Baron von, der „Mäcen" der Encyklopädie, geboren Anfang 1723 zu Heidelsheim (bayrische Pfalz), seit frühester Kindheit zu Paris erzogen, lebte und wirkte für die Interessen des Encyklopädismus bis zu seinem Tode, 21. Januar 1789. Sein Haus war für Jahrzehnte das Centrum der specifisch antichristlichen Agitation, welche von den Encyklopädisten unterhalten wurde, ein ständiger Vereinigungspunkt für die Führer derselben, wie Diderot, d'Alembert, Grimm, Buffon, J. J. Rousseau, Naigeon. Die Legende, welche aus diesem Kreise heraus um Holbachs Persönlichkeit gebildet wurde, und deren jüngster Ableger in Deutschland (L. Noak, Histor.-biograph. Handwörterbuch zur Gesch. der Philosophie, Leipzig 1879) ihn noch als den Vater des modernen Realismus und das Ideal der Humanität preist, stammt in den Hauptzügen aus der Lobrede, welche Naigeon im Journal de Paris (9. Febr. 1789) veröffentlichte, und ist durchaus unzuverlässig. Grimm (Correspondance V, 3e partie) weiß nichts von solchen Ueberschwänglichkeiten. Die von Naigeon vielgerühmte „Geistreichigkeit" Holbachs artete bisweilen in solche Rohheit aus, daß er z. B. die strenge Redlichkeit des besten Financiers seiner Zeit, Turgot, als eines Mannes, der „tapfer seinen Karren gezogen, aber dabei die Schmierbüchse vergessen habe", verhöhnen konnte. Von der „beständigen Heiterkeit seiner Seele" wußte besonders J. J. Rousseau (Confess. l. 8) zu erzählen, den die brutalsten Ausfälle Holbachs zwangen, die encyklopädische Tafelrunde, die sogen. Sonntagsgesellschaften, zu meiden. Sogar Diderot glaubt diese Beschimpfungen entschuldigen zu sollen: „Man muß ihm einen Ton zu gute halten, den er gegen jedermann anschlägt, und unter dem seine

Freunde am meisten zu leiden haben." Wenn der vorsichtige d'Alembert sich dieser encyklopädischen Disciplin mehr und mehr entzog, Buffon die Tafelrunde bald ganz mied, J. J. Rousseau offen mit ihr brach, so erklärt sich das ebenso leicht, wie daß Diderot, Naigeon, Condorcet sich in ihr wohl fühlten. Schrieb doch der Spaßmacher derselben, Abbé Galiani, noch aus Neapel (7. April 1770) an den „Mäcen": „Hat die Philosophie, deren erster Hôtelier (IV, 1874) Sie sind, noch immer so guten Appetit?" Wenn Marmontel (Mémoires l. 7) versichert, die Namen „Gott", „Tugend", „die heiligen Gesetze der Moral" seien in seiner Gegenwart wenigstens nie ausgesprochen worden; wenn J. J. Rousseau (Conf. l. 8) sagt: „Er war der Sohn eines Emporkömmlings von sehr großem Vermögen, von dem er durch Gastlichkeit gegen die gens de lettres einen edlen Gebrauch machte, und in deren Mitte er durch sein Wissen und seine Kenntnisse seine Stelle auszufüllen wußte", so dürfen wir Holbachs socialen Einfluß als den eines halb geistreichen, halb brutalen Epicuräismus bezeichnen, der, wie Holbachs meist clandestine literarische Thätigkeit bis zum Uebermaß darthut, vom rohesten Haß gegen alles Christliche inspirirt war.

Von der beinahe endlosen Zahl seiner naturwissenschaftlichen, technischen und literärhistorischen, meist durch Uebersetzungen aus dem Deutschen und Englischen entstandenen Schriften sehen wir hier ab, um die nach dem Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes (von A. A. Barbier, Paris 1806 ff., 3. Aufl. 1872 ff.) als von ihm herrührend verificirten Pamphlete gegen Religion und Offenbarung zu charakterisiren. Diese einst einflußreiche, heute vergessene, wegen ihrer cynischen Arroganz anwidernde Schriftstellerei begann 1767 mit Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne, Londres (Nancy) 1776, nach Laharpe (Cours de Littérature, t. 16) aus Unterredungen mit Damilaville und unter dem Dictate von Diderot entstanden; La contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition, Londres 1767, dann Paris an 5 (1797), angeblich nach dem Englischen (J. Trenchard und Thomas Gordon) übersetzt, durch Parlamentsdecret (7. August 1770) verurtheilt; Esprit du clergé, ou Le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes, Londres 1767; De l'imposture sacerdotale, ou Recueil de pièces sur le clergé, Londres 1767; David, ou L'histoire de l'homme selon le coeur de Dieu, Londres 1768, alle nach dem Englischen; Dernier chapitre du militaire philosophe, ou Difficultés sur la religion, proposées par P. Malebranche, 1768; Examen critique des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, Londres 1768; die schamlosen Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés, Londres (Amsterdam) 1768; Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie, nach dem Englischen (Toland), Londres 1768; Les Prêtres démasqués, ou Les Intrigues du clergé chrétien, Londres (Amsterdam) 1768; Théologie portative, ou Dictionnaire de la religion chrétienne, unter dem Namen des Abbé Bernier, Londres (Amsterdam) 1768, Rome 1775 etc.; De la cruauté religieuse, Londres 1769; L'enfer détruit, ou Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines, Londres 1769; L'intolérance convaincue de crime et de folie, Londres 1769; Esprit de judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne (nach Collins), Londres 1770; Essai sur les préjugés, ou L'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes, Londres (Amsterdam) 1770; Examen critique de la vie et des ouvrages de St.-Paul, Londres 1770; Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles (undatirt, Amsterdam? um 1770, mit dem nichtswürdigen Epigraph Ecce homo); in dem Recueil philosophique, ou Mélange des pièces sur la religion et la morale, von Naigeon, Londres 1770, die von Barbier (s. o.) angeführten (4) Aufsätze. Zur Charakteristik dieser Schriften sei bemerkt, daß Holbach im Anschluß an die englischen Deisten, aber mit rücksichtsloserer Dreistigkeit alle Religionen, vorab das Christenthum, als schädliche und zum Theil schändliche Vorurtheile, als Trug priesterlichen Eigennutzes, als Verderben für Moral und Völkerglück, als das größte Hinderniß für das Menschenglück überhaupt bekämpft und ihre Vernichtung verlangt.

Eine weitere Bahn irreligiöser Propaganda betrat Holbach mit dem Système de la nature, ou des lois du monde physique et moral, Londres (Amsterdam) 1770, 2 vols., unter dem Namen des (zehn Jahre vorher verstorbenen) Akademikers Mirabaud. Wenn Laharpe (a. a. O.) aus Rücksicht auf die Familie Holbachs den Verfasser „dieses infamen Buches" nicht nennen wollte, so gebrauchte Grimm (Correspondance, août 1789) diese Rücksicht nicht und bestätigte auch Diderots hervorragende Mitarbeiterschaft. Voltaire erhob sich gegen „die in sittlicher Hinsicht fluchwürdigen, in physischer absurden Maximen" „in diesem vierfach confusen Phrasenschwall" (Dict. philos., art. Dieu und Style, éd. Beaumarchais); ebenso Friedrich d. Gr. von Preußen, wofür Grimm den erstern wegen seiner Eitelkeit, als „Patriarch" der Aufklärung sich zu geriren, lächerlich machte. Zur Charakteristik der Schrift und ihrer Wirkungen vgl. IV, 1874. Für Holbach ist Alles schlechthin „Materie", Alles die Wirkung einer blinden „Nothwendigkeit", dieses „Gottes der Dummköpfe", wie Friedrich II. sagte. An Stelle „Gottes", einer Erfindung der „Theologen", tritt die „Natur", d. h. „der Inbegriff aller (bewußten und unbewußten) Wesen und ihrer ver-

schiedenen Bewegungen". Unter den rasch folgenden Auflagen der Schrift ist besonders auf die von Roquefort mit den Noten Grimms versehene (Paris 1820 u. 1822, 4 vols.) hinzuweisen. Gegen den „Codex des Atheismus" schrieb Bergier sein Examen du matérialisme, Paris 1771, 2 vols.; neben den Widerlegungen von Duvoisin, Holland, Rochefort u. A. ist besonders Saint-Martins Erstlingsarbeit Erreurs et de la vérité (Paris 1775) bemerkenswerth.

Holbach setzte unbekümmert seine atheistische, nun auch offen antisociale Propaganda fort im Tableau des Saints, ou Examen de l'esprit et des personnages que le christianisme propose pour modèles, Londres (Amsterdam) 1770, 2 vols.; De la nature humaine, ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes (nach Hobbes), Londres 1772; Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, Londres 1772, eine oft abgedruckte, abgekürzte und populär gemachte Ausgabe des Système de la nature; La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, Amsterdam 1773 s., 2 vols.; Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, Londres 1773, 2 vols., Paris 1822; L'Éthocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale, Amsterdam 1776, 3 vols. In diesem Werke waren die letzten Consequenzen des Materialismus gezogen und als die größte Wohlthat für die politische und sociale Regierung der Völker bezeichnet. Eine mit großem Bedacht geschriebene Zusammenfassung der „Ideen" Holbachs erschien als Catéchisme de la nature, ou Éléments de la morale universelle, Paris 1790, nach einer Bemerkung des Verlegers (G. de Bure) von Holbach 1765 verfaßt, aus inneren Gründen indeß, da alles Insultiren gegen Christenthum und Clerus fehlt und die höchste stilistische Vollendung erstrebt wird, in einem Kreise von „Eingeweihten" bearbeitet. Wie das Supplément à la correspondance de Mss. Grimm et Diderot versichert, und wie Abbé Barruel (Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme I, 362) andeutet, bestand ein engeres Comité im Hôtel Holbach, welches die Herausgabe der Schriften in Holland (Marc Michel Rey) und London besorgte, und an dessen Spitze Naigeon stand. Trotz der glänzenden Apologie des Système (in F. A. Lange's Geschichte des Materialismus I, 359 ff., 2. Aufl.) ist dasselbe sowohl in der theoretischen Auseinandersetzung des ersten Theiles (17 Kapitel), der Begriffe von „Natur", Materie, Bewegung, Seele, Empfindungen, Ideen, Freiheit, wie im zweiten Theile (14 Kapitel), der negativen Kritik der religiösen und philosophischen Systeme, so ideenarm, daß man sich heute kaum den Erfolg der Schrift erklären kann. Alles sociale, politische und religiöse Elend stammt nach derselben aus der Mißachtung der „Natur" und ihrer Gesetze; das größte Unglück ist die Phantasie, der Betrug, der Aberwitz der Religion, d. h. die Anerkennung eines höchsten Wesens; die Pest der Menschheit ist die Priesterkaste und ihr System der gemeinen Selbstsucht, der Heuchelei und aller Verbrechen. Die Erlösung liegt in der Rückkehr zur „Natur", d. h. zum Materialismus und Atheismus. Die Religion macht Feiglinge und Schurken, Tyrannen und Sklaven; sie unterdrückt das Gute durch Widernatur, ist die Quelle aller Verbrechen. Der Atheismus ist die Schule der Sittlichkeit und Tugend, und Holbach sein „Interpret". Was Bach (Görres-Gesellsch., Jahresbericht der Section für Philosophie 1884, S. 10 ff., Köln 1885) von dem Einfluß einer solchen „Philosophie" auf die deutschen Epigonen Max Stirner, David Strauß, E. von Hartmann sagt, erinnert an den tiefsten Verfall wissenschaftlicher Speculation in Deutschland. Wenn L. Noak (a. a. O.) sagt: „Die Keime für den praktischen Fortschritt, den die europäische Gesellschaft seit drei Menschenaltern unaufhaltsam gemacht hat, waren im ‚System der Natur' gesäet worden", so ist das die denkbar schärfste Verurtheilung solcher „Fortschritte". Wahr bleiben auch heute noch die Worte des Generaladvokaten Séguier bei Begründung des Parlamentsbeschlusses, nach welchem das Buch durch Henkershand (18. August 1770) verbrannt werden sollte: „Die Gottlosigkeit dieser vermeintlichen Philosophie wird auch nach dem Sturze der Welt in die Anarchie und in alle von ihr unzertrennlichen Leiden nicht zur Ruhe kommen." (Vgl. Avezac Lavigne, Diderot et la société du baron Holbach, Paris 1875.) [Weinand.]

Holden, Heinrich, katholischer Theologe, geboren 1596 in der Grafschaft Lancaster in England, studirte von 1618—1622 unter dem Namen Johnson in dem englischen Colleg zu Douai und dann an der Sorbonne in Paris. Er lehrte hierauf an verschiedenen Anstalten Theologie und wurde 1646 Doctor der Sorbonne. Im Vereine mit Kenelm Digby (s. d. Art.) und Thomas White, bekannter unter dem Namen Blackloe (s. d. Art.), bemühte er sich um die Einsetzung katholischer Bischöfe in England. Im J. 1647 richtete er in dieser Angelegenheit an das englische Parlament ein Actenstück mit Vorschlägen, welche zum Theil sehr verkehrt waren und ganz im Geiste gallicanischer Anschauungen sich bewegten (s. das Actenstück bei Flanagan, History of the Church in England, London 1857, II, 482 sq.; vgl. auch Biographie universelle LXVII, Paris 1840, 263 sv.). Das Actenstück blieb ohne Erfolg. Auch mit anderweitigen verkehrten Velleitäten trug sich Holden in der englischen Bischofsfrage zu jener Zeit (s. d. Art. Blackloe). Als Freund Blackloe's und Vertheidiger von einzelnen seiner Irrthümer wurde er von den englischen Katholiken des 17. Jahrhunderts den „Blackloisten" beigezählt. Wohl mit Unrecht wurden ihm in der Gnadenlehre jansenistische Meinungen zugeschrieben (vgl. hierüber in der Pariser Ausgabe von Holdens Divinae fidei

analysis von 1767 p. 378—404 sein Schreiben an den Pfarrer und Generalvicar Féret in Paris, sowie seinen Briefwechsel mit dem Haupte der Jansenisten Anton Arnauld aus dem Jahre 1656). Während einer langen Reihe von Jahren war Holden als Beichtvater an der Pfarre Saint-Nicolas-du-Chardonnet in Paris thätig und genoß als Gewissensrath in schwierigen Angelegenheiten großes Vertrauen. Ueberhaupt war er wegen seiner Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Bescheidenheit und Uneigennützigkeit sehr geachtet. Er starb in Paris im März 1662. Seine Hauptschrift ist: Divinae fidei analysis, seu De fidei christianae resolutione libri duo (Paris. 1652. 1685. 1767, ebd. englisch 1655; Köln 1655. 1782; aufgenommen in Bd. II der von dem Hermesianer Jos. Braun 1844 in Bonn herausgegebenen Bibliotheca regularum fidei; l. II auch abgedruckt in Migne, Theologiae cursus completus VI, Paris. 1841, 791—878; eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt der Schrift gibt Dupin in seiner Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 17e siècle, II, Paris 1719, 151—175). Von irenischen Bestrebungen geleitet, sucht Holden in der genannten Schrift, ähnlich wie wenige Jahre vor ihm der berühmte Veronius in seiner Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines (Paris 1646) und ein Jahrhundert nach ihm der Franciscaner Chrismann in seiner Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum (Aug. Vind. 1745), Wesen, Principien und Motive des Glaubens zu entwickeln, und namentlich das, „was zu glauben nothwendig ist", von dem zu scheiden, „was zu glauben nicht nothwendig ist". Die Schrift ist mit Gelehrsamkeit, Geist und Eleganz geschrieben, enthält aber, namentlich im ersten Buche, manche irrige und verfehlte Anschauungen und Ausführungen (vgl. die Ausstellungen zu derselben von d'Argentré am Schlusse der Ausgaben von 1767 und 1782; ferner von Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 2. Aufl., 66 ff. und namentlich auch 141; Scheeben, Dogmatik I, 194 f.; Hurter, Nomenclator I, 772 sq.). Kleinere sämmtlich in den Ausgaben der Divinae fidei analysis von 1767 und 1782 abgedruckte Schriften Holdens sind: Appendix de schismate; De natura foenoris epistola; Epistola de XXII propositionibus ex libris Thomae Angli ex Albiis (d. h. Thomas White's oder Blackloe's) excerptis et a facultate theologica Duacena damnatis; Epistola de quaestione in libello de medio animarum statu (eine Schrift Blackloe's) agitata. Ferner sind von ihm erschienen: De prohibitione Romana legendi librum D. Blackloe inscriptum tabulae suffragiales; Epistola in confutationem tractatuum de schismate doctoris Hammondi et episcopi Deriensis; Responsio ad quaesita D. Lancy de quibusdam fidei controversiis; Novum Testamentum brevibus annotationibus illustratum (2 voll., Paris. 1660). Auch schrieb er ein großes apologetisches Werk De veritate religionis christianae, das aber verloren gegangen, und von dem nur die Vorrede in Paris erschienen ist. [Hundhausen.]

Holland, s. Niederlande.

Hollen (Holem), Gottschalk, ein bedeutender Prediger aus dem Augustinerorden, wurde am Ende des 14. Jahrhunderts zu Corvey geboren. Er trat zu Herford in den Orden, erhielt seine wissenschaftliche Bildung zu Siena und Perugia, wirkte, nachdem er den Doctorgrad erlangt hatte, als Prediger zu Osnabrück und starb daselbst 1481. Sein Ordensgenosse J. Schipphower rühmt von ihm (Chronic. Oldenb. bei Meibom, Rer. germ. II, 185), daß er von Jugend auf der Tugend und den Wissenschaften ergeben gewesen sei und die herrlichsten Gaben in seiner Person vereinigt habe. Von seinen Werken erlangte die weiteste Verbreitung das Praeceptorium divinae legis, eine Erklärung der zehn Gebote und der Sünden dagegen. Hain verzeichnet (Repert. 8765 sq.) bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts sechs Druckausgaben desselben; auch 1503 und 1521 erschienen noch weitere Ausgaben. Von den Predigten De beata Virgine und Sermones dominicales super epistolas liegt eine Druckausgabe, Hagenau 1520, vor. Ungedruckt blieben De septem peccatis mortalibus, De novem peccatis alienis, De Sacramento Eucharistiae u. a. (Vgl. Ossinger, Bibl. August. 452; Höhn, Chronol. provinciae rheno-suev. 109; Lanteri, Saec. sex, II, 69 sq.; Kolde, Die deutsche Augustiner-Congr., Gotha 1879, 199 ff.; Janssen, Gesch. d. d. Volkes II, 34.) [Keller, O. S. Aug.]

Holste (Holstenius), Lucas, Convertit, Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek, wurde 1596 zu Hamburg geboren. Anfänglich studirte er zu Leyden Medicin, wandte sich aber dann den philologischen Studien zu, kam, als sein Versuch, in Hamburg eine Lehrstelle zu erhalten, vereitelt wurde, nach England und 1624 nach Frankreich. Zu Paris machte ihn der Parlamentspräsident Henri des Mesmes (Memmius) zu seinem Bibliothekar, welche Stelle er bis zum Jahre 1627 bekleidete; um diese Zeit trat er zur katholischen Religion über. Noch im nämlichen Jahre nahm ihn der Cardinal Barberini von Paris nach Rom und bestellte ihn zu seinem Secretär und Bibliothekar. Papst Urban VIII. ernannte ihn zum protonotarius apostolicus und Canonicus bei St. Peter, Papst Innocenz X. zum Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek und Alexander VII. zum auditor rotae; letzterer schickte ihn 1655 der Königin Christina von Schweden nach Innsbruck entgegen, woselbst sie, von Holstenius noch weiter unterrichtet, ihr öffentliches katholisches Glaubensbekenntniß ablegte. Er starb den 2. Februar 1661 in einem Alter von 65 Jahren. Holstenius war einer der angesehensten Philologen, Alterthumsforscher, Kritiker und Gelehrten seiner Zeit. Er hat eine große Menge von gelehrten Dissertationen, von Recensionen und Anmerkungen zu alten und neuen Schriftstellern und

von kleineren Schriften verschiedenen Inhaltes geschrieben, welche großentheils erst nach seinem Tode gedruckt wurden und zerstreut in den Schriften seiner literarischen Freunde herumliegen. Unter seinen zahlreichen Schriften und Abhandlungen über kirchliche Gegenstände sind bemerkenswerth: Codex regularum monasticarum et canonicarum, 3 voll., Rom. 1662, Paris. 1663, 6 voll., ed. Brockie, Aug. Vind. 1759; De Abassinorum communione sub unica specie und De sabbathio flumine, bei Leo Allatius, Symmicta; De forma et ministro sacramenti confirmationis apud Graecos, Romae 1668, und in Joh. Morini opusc. posth.; Emendationes in Eusebii librum contra Hieroclem; Collectio veterum ecclesiae monumentorum etc., Rom. 1662; Dissertatio adversus concilium Basileense, bei Labbé, Concil. XIII; Dissertationes de concilio Nicaeno, de Synesio etc., in H. Valois' Kirchengeschichte des Theodoret; Notae ad Caroli a S. Paulo geographiam sacram, Rom. 1666; Theodori Expositio in symbolum Nicaenum, Romae 1669 u. s. w. Die Streitschriften zwischen Pallavicini, dem Verfasser der Geschichte des Concils von Trient, und Holstenius über die zur Zeit des Papstes Alexander VII. entstandene Frage: se al Romano Pontefice più convenga di abitare a S. Pietro che in qualsivoglia altro luogo della città, hat Fr. Ant. Zaccaria 1776 zu Rom edirt. Ein anschauliches Bild der umfassenden Gelehrsamkeit und unermüdlichen Thätigkeit Holste's geben seine zahlreichen Briefe (L. Holstenii Epistolae ad diversos, ed. J. Fr. Boissonade, Par. 1817). (Vgl. [N. Wilkens,] Leben des gelehrten L. Holstenii, Hamburg 1723; Räß, Convertiten V, 186 ff.) [Schrödl.]

Holzhauser, Bartholomäus, Stifter einer Congregation von Weltgeistlichen und berühmter Ausleger der Apocalypse, wurde als der Sohn eines armen Schuhmachers um den 24. August 1613 in dem sechs Stunden von Augsburg und eine Stunde von Wertingen entfernten Dorfe Laugna, und nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, in „Longnau" oder, wie auch mitunter sich findet, in Langenau bei Ulm, geboren. Von Jugend auf zeigte er einen sehr frommen und ernsten, Gott und dem Göttlichen zugewandten Sinn. Schon als Kind, namentlich aber während seiner Universitätsjahre und seines Priesterlebens hatte er öfter geheimnißvolle Gesichte. Unter vielen Entbehrungen und mannigfachen Heimsuchungen und Prüfungen machte er seine Studien. In Augsburg, wo er eine Freischule für arme Studenten besuchte, erwarb er sich durch Singen und Betteln vor den Thüren seinen täglichen Lebensunterhalt. Von einer zu jener Zeit in Augsburg ausbrechenden Epidemie ergriffen und dem Tode nahe gebracht, kehrte er nach seiner Genesung in das elterliche Haus zurück und half hier seinem Vater ein halbes Jahr lang beim Schuhmacherhandwerk. Dann fand er Aufnahme in ein für arme Chorknaben gestiftetes und von Vätern der Gesellschaft Jesu geleitetes Seminar in der herzoglichen Residenz Neuburg an der Donau und absolvirte hier während vier bis fünf Jahren seine in Augsburg begonnenen Gymnasialstudien. Von 1633 bis 1640 studirte er an der Universität Ingolstadt unter Leitung der Jesuiten Leodegar Hertenstein, Georg Lyprand, Petrus Braier und Simon Felix Philosophie und Theologie. Während der ersten Zeit seines Ingolstädter Aufenthaltes bettelte er sein Brod; später erhielt er seine Kost im Jesuitencolleg und wurde auch von einem reichen Studenten mit Namen Donabaur, der sich ganz seiner Leitung anvertraute und nachmals in den Franciscanerorden eintrat, unterstützt. Am 9. Juli 1636 wurde er Doctor der Philosophie, am 11. Mai 1639 Baccalaureus der Theologie. Auf Pfingsten den 12. Juni 1639 feierte er seine erste heilige Messe in der Kirche Maria de Victoria, in der er als Student täglich gebetet und öfter geheimnißvolle Visionen gehabt. Am 19. Juni 1640 wurde er zum Licentiaten der Theologie promovirt. Der dreißigjährige Krieg, der zu jener Zeit schon über 20 Jahre wüthete, hatte auf die kirchlichen Zustände und Verhältnisse und auf das religiöse und sittliche Leben des Volkes und des Clerus in Deutschland einen sehr nachtheiligen Einfluß geübt. Schon während der ersten Jahre seines Ingolstädter Aufenthaltes hatte Holzhauser den vielfachen Verfall des priesterlichen Lebens tief und schmerzlich empfunden, und damals schon hatte er den Plan gefaßt, zur Erneuerung und Pflege des priesterlichen Lebens im Weltclerus das Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen zu gründen. Nachdem er Priester geworden und seine Studien in Ingolstadt vollendet hatte, suchte er mit aller Energie diesen Plan zur Ausführung zu bringen. Da die Diöcese Eichstätt wegen der herrschenden Kriegsunruhen vorerst zur Ausführung desselben ungeeignet schien, so wandte er sich im Sommer des Jahres 1640 nach dem Erzbisthum Salzburg und fand dort namentlich bei dem Bischofe von Chiemsee, Johann Christoph von Lichtenstein, einem der Suffragane des Erzbischofs von Salzburg und Vorsitzenden des erzbischöflichen Rathes, eine sehr wohlwollende und verständnißvolle Aufnahme. Am 1. August 1640 erhielt er ein Canonicat an der Collegiatkirche in Tittmoning und wurde zugleich mit der Verwaltung der dortigen Pfarrei beauftragt.

Hier legte er im Verein mit mehreren Geistlichen aus der Diöcese Eichstätt, die er schon früher für seinen Plan gewonnen und die nun zu ihm nach Tittmoning kamen, den Grund zu seinem Institute. Holzhausers erste Genossen waren Georg Gindel und Michael Rottmayer, beide vorher Pfarrer, der erste in Mailing, der andere in Lenting, und Georg Kettner, vorher Beneficiat bei St. Moritz und Maria de Victoria in Ingolstadt. Ihnen schlossen sich in der Folge noch weitere Geistliche aus den Diöcesen Salzburg, Chiemsee, Freising, Eichstätt und anderen

Diöcesen an. Nach einer nur anderthalbjährigen, sehr segensreichen Wirksamkeit in Tittmoning wurde Holzhauser am 2. Februar 1642 Pfarrer und Decan zu St. Johann im Leoggenthal (jetzt Leukenthal) in Tirol; zugleich ernannte ihn der Bischof von Chiemsee, zu dessen Bisthum die Pfarrei gehörte und der nach altem Herkommen in der Stadt Salzburg wohnte, seine bischöfliche Kirche für den in Tirol gelegenen District seiner Diöcese aber in St. Johann hatte, zu seinem vicarius foraneus für diesen District. Im J. 1643 gründete Holzhauser mit einer kleinen Zahl von Alumnen ein Seminar in Salzburg, dessen Leitung Rottmayer übernahm. Nach dem am 1. December 1643 erfolgten Tode des großen Gönners des Institutes, des Bischofes von Chiemsee, hatte die kleine Genossenschaft Holzhausers von höheren und niederen Geistlichen vielfache Angriffe und Anfeindungen zu erdulden. Um die Mitglieder des Institutes diesen Anfeindungen gegenüber zu trösten und zu stärken, richtete Holzhauser im J. 1644 an sie ein nachmals unter dem Titel „Epistola fundamentalis" gedrucktes, sehr schönes Trost- und Mahnschreiben. Am 13. October 1644 erließ der Bischof von Chur, Johann VI. Flugi-Aspermont, zu welchem Holzhauser gereist war, ein Rundschreiben an seinen Clerus, in welchem er demselben, jedoch ohne Erfolg, den Beitritt zu dem Institute Holzhausers empfahl. Im J. 1646 überreichte Holzhauser in Linz dem Kaiser Ferdinand III. und in München dem Kurfürsten Maximilian von Bayern eine Schrift mit zehn zum Theil auf die religiösen und politischen Zustände der damaligen Zeit bezüglichen Visionen, die er zu verschiedenen Zeiten gehabt. Gegen Ende März 1647 begab sich, mit einer Bittschrift Holzhausers und einem Empfehlungsschreiben des Kurfürsten versehen, eines der edelsten und hervorragendsten Mitglieder des Institutes, Dr. Johann Ulrich Rieger, apostolischer Notar und früher Pfarrer in Jestetten in der Diöcese Konstanz, nach Rom und erlangte von Papst Innocenz X. zwar keine eigentliche canonische Bestätigung, wohl aber eine sehr ermunternde Gutheißung der Constitutionen und Bestrebungen des Institutes. Im J. 1649 verlegte Holzhauser sein Seminar von Salzburg nach Ingolstadt, und hier fand es edle Gönner, aber auch erbitterte Gegner. Ein im Herbste 1650 von dem Bischof von Regensburg, Franz Wilhelm von Wartemberg, errichtetes und der Leitung von Priestern des Institutes übergebenes Seminar in Regensburg vermochte sich während einer längern Abwesenheit des Bischofs von der Diöcese gewissen Eingriffen gegenüber nicht zu halten und ging bald wieder ein. Im J. 1653 veröffentlichte Dr. Rieger unter dem Titel Vita Clericorum Saecularium in communi viventium eine mit einem empfehlenden Schreiben des Bischofes von Regensburg versehene vortreffliche Schrift über das Institut; der apostolische Nuntius in Köln, Joseph Maria Sanfelice, nennt in einem Briefe vom 30. April 1654 an den nachmaligen Weihbischof in Erfurt, Berthold Nihusius, die Schrift medulla sacrorum canonum. Im J. 1654 und den nächstfolgenden Jahren siedelte auf die dringenden Bitten des Erzbischofs von Mainz und Bischofs von Würzburg, Johann Philipp von Schönborn, eine Anzahl von Priestern und Alumnen des Institutes, und unter ihnen Holzhauser selbst, nach den Diöcesen Würzburg und Mainz über. Der Erzbischof hatte bei einem Besuche des Bades Gastein und des Reichstages von Regensburg (1652—1653) in Tittmoning das Institut Holzhausers und in Regensburg Holzhauser selbst kennen gelernt und sich in hohem Grade für ihn und sein Institut begeistert. Im Januar 1654 übernahm Dr. Rieger (gest. 1659 als Pfarrer in Heppenheim in der Erzdiöcese Mainz) nebst zwei anderen Priestern des Instituts die Leitung des Seminars zum hl. Kilian in Würzburg. Im Frühling 1655 kam Holzhauser von St. Johann in Tirol, wo er noch vorher eine schwere Krankheit durchgemacht hatte, nach Mainz; am 7. April 1655 wurde er als Pfarrer in Bingen am Rhein installirt und um den 26. Mai 1657 zum Decan des Algesheimer Landcapitels ernannt. Wie während seiner 13jährigen Wirksamkeit in St. Johann in Tirol, so wirkte er auch in Bingen mit großem Eifer in der Seelsorge, und wie dort, so war er auch hier für die Befestigung und Ausbreitung seines Instituts unermüdet thätig. Am 10. Juli 1655 richtete der bereits erwähnte apostolische Nuntius in Köln ein Schreiben an ihn, in welchem er das von ihm gegründete Institut als pretiosa primitivae ecclesiasticae disciplinae margarita bezeichnete und dasselbe nach Kräften zu fördern versprach. Der Erzbischof Johann Philipp trug für Holzhauser eine große Verehrung und stand mit ihm in regem Verkehr. Als gegen Ende des Jahres 1655 der Erzbischof dem zu jener Zeit aus England flüchtigen König Karl II. von Mainz aus das Geleite nach Geisenheim im Rheingau gab, erzählte er dem König, mit Bezugnahme auf eine Vision Holzhausers aus dem Jahre 1635, daß in dem benachbarten Bingen ein Pfarrer wohne, der merkwürdige Dinge über England prophezeit habe. Der König wünschte, den Mann kennen zu lernen, und Holzhauser langte nach einer sehr stürmischen und gefahrvollen Ueberfahrt über den Rhein gegen Mitternacht in Geisenheim an und hatte dort eine längere Unterredung mit dem König. Beim Abschied empfahl er dem König in flehenden Bitten, er möge, wenn er den Thron von England bestiegen haben würde, die Katholiken und die katholischen Priester in England vor Verfolgungen schützen. Seit jener Unterredung trug sich Holzhauser vielfach mit dem Gedanken, mit einigen seiner Priester nach England zu gehen und dort für die Ausbreitung des katholischen Glaubens zu arbeiten, und nur mit Mühe konnte er von der Ausführung dieses Gedankens zurückgehalten werden. Am 13. März 1658 verlor Holzhauser durch den Tod seinen

Bruder Melchior, der mit ihm in Bingen zusammenlebte und Pfarrer der benachbarten Gemeinde Büdesheim war. Nicht lange nachher folgte er ihm im Tode. Von einem heftigen Fieber befallen, das ihn drei Wochen lang auf das Krankenlager hinstreckte, starb er, erst 45 Jahre alt, am 20. Mai 1658. Seine Leiche fand in der Pfarrkirche zu Bingen ihre Ruhestätte. Der Weihbischof von Mainz und ehemalige Kaplan Holzhausers in Bingen, Matthias Starck, der ihm die letzte Oelung gespendet und ihm die Augen geschlossen, bezeichnet ihn in einer nach Rom gesandten Relation vom 26. August 1703 als vir exemplarissimus, spiritus ecclesiastici et animarum zeli plenus, omnium virtutum choro ornatus, praesertim vero simplici humilitate et humili simplicitate excellens. Am 20. Mai 1858 wurde in Bingen unter Theilnahme des Bischofes von Ketteler und des bischöflichen Seminars von Mainz der 200jährige Todestag Holzhausers mit großer Feierlichkeit begangen. Im J. 1880 wurde ihm in der Pfarrkirche zu Bingen ein neues Grabdenkmal errichtet.

Von Holzhauser sind nach seinem Tode folgende Schriften im Drucke erschienen: 1. Constitutiones et Exercitia spiritualia Clericorum saecularium in communi viventium (Köln 1662, Würzburg 1669, Rom 1680. 1684, Lüttich, Beauvais, Dilingen, Ingolstadt, Prag 1680 ff., Mainz 1716. 1762, u. ö.). Das Buch war im 17. und 18. Jahrhundert in vielen geistlichen Seminarien in Gebrauch und hat großen Segen gestiftet. Eine neue Ausgabe desselben und zwar nach der vollständigen römischen Edition von 1684 veranstaltete Gaduel unter dem Titel: Venerabilis servi Dei Bartholomaei Holzhauser Opuscula ecclesiastica (Orleans und Paris 1861). Diese Opuscula umfassen: a. Constitutiones clericorum saecularium in communi viventium et juventutis in seminariis eorundem clericorum educandae, ab Innocentio XI. approbatae die 7. Junii 1680. b. Die in fast allen Ausgaben fehlenden Constitutiones pro spirituali temporalique directione instituti clericorum saecularium in communi viventium, ab Innocentio XI. approbatae die 17. Augusti 1684. c. Stationes quotidianorum exercitiorum spiritualium. d. De diversis orandi modis et de modo meditandi. e. Manipulus piarum precum. f. Die 1682 in Rom zuerst gedruckten und in den meisten Ausgaben fehlenden Instructiones de via perfectionis et principiis practicis pro statu clericali et pastorali. g. Instructiones concionatoribus catholicis valde utiles. 2. Epistola fundamentalis ... quam ... scripsit anno 1644 (Mainz, o. J.). 3. De humilitate (Mainz 1663. 1736; deutsch von Mich. Sintzel, Augsburg 1848). 4. Tractatus de discretione spirituum (Mainz 1737; deutsch Frankfurt 1832). Die Schrift enthält das zweite Kapitel der oben genannten Instructiones de via perfectionis nebst einer Anzahl von Holzhauser herrührenden Betrachtungspunkte und Betrachtungen. 5. Documenta pro iis qui conversioni haereticorum et infidelium se impendunt (Mainz, o. J.). Das Büchlein bietet einen Abdruck des 20. Kapitels der 1723 in Ingolstadt erschienenen lateinischen Biographie Holzhausers und eine Betrachtung Holzhausers über die letzten Dinge. 6. Visiones (Bamberg 1797 u. ö., deutsch 1799 u. ö.). Die Schrift umfaßt die zehn Visionen, welche Holzhauser im J. 1646 Kaiser Ferdinand III. und dem Kurfürsten Maximilian von Bayern überreichte, sowie eine Erklärung zu einzelnen der Visionen, die er dem Beichtvater Maximilians, dem Jesuitenpater Vairvaux, übersandte. Die Visionen tragen folgende Aufschriften: De septem animalibus; De una monarchia et duabus sedibus; De sancto Michaele archangelo et sedibus; De ecclesia sponsa Dei; De propria persona Jesu; De egressione Danubii; De verme grandi; De conversione Germaniae; Exprobratio vitiorum, exprobratio impoenitentiae, quomodo revertatur?; De duabus personis. Der protestantische, im J. 1855 convertirte Regierungsrath Wilhelm Volk in Erfurt (gest. 1869) veröffentlichte im J. 1849 unter seinem Schriftstellernamen Ludwig Clarus eine deutsche Uebersetzung dieser Visionen nebst einem längern Commentar, in welchem er dieselben zu deuten und ihre theilweise Erfüllung nachzuweisen versucht hat (I, 133—294). 7. Interpretatio Apocalypsis usque ad cap. 15, v. 5 (in vielen Handschriften vorhanden; zuerst gedruckt zu Bamberg 1784, ebenda 1799, Wien 1850; deutsch: Augsburg 1813; von Buchfelner, München 1827, 2. Aufl. Regensburg 1870; von Clarus, Regensburg 1849, II, 1—347, nebst einleitenden Bemerkungen I, 295—353; französisch nebst einer Vollendung des Commentars von Wuilleret, 2 Bde., Paris 1856; eine nur handschriftlich vorhandene lateinisch geschriebene Vollendung des Commentares von Dr. Jacob Adami, Pfarrer und Decan in Bingen und Mitglied des Holzhauser'schen Institutes, gest. 1764, befindet sich in der Mainzer Seminarsbibliothek). Holzhauser verfaßte den Commentar unter vielem Fasten und Beten, und während schwerer Kummer ihn drückte, zu St. Johann in Tirol; eine Angabe, wonach er noch im J. 1657, zur Zeit seines Aufenthaltes in Bingen, an demselben gearbeitet hätte, ist unrichtig. Die Apocalypse ist ihm eine Weissagung der gesammten Geschichte der Kirche und vieler einzelnen Ereignisse in derselben. In den in Kap. 1—3 vorgeführten sieben Kirchen Kleinasiens erblickt er prophetische Typen von sieben aufeinanderfolgenden Zuständen oder Zeitaltern der Kirche; in Kap. 4—11 findet er eine eingehendere Darstellung des geheimnißvollen Wesens der Kirche, sowie ihrer Geschichte, ihrer Kämpfe und Siege, ihrer Trübsale und Tröstungen; von Kap. 12 an sieht er eine Anzahl specieller Weissagungen, die sich auf das Reich Mohammeds und des Antichristen, sowie auf die letzten Plagen und den end-

lichen Triumph der Kirche und andere noch der Zukunft der Kirche angehörige Dinge beziehen. Die sieben Zustände oder Zeitalter der Kirche, welche Holzhauser unterscheidet, sind: der status seminativus, die Zeit Christi und der Apostel; der status irrigativus, das Zeitalter der Martyrer; der status illuminativus, das Zeitalter der großen Lehrer der Kirche, von Papst Sylvester I. und Constantin d. Gr. bis auf Papst Leo III. und Karl d. Gr.; der status pacificus, das Zeitalter des Friedens, von Leo III. und Karl d. Gr. bis auf Leo X. und Karl V.; der status afflictionis und purgativus, das Zeitalter der Trübsal und der Reinigung, von Leo X. und Karl V. usque ad Pontificem Sanctum et Monarcham illum fortem, qui venturus est nostro saeculo ... (qui restituent universa); der status consolationis, das Zeitalter der Tröstung, von jenem Pontifex Sanctus und jenem Monarcha fortis bis zur Geburt des Antichristen; der status desolationis, das Zeitalter der Trostlosigkeit, von der Geburt des Antichristen bis zum Ende der Welt. Obgleich Holzhausers Interpretationssystem der Apocalypse nicht wohl haltbar und auch seine Einzeldeutungen vielfach verfehlt sind, so ist doch sein Commentar ein geistvolles, lehrreiches und erbauliches Buch. Die Historisch-politischen Blätter (Jahrg. 1848, II, 178) bemerken, daß man in dem Commentare „in der schmucklosesten, einfachsten Sprache einer Fülle der tiefsten Gedanken, einer überraschenden, überaus sinnvollen Construction der Geschichte, namentlich aber einer Auffassung des Mittelalters begegnet, die hoch über jener Zeit steht", in der Holzhauser schrieb. Sie fügen bei: „Vieles von dem, was Holzhauser schreibt, würde, wenn es heute und in moderner Form veröffentlicht würde, seinem Verfasser den wohlverdienten Rang unter den ersten literarischen Erscheinungen der Zeit bei Katholiken und denkenden Protestanten sichern." Auch Haneberg (Geschichte der Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, 758) und Hurter (Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, Oenip. 1871 sqq., I, 795) spenden dem Commentare großes Lob.

Das von Holzhauser gegründete Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen (Institutum clericorum saecularium in communi viventium) will es den Geistlichen erleichtern, sich vor den Gefahren der Welt zu schützen und ein wahrhaft priesterliches Leben zu führen, und hat nach der Idee seines Stifters die Bestimmung, den gesammten Weltclerus zu umfassen. Vorbild des Institutes ist die canonica vita, wie sie in der alten und mittelalterlichen Kirche vielfach bestanden hat. Die Mitglieder des Institutes sollen, wenn immer möglich, zu zweien, dreien oder mehreren in einem Hause zusammenwohnen und eine gemeinsame Tagesordnung befolgen; doch sollen sie nicht über eine Stunde von dem Orte entfernt, den sie zu pastoriren haben, ihren Wohnsitz nehmen. Weibliche Personen sollen aus den geistlichen Häusern möglichst ausgeschlossen sein, und statt ihrer sollen eigens herangebildete und dem Dienste des Institutes auf Lebenszeit sich widmende männliche Dienstboten die häuslichen Geschäfte besorgen. Das Eigenthumsrecht und die freie Verfügung über ihr Privatvermögen und dessen Einkünfte dürfen die Mitglieder des Instituts behalten; nur sind sie verpflichtet, den Vorgesetzten, so oft diese es verlangen, Rechenschaft von dem Gebrauche abzulegen, den sie von ihrem Eigenthume machen. Bezüglich aller kirchlichen Einkünfte und Emolumente hingegen besteht zwischen den Mitgliedern des Institutes Gütergemeinschaft. Die gemeinschaftlichen Einkünfte sollen verwendet werden für den standesgemäßen Unterhalt der Mitglieder, für die in jeder Pfarrei erforderlichen Almosen, für die Unterhaltung der Seminarien und Emeritenhäuser des Institutes, für die Unterstützung bedürftiger Eltern und Geschwister von Mitgliedern des Institutes und für sonstige gute und fromme Werke. Jedoch sollen die Einkünfte aus einer Diöcese nicht für eine andere verwendet werden außer in Fällen dringender Noth und mit ausdrücklicher Einwilligung des Bischofes. Die Mitglieder legen keine Gelübde ab, verpflichten sich aber durch einen Eid, in dem Institute zu verbleiben. Was die hierarchische Gliederung des Institutes betrifft, so werden unterschieden: Vorsteher der einzelnen geistlichen Häuser, Decanatsvorsteher, Diöcesanvorsteher, Erzdiöcesanvorsteher und ein Generalvorsteher (praeses supremus vel generalis seu universalis). Die Auctorität dieser Vorsteher erstreckt sich nur auf das priesterliche und innere Leben der Mitglieder, die Beobachtung der Vorschriften des Institutes und die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens; in Allem, was die kirchlichen Functionen und die Diöcesandisciplin betrifft, sind die Mitglieder der Auctorität und Jurisdiction der Bischöfe unterworfen. Eifriges Streben nach priesterlicher Vollkommenheit, eifriges Studium und eifrige Verwaltung der Seelsorge, bestimmte Gebete und Meßapplicationen, öftere Conferenzen und jährliche Exercitien werden den Mitgliedern zur Pflicht gemacht. Als eine der wichtigsten Aufgaben des Institutes wird die Errichtung und Leitung von Knaben- und Priesterseminarien bezeichnet, und hierüber werden in den Constitutionen sehr eingehende und umfassende Vorschriften gegeben. Auch dem Volksunterricht und der Errichtung und Leitung von Lateinschulen sollen die Mitglieder des Institutes ihre ganz besondere Fürsorge zuwenden. In jeder Erzdiöcese oder auch in jeder größern Diöcese soll ein wohleingerichtetes, von Priestern des Institutes geleitetes Emeritenhaus unterhalten werden. Nach dem Vornamen ihres Stifters wurden die Mitglieder des Institutes gewöhnlich „Bartholomiten" oder „Bartholomäer" genannt; auch nannte man sie wegen ihrer communis vita mitunter „Communisten".

Beim Tode Holzhausers hatte das Institut Eingang gefunden in die Bisthümer Salzburg,

Chiemsee, Freising, Eichstätt, Würzburg und Mainz; die Zahl der Mitglieder war nirgends eine große. Im J. 1663 fand es auch Eingang in die Diöcese Augsburg, 1666 in die Diöcese Passau und in der Folge auch in die Diöcesen Regensburg, Worms, Speier, Prag u. a. Im J. 1662 wurde das neuerrichtete Seminar in Mainz und im J. 1665 das neuerrichtete Seminar in Dilingen der Leitung von Priestern des Institutes anvertraut. Das Mainzer Seminar stand über ein Jahrhundert unter solcher Leitung. In Salzburg, wo Holzhauser sein erstes, im J. 1649 nach Ingolstadt verlegtes Seminar gegründet hatte, wurde 1686 wieder ein Seminar des Institutes eröffnet, das sich bis zum Jahre 1783 erhielt. Im J. 1771 zählte man 63 in verschiedenen Diöcesen im Dienste stehende Priester, welche ehemals Zöglinge des Salzburger Bartholomitenseminares waren. In den Seminarien von Breslau und Prag bekleideten theils im 17., theils im 18. Jahrhundert zeitweilig Priester des Institutes das Amt eines Regens oder Subregens. Im J. 1674 fand das Institut Aufnahme in das Erzbisthum Gran in Ungarn; auch empfahl der dortige Erzbischof Georg Szelepcsényi im J. 1676 dasselbe seinen Suffraganbischöfen. An den Höfen von Wien und München war man dem Institute sehr gewogen. Auf Ansinnen des Kaisers Leopold I. und Maximilian Philipps von Bayern bestätigte Innocenz XI. am 7. Juni 1680 die einfachen und am 17. August 1684 die erweiterten Constitutionen desselben. Auch wies der Papst demselben in Rom ein Haus an; in diesem ließ sich der damalige Procurator des Institutes am römischen Hofe und nachmalige Generalvorsteher Dr. Johann Appelius nebst sechs Priestern nieder. Diese römische Niederlassung ging indeß zu Anfang des 18. Jahrhunderts wieder ein. Gleichzeitig mit der Approbation des Institutes im J. 1680 richtete Innocenz XI. Breven an den Kaiser und an Maximilian Philipp von Bayern, sowie an die Erzbischöfe von Mainz, Salzburg und Gran und an den Bischof von Wien, in welchen er dieselben, sowie auch die Suffraganbischöfe der Mainzer, Salzburger und Graner Kirchenprovinz auffordert, das Institut in ihren Schutz zu nehmen und die Ausbreitung desselben nach Kräften zu fördern. Weitere Breven Innocenz' XI. zu Gunsten desselben erfolgten am 9. Februar und 11. April 1685. Allein bei dem Clerus fand das Institut nicht den rechten Anklang. Ueberdieß waren die furchtbaren Kriegswirren jener Zeit der Entwicklung und Ausbreitung desselben, namentlich in Ungarn und Oesterreich, äußerst ungünstig. Auch waren manche Bischöfe dem Institute nicht geneigt. Sie fürchteten, daß die Mitglieder durch die Vorsteher desselben ihrer bischöflichen Auctorität und Leitung mehr oder minder entfremdet und entzogen würden, und daß das ganze Institut sich zu einem der bischöflichen Jurisdiction entrückten und reichliche Einkünfte aus den einzelnen Diöcesen an sich ziehenden Orden ausgestalten würde. Nicht minder besorgten sie, daß unter dem Clerus ihrer Diöcesen zwischen den Priestern, die dem Institute angehörten, und denen, die außerhalb desselben ständen, Streitigkeiten und Spaltungen entstehen würden. Auch befürchteten sie, daß die eifrige Protection, welche weltliche Fürsten dem Institute angedeihen ließen, mannigfache Einmischungen der weltlichen Gewalt zu Gunsten desselben in ihre bischöfliche Verwaltung herbeiführen würde. Ein entschiedener Gegner des Institutes war, wie zu Lebzeiten Holzhausers schon, so auch in späterer Zeit, der sonst so verdienstvolle Bischof von Eichstätt Marquard II., Schenk von Castell (1636—1685). Der Bischof von Würzburg Peter Philipp von Dernbach aber hatte bereits am 30. October 1679, zum Theil auch aus persönlicher Verstimmung gegen einzelne Vorsteher des Institutes, dasselbe in seiner Diöcese aufgehoben. Auch legte er im Sommer 1680 den seitherigen Mitgliedern unter Androhung des Verlustes ihrer Stellen und auch den Alumnen des Seminars einen besondern Obedienzeid auf. Der Diöcesanpräses und nachmalige Generalpräses des Institutes Dr. Stephan Hofer, sowie der Dompfarrer und zwei Kapläne von Würzburg lehnten den Eid ab. In dem Seminare fand am 12. Juli 1680 während der heiligen Messe die feierliche Eidesabnahme statt. Der Regens Joh. Georg Herlet und 15 Alumnen leisteten den Eid, der Subregens Dr. Philipp Braun und 8 Alumnen verweigerten ihn und verließen das Seminar. Von den ausgetretenen Alumnen wanderten mehrere nach Polen aus; drei derselben bekleideten in der Folge Regentenstellen an Seminarien, einer starb als Missionar in Goldingen in Kurland. Nach dem Tode Peter Philipps von Dernbach (gest. 22. April 1683) führte sein Nachfolger Konrad Wilhelm von Werdenau durch Decret vom 22. Februar 1684 das Institut unter gewissen Beschränkungen und Modificationen in der Diöcese wieder ein; allein es gewann hier keine Bedeutung mehr. Trotz der Bemühungen des Papstes und des Kaisers fand es in Oesterreich, Ungarn und Böhmen, sowie in Bayern und anderen deutschen Territorien theils keine, theils nur eine geringe Verbreitung. Nur in der Erzdiöcese Mainz konnte es, namentlich im Verlaufe des 18. Jahrhunderts, wo es übrigens bereits eine sehr modificirte Gestalt angenommen hatte, sich ausbreiten. In Frankreich ließ im J. 1680 der Cardinal Toussaint de Forbin-Janson, Bischof von Beauvais, die Constitutionen des Institutes drucken, um sie allen französischen Bischöfen zuzusenden; von Rom aus richtete im J. 1684 der Cardinal Norfolk an die katholischen Geistlichen Englands und Schottlands, und der Cardinal Altieri an die Bischöfe und den Clerus Irlands Hirtenschreiben, in welchen sie ihnen die Einführung des Institutes empfahlen. Allein weder unter dem französischen noch unter dem englischen und irischen Clerus fand es Eingang. Im

J. 1682 übernahmen Priester des Institutes die Leitung eines Seminars in Gerona in Spanien. Im J. 1683 fand es Eingang in Polen, und der polnische Reichstag von 1685 nahm dasselbe unter seinen besondern Schutz. In Polen erhielt es sich nahezu ein Jahrhundert lang und zählte dort namentlich Mitglieder in den Diöcesen Posen, Luck, Krakau, Lemberg, Kamieniec, Wilna u. a. Eine sehr segensreiche Thätigkeit entfalteten Priester des Institutes in der Leitung der Seminarien von Warschau, Janowice, Kielce, Wilna u. a. Noch um das Jahr 1770 wurden in Polen drei blühende Seminarien von Bartholomiten geleitet. Auch nach der Insel Sicilien, namentlich der Diöcese Palermo, verbreitete sich um das Jahr 1680 das Institut und erhielt sich dort, bei einer kleinen Mitgliederzahl, bis um das Jahr 1772. Die in den erweiterten Constitutionen von 1684 vorgezeichnete großartige Organisation ist nie zur Durchführung gekommen, und auch die einfachen Constitutionen von 1680 haben im Leben sehr wesentliche Modificationen erfahren. Schon im 17. Jahrhundert waren die Mitglieder in Folge der ungenügenden Entwicklung und unvollständig gebliebenen Einrichtung des Institutes vielfach nicht in der Lage, die Grundgesetze desselben bezüglich der Gütergemeinschaft, des gemeinsamen Lebens, des Ausschlusses von Frauenspersonen aus den geistlichen Häusern und der regelmäßigen Leitung durch einen geistlichen Obern zu beobachten. Im 18. Jahrhundert aber erscheint das Institut vorwiegend nur noch als ein geistliches Pactum, dessen Mitglieder durch die Verpflichtung zu einem priesterlichen Leben und Wirken im Geiste Holzhausers und zu bestimmten Gebeten und Meßapplicationen, sowie durch eine gleichförmige geistliche Tracht und die materielle Unterstützung einzelner Seminarien und Emeritenhäuser mit einander verbunden waren. Im Uebrigen herrschte in dem Institute bis zur Zeit seiner Auflösung ein guter Geist, und wie im 17., so gehörten auch im 18. Jahrhundert sehr viele fromme, wohlunterrichtete und seeleneifrige Priester demselben an. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Mitglieder wirkte als Pfarrer und Kapläne in der Seelsorge; manche haben sich als Leiter von Seminarien um den Clerus und das Volk ganzer Diöcesen verdient gemacht; einzelne waren als Lehrer an Universitäten und als Schriftsteller thätig; mehrere bekleideten höhere kirchliche Aemter. Aus der kleinen Schaar von Priestern und Alumnen, welche im J. 1654 und in den nächstfolgenden Jahren mit Holzhauser nach den Diöcesen Würzburg und Mainz übersiedelten, sind vier zu hohen Würden emporgestiegen, nämlich: Andreas Birnbeck (gest. 1679 als Kanzler der Universität Mainz), Johann Kaspar Khüner (gest. 1685 als Weihbischof von Freising), Stephan Weinberger (gest. 1703 als Weihbischof von Würzburg) und Matthias Stark (gest. 1708 zu Frankfurt als emeritirter Weihbischof von Mainz). Auch die Mainzer Weihbischöfe Kaspar Adolf Schnernauer (gest. 1733), Christoph Nebel (gest. 1769), Ludwig Philipp Behlen (gest. 1777), sowie der Weihbischof von Worms Johann Anton Wallreuther (gest. 1734) gehörten dem Institute an. Was die Zahl seiner Mitglieder während seines anderthalbhundertjährigen Bestandes betrifft, so verzeichnet ein im Mainzer Domarchiv vorhandenes, allerdings nicht ganz vollständiges Nekrologium des Institutes von 1658—1790 deren 1595. Von diesen 1595 Mitgliedern kommen bei ihrer Vertheilung auf die betreffenden Diöcesen auf Mainz 902, Freising 92, Augsburg 86, Worms 63, Regensburg 44, Salzburg 38, Würzburg 35, Speier 35, auf verschiedene andere deutsche, österreichische und ungarische Bisthümer, namentlich Passau, Eichstätt, Trier und Lüttich, zusammen 62, auf Prag und einzelne andere Bisthümer Böhmens und Mährens 40, auf polnische Diöcesen 168, auf Palermo und einzelne andere italienische Diöcesen 30. Generalvorsteher des Institutes waren der Reihe nach: Bartholomäus Holzhauser (gest. 1658 in Bingen), Georg Gindel (gest. 1666 in Mainz), Michael Rottmayer (gest. 1681 in Linz in Oesterreich), Dr. Stephan Hofer (gest. 1693 in Würzburg), Dr. Johann Appelius (gest. 1700 in Rom), Sebastian Wittmann (gest. 1725 in Polen), Anton Kippelius (gest. 1730 in Erding in der Diöcese Freising), Matthäus Kerschel (gest. 1742 in Kösching in der Diöcese Regensburg), Lambert Gastel (gest. 1767 in Rom, wo er in Angelegenheiten des Institutes anwesend war), Dr. Johann Christoph Hunold (gest. 1770 in Mainz als freiresignirter Generalvorsteher des Institutes). In den letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts erlosch das Institut in allen Diöcesen, in die es Eingang gefunden; als der letzte Rest desselben erscheint das von Holzhauser im J. 1649 in Ingolstadt gegründete Seminar, das sogen. „Bartholomäum", das, in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts von den schlimmen Einflüssen der Ingolstädter Illuminaten vorübergehend berührt, in Folge der im J. 1800 erfolgten Verlegung der Universität Ingolstadt nach Landshut gleichfalls nach Landshut verlegt und dort im J. 1804 von der bayrischen Regierung aufgehoben wurde.

In neuerer Zeit hat unter Anderen namentlich Gaduel, ehemals Generalvicar des Bischofs Dupanloup von Orleans, der Wiederherstellung des Holzhauser'schen Institutes oder der Errichtung ähnlicher Genossenschaften sehr das Wort geredet. Pius IX. hat sich in einem Breve an Gaduel vom 17. März 1866 (s. dasselbe bei Dupanloup 37 ff., auch im Katholik, Jahrg. 1866, I, 526 f. u. a. a. St.) ganz im Geiste seiner Vorgänger Innocenz X. und Innocenz XI. und mit ausdrücklicher Berufung auf sie über das Institut Holzhausers ausgesprochen und dem Wunsche Ausdruck verliehen, daß auch in der Gegenwart nach dem Vorbilde desselben eingerichtete und vom Geiste Holzhausers erfüllte Priester-

genossenschaften sich bilden und verbreiten möchten. Im Anschluß an dieses Breve Pius' IX. haben manche Bischöfe in Schreiben an ihren Clerus die Bildung solcher Genossenschaften empfohlen; so Bischof von Ketteler von Mainz am 24. August 1867, Bischof Dupanloup von Orleans am 19. März 1869, Erzbischof und Cardinal Simor von Gran am 28. October 1869 u. A. Auch haben sich in den letzten vier Jahrzehnten in Frankreich, Belgien, Deutschland, der Schweiz, England, Italien, Spanien und Amerika nach dem Vorbilde des Holzhauser'schen Institutes und unter mannigfachen Modificationen desselben derartige kleinere oder größere Priestervereinigungen gebildet. Pius IX. richtete am 17. Mai 1875 an den Vorsteher einer solchen Vereinigung in der Diöcese Namur und Leo XIII. am 31. Mai 1880 an den Generalpräsidenten der in sehr vielen französischen und sämmtlichen belgischen Diöcesen bestehenden Union Apostolique, Canonicus Lebeurrier in Paris, ein Breve (s. die beiden Breven in der Zeitschrift „Ambrosius", 1881, Extrabeil. 12, S. 13 u. 17 f.). In beiden Breven wird auf das untergegangene Institut Holzhausers Bezug genommen und der Beitritt zu den nach dem Vorbilde dieses Institutes in neuerer Zeit entstandenen Priestervereinigungen warm und eindringlich empfohlen. In dem Breve Leo's XIII. heißt es u. A.: „Quamobrem si Decessores Nostri amplissimis commendarunt laudibus utilissimum hoc institutum; id ultro libenterque et Nos facimus, potissimum in tanta temporum difficultate, quae illius opem plane postulare videtur; imo quotquot sunt saeculares sacerdotes hortamur, ut sibi ipsis reique religiosae efficacius prospecturi saluberrimae isti consociationi dent nomen."

Literatur: Brevis delineatio vitae eximii servi Dei Bartholomaei Holtzhauser, vorgedruckt der 1663 in Mainz erschienenen Schrift Holzhausers De humilitate; Vita del ven. servo di Dio Bartolomeo Holtzhauser, Roma 1704; lateinische Bearbeitungen dieser italienischen Biographie erschienen 1723 in Ingolstadt und 1737 in Mainz; ein Nachdruck der Mainzer Ausgabe in Verbindung mit Holzhausers Commentar zur Apocalypse wurde 1784 in Bamberg veröffentlicht (ed. II, 1799; deutsch, 2 Bde., Augsburg 1813). Ludwig Clarus übersetzte das 1784 in Bamberg gedruckte Buch, sowie die 1797 dort erschienenen Visionen Holzhausers, und begleitete die Visionen und den Commentar zur Apocalypse mit umfassenden Einleitungen und Erläuterungen (2 Bde., Regensburg 1849). Kleinere deutsche Biographien Holzhausers schrieben Buchfelner (München 1826), Weiser (Schaffhausen 1853) und Weidenbach (Mainz 1858); eine größere französische verdanken wir Gaduel (Orléans et Paris 1861, 2ᵉ éd. 1868; deutsch Mainz 1862). Ferner sind zu nennen: Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae, Ingolstadii 1782, II, 279. 316. 330, III, 17; Rieger, Vita clericorum saecularium in communi viventium (s. l. 1653); Birnbeck, Tractatus de clericorum ac praecipue sacerdotum et pastorum dignitate, et ad vitae honestatem ac puritatem obligatione, uti et mediis specialibus ac cautelis ad eam servandam opportunis ac statui ecclesiastico propriis, Herbipoli 1676 (ein Buch von 846 Seiten); Catalogus defunctorum sacerdotum et alumnorum instituti clericorum saecularium in communi viventium, in quo ordine alphabetico nomen, annus, diesque defunctorum potissimum annotantur ab anno 1640 ad annum 1735, Moguntiae 1736 (der Katalog verzeichnet ca. 780 Namen); Catalogus sacerdotum instituti clericorum saecularium in communi viventium districtus Moguntini, ad initium anni 1736, Moguntiae 1736 (der Katalog verzeichnet 482 Mitglieder, von denen 377 auf die Diöcese Mainz, die übrigen auf die Diöcesen Trier, Bamberg, Würzburg, Worms, Speier, Straßburg und Konstanz kommen); Helyot, Histoire des ordres, Paris 1721, VIII, 119 ss. (deutsche Ausgabe Leipzig 1753 ff.; VIII, 138 ff.); Huth, Von guter Bildung der Weltgeistlichkeit, München 1773, 202 ff.; Severus, Parochiae Moguntinae, Aschaffenburgi 1768, 233 sqq.; Schunk, Beiträge zur Mainzer Geschichte, Frankfurt 1788 ff., III, 299 ff., 403—407, 408 f.; Reininger, Münnerstadt, Würzburg 1852, 281 bis 293, LXV—LXVII; Ders., Die Weihbischöfe von Würzburg, ebd. 1865, 246 ff.; Katholik 1852, I, 503 ff. II, 18 ff.; 1875, I, 420 ff.; 1879, II, 415 ff.; Katholische Sonntagsblätter, Mainz 1858, 170 ff. 177 ff.; Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt 1867, 106 ff., auch 1865, 211, 1866, 187 f.; Zaun, Beiträge zur Geschichte des Landcapitels Rheingau, Wiesbaden 1879 passim; Bruder, Die Verehrung des hl. Rochus zu Bingen a. Rh., Mainz 1881, 23 ff. 73; Ders., Die Besichtigung der Reliquien des ehrw. Barthol. Holzhauser zu Bingen a. Rh., vorgenommen im Auftrage des bischöfl. Ordinariats zu Mainz im August 1880, Mainz 1884; Wolf, Die Bartholomiten und ihr Seminar in der Stadt Salzburg, Salzburg 1883 (Gymnasialprogramm); Sax, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt, Landshut 1884 f., 548 ff. 577 ff. 591 ff. 716; Dupanloup, Ueber das gemeinsame Leben im Weltclerus, Mainz 1869; Lebeurier, La vie commune et les associations sacerdotales, Paris; Règle générale de l'Union Apostolique des prêtres séculiers, Paris; Ambrosius 1881, Extrabeilage 12, 5—36; Linzer Quartalschrift 1882, 1—15. [Hundhausen.]

Homeriten ist der bei den griechischen Kirchengeschichtschreibern übliche Name für das Volk, welches mit der ihm eigenthümlichen Bezeichnung Himjariten genannt wird. Es wohnte im südlichen Arabien (Jemen) und hatte dort auf dem Territorium der alten Sabäer im 2. Jahrhundert n. Chr. ein mächtiges Reich gegründet, in welchem sich eine selbständige Cultur mit eigener Schrift entwickelte (s. d. Artt. Arabien I, 1196;

Arabische Sprache und Literatur I, 1215). Für kürzere Zeit verloren sie wiederholt ihre Selbständigkeit an die abessinischen Könige von Axum. Das Christenthum erhielten sie wahrscheinlich durch Arianer, doch erscheinen sie später katholisch, noch später monophysitisch. Nachdem sich seit der Zerstörung Jerusalems viele Juden in Arabien angesiedelt hatten, gelang es 523 einem derselben, welcher Dunaan oder Dhu Nowas hieß, sich zum König des himjaritischen Reiches aufzuschwingen, und dieser bereitete den Christen grausame Verfolgungen, bis ein zweimaliger Sieg des abessinischen Königs Kaleb oder Elesbaan und die Hinrichtung des Usurpators 525 denselben ein Ende machte. Nun blieb das Land der Homeriten bis zu Ende des 6. Jahrhunderts unter abessinischer Oberhoheit, kam dann unter persische Herrschaft und erlag mit dieser dem Ansturm des Islam. (Vgl. d. Art. Arabien I, 1198; Hergenröther, Kirchengesch. I, 334; Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien 2c., Zeitschr. der d. m. Ges. XXXV, 1881, 1 ff.) [Kaulen.]

Homiletik, eine der Pastoraltheologie angehörige Disciplin. I. Name und Begriff. Homilie stammt von ὁμιλεῖν, das in der Profangräcität sowohl Umgang mit jemandem haben, als sich mit jemandem unterreden, besprechen, vertraulich unterhalten bedeutet; in ersterem Sinne steht ὁμιλία auch 1 Cor. 15, 33, in letzterem ὁμιλεῖν Luc. 24, 14 f.; Apg. 24, 26. An der Stelle Apg. 20, 11 findet sich ὁμιλεῖν zuerst von einer Rede des Apostels an die versammelte Christengemeinde von Troas, und zwar von einer auf das „Brodbrechen" folgenden, also gottesdienstlichen Rede gebraucht. Seitdem bürgerte sich das Wort als Bezeichnung für die christliche Cultrede ein (vgl. Justin. Apol. maj. c. 67; Ignat. Ep. ad Polyc. c. 5; Conc. Ancyr. c. 1). Während dann bis auf Origenes jede gottesdienstliche Predigt ohne Unterschied als Homilie bezeichnet wurde, leitete der erstgenannte Kirchenschriftsteller die Unterscheidung zwischen λόγος und ὁμιλία, zwischen sermo und homilia oder tractatus ein; der erstere Terminus bezeichnet die kirchliche Rede mit oratorischer Structur und Gestaltung, während ὁμιλία dem exegetischen, die heilige Schrift commentirenden Lehrvortrag vorbehalten blieb (vgl. die protestant. Monogr. von A. G. Schmidt, Die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, 1827). In dieser eingeschränkten Bedeutung pflegen wir jetzt noch das Wort Homilie zu nehmen (s. unten), während im Worte Homiletik sich die alte allgemeinere Bedeutung von ὁμιλεῖν erhalten hat, sofern die mit diesem Namen bezeichnete Wissenschaft mit jeder Art gottesdienstlichen Lehrvortrags sich zu befassen hat.

Der Heiland selbst war bereits von der eigentlichen Missionspredigt mit dem Zweck der Glaubensweckung zur Predigt an die Gläubigen mit dem Zweck der Glaubensförderung übergegangen (vgl. die Abschiedsreden bei Joh. 14—17). Der Lehrauftrag, welchen er den Aposteln und der Kirche übertrug, schloß ebenso die Missionspredigt wie die Gemeindepredigt in sich. Daher fand, sobald sich ein kirchlicher Gottesdienst bildete, in diesem sofort auch das Wort seine Stelle, und zwar nicht bloß die Vorlesung des Schriftwortes, sondern auch das an die Lesung sich anschließende freie Wort der Belehrung und Ermahnung. Die Apostel selbst lagen wohl hauptsächlich wie dem Werk der Kirchengründung, so der Missionspredigt ob (dem κηρύττειν Marc. 16, 15. Luc. 9, 2; μαθητεύειν Matth. 28, 19; εὐαγγελίζεσθαι Apg. 5, 42; διαμαρτύρεσθαι Apg. 10, 42); aber sie vernachlässigten daneben nicht die Gemeindepredigt (vgl. Apg. 2, 42; 20, 7. 11). In letzterer wurden sie unterstützt durch die von ihnen erwählten und geweihten Gehilfen, welchen, wie die Pastoralbriefe bezeugen, vor Allem auch das Predigtamt in den Gemeinden oblag und eingeschärft wurde; ferner durch eine große Zahl solcher, welche gerade für das Lehramt und die Erbauung der Gemeinde durch das Wort charismatisch begabt waren. Der Gebrauch dieser Charismen, welchen deren Träger selbst nicht immer besonnen zu handhaben wußten, bedurfte und erfuhr, wie der erste Corintherbrief zeigt, strenge Aufsicht und Normirung seitens der Apostel. In der unmittelbar nachapostolischen Zeit finden wir die Predigt bereits als wesentlichen Bestandtheil in den christlichen Gottesdienst eingegliedert (die Zeugnisse s. bei Krieg, in der Real-Encykl. von Kraus, Art. Predigt II, 635). Von katholischer Seite wurde daher im Gegensatz gegen protestantische Auffassungen (vgl. neuestens Bassermann, Handbuch der geistl. Beredsamkeit, Stuttg. 1885, 254 f.) immer daran festgehalten, daß die kirchliche Cultpredigt nicht, als sei sie erst allmälig aus einem Bedürfniß der Gemeinde heraus erwachsen und habe einen historischen Anschluß höchstens bei den jüdischen Synagogenvorträgen, von der apostolischen Predigt völlig loszutrennen sei, sondern daß sie zur Ausübung des kirchlichen Lehramtes wesentlich gehöre und im allgemeinen Lehrbefehl des Herrn (Matth. 28, 19 f.) mit eingeschlossen sei. Die früher mit dem Namen Homilie bezeichnete kirchliche Predigt ist also die im Auftrag Jesu durch den verordneten und geweihten Diener der Kirche als Träger ihres Lehramtes beim Gottesdienst geschehende öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes an die versammelte christliche Gemeinde. Die Homiletik ist demgemäß die Theorie der gottesdienstlichen kirchlichen Gemeindepredigt, d. h. die systematische und wissenschaftliche Darlegung derjenigen Normen und Regeln, welche für die richtige Verwaltung des Predigtamtes in diesem Sinne gelten.

II. Entstehung und Geschichte der Homiletik. Die ersten und besten, wohl immer noch nicht genug verwertheten Elemente der Homiletik sind gegeben in einzelnen Worten des Herrn (z. B. Matth. 10, 16; 13, 52), in den apostolischen Briefen, besonders den Pastoralbriefen, in den überlieferten Reden des Herrn und der Apostel, welche in gewissem Sinne die

classischen Vorbilder für die christliche Predigt aller Zeiten bleiben (vgl. Paniel, Gesch. der christl. Beredſ., Leipzig 1839, 62—65; Beyer, Das Wesen der christl. Predigt nach Norm und Vorbild der apostolischen, Gotha 1861; Krieg, Die bibl. und die classisch-patrist. Pastoraltheologie, Freiburg 1888). Einer eigentlichen Theorie der geistlichen Beredsamkeit mußte hier, wie überall, die Praxis erst vorangehen und vorarbeiten. Für den Aufbau einer eigentlichen Predigttheorie waren zunächst Bausteine von nöthen; sie fanden und mehrten sich von Jahrhundert zu Jahrhundert in Aussprüchen, in welchen die Väter ihre homiletischen Grundsätze und Erfahrungen kundgaben und über die Wichtigkeit und die Aufgaben des Predigtamtes, über die Predigt im Verhältniß zur heiligen Schrift, namentlich aber über die Stellung der Predigt zur Rhetorik (s. unten) ihre Anschauungen niederlegten. Dieses für alle Zeiten werthvolle homiletische Material hat Paniel in seiner oben genannten Arbeit sorgfältig gesammelt. Mehr als nur gelegentliche Meinungsäußerungen haben die zwei größten Prediger der alten Kirche, Chrysostomus und Augustinus, uns hinterlassen. Während ersterer die Goldkörner seiner reichen homiletischen Erfahrung in viele seiner Predigten (Hom. 24 de bapt.; Hom. 10 in ep. ad Tim.; Hom. de util. lect. script.; Hom. 1. 2 de mutat. nom.) und namentlich in sein herrliches Werk Περὶ ἱερωσύνης (besonders l. 4. 5) einstreut, verdanken wir Augustinus den ersten eigentlichen Ansatz einer systematischen Homiletik. In seinem Werk De doctrina christiana erörtert er zunächst, wie der Stoff der christlichen Erkenntniß aus der heiligen Schrift zu ziehen, dann im Weitern, wie die gewonnene Erkenntniß vorzutragen und mitzutheilen sei. In diesen Eintheilungsgliedern: modus inveniendi — modus proferendi, hat er schon die Hauptaufgabe und Hauptgliederung der wissenschaftlichen Homiletik fixirt. In formellem Anschluß an Cicero's dreifachen Redezweck (doceat, delectet, flectat) bestimmt er den Zweck der Predigt so: Id agit verbis, ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat. Das dem Profanredner und dem Prediger Gemeinsame wird hervorgehoben, aber auch das Unterscheidende betont. In der ganzen trefflichen, zum Theil noch heute classischen Ausführung zeigt sich ebenso der in der Schule der Rhetorik gebildete und gereifte Mann, wie der kirchliche Lehrer, der seine heilige Aufgabe mit Begeisterung erfaßt hat. Wenn der erstere das Studium der Redekunst warm empfiehlt, so mahnt der letztere nachdrücklichst zum Gebet bei der Predigtvorbereitung und vor der Predigt selbst (c. 15 u. 30), und der Redner und Kirchenlehrer weist darauf hin, wie eben in den heiligen Schriften und bei den doctores ecclesiae (er führt Cyprian und Ambrosius an) herrliche Musterbeispiele der Beredsamkeit zu finden seien (ein Nachweis, den Beda der Ehrw. später in seiner Schrift De schematibus et tropis wieder aufnimmt und weiter ausführt). De catechizandis rudibus liber unus ist die zweite Schrift Augustins, in welcher sich homiletische Winke finden; da aber ihr Hauptinhalt der Katechetik angehört, so ist sie mit dieser zu besprechen. Nach Augustinus ist aus der ersten Periode nur noch zu nennen Gregor d. Gr., welcher in seinem Liber regulae pastoralis oder de pastorali cura praktische Rathschläge für die Verwaltung des Predigtamtes gibt; diese beziehen sich aber nicht eigentlich auf die Form der Rede, sondern sammeln in 36 Specialunterweisungen Motive, namentlich aus der heiligen Schrift, mittels welcher die Predigt den Zugang zu den Herzen all der verschiedenen Klassen von Christen und Sündern suchen solle.

An Augustinus und Gregor knüpfen im Mittelalter, nachdem lange Zeit hindurch homiletische Untersuchungen geruht und die Predigt lediglich vom Kapital der Väter gelebt hatte, die neu erwachenden homiletischen Bestrebungen wieder an. In wesentlichem Anschluß an sie und an Isidor von Sevilla (gest. 636, der in seinen Origines bezüglich der Rhetorik sich ebenfalls an Augustinus anlehnt) verfaßte Rabanus Maurus im 9. Jahrhundert das dritte Buch seiner Schrift De institutione clericorum ad Heistulphum archiepiscopum; in c. 19, c. 28—39 zeigt sich die Abhängigkeit von Augustinus besonders stark. Am Ende des 12. Jahrhunderts beschäftigte sich etwas selbständiger mit homiletischen Fragen Guibert von Nogent (gest. 1214) in seinem nur 7 Folioseiten starken, aber bemerkenswerthen Schriftchen Quo ordine sermo fieri debeat. Hier tritt zuerst ein klares Verständniß für die Zeitaufgabe der Predigt und Homiletik in der Vorschrift zu Tage, daß nun, da der Glaube überall mit Gottes Hilfe Wurzel gefaßt, der Prediger auf die Moral den Nachdruck zu legen habe. Aber einen klaren Blick verräth auch die weitere Ausführung, daß die Moralpredigt ihre Stärke in der Psychologie, in der Kenntniß des menschlichen Herzens finden müsse, und daß diese Kenntniß vor Allem durch Beobachtung des eigenen Herzens zu gewinnen sei. Aus der nämlichen Zeit stammt die 48 Kapitel starke Summa de arte praedicatoria des Alanus von Ryssel (s. d. Art.). Er überschaut so ziemlich alle homiletischen Fragen, behandelt aber die gestellten nicht alle, sei es, daß das Werk verstümmelt auf uns kam, oder daß er selbst es nicht zu Ende führte. Er sucht auch zuerst über das Wesen der Predigt sich klar zu werden und gibt von ihr folgende Definition: Manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens. Auf die Erklärung und Beiziehung der Schrift wird großes Gewicht gelegt; der in informationi steckende Fehler der Definition wird etwas gehoben durch die Mahnung, der Predigt auch verba commotiva (Affecte) einzuverweben; eine Fülle praktischer Beispiele und Muster will Werth und Wirkung der theoretischen Regeln sichern und erhöhen. Während

wir von Cäsarius von Heisterbach (gest. 1240; s. d. Art.) nur aphoristische, in die verschiedenen Werke eingestreute, zum Theil aber sehr interessante Aeußerungen über homiletische Fragen haben (gesammelt bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 247 f.), so bietet Humbertus de Romanis (gest. 1277) in seinen zwei Büchern De eruditione praedicatorum (Bibl. max. patr. XXV) eine Homiletik, welche schon darum wichtig ist, weil sich in ihr die Praxis des Predigerordens wiederspiegelt. Der erste Theil bietet in leidlicher systematischer Ordnung eine große Fülle von Winken und Regeln, der zweite eine Materialiensammlung für Predigten vor allen möglichen Zuhörerkreisen (s. bei Linsenmayr, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 93—101). Es ist ein strenger Maßstab, welcher hier für die Predigt geschaffen wird, und er wird mit Strenge gegen die zeitgenössische Predigt und ihre Fehler gewendet. Zu nennen ist ferner Bonaventura's (s. d. Art.) Schrift De arte concionandi, welche die divisio, distinctio, dilatatio, doch nur die erste in ausführlicherer Weise, behandelt. Soviel Werth auf die richtige Theilung und Gliederung des Textes oder Themas gelegt erscheint, so wird doch schon die Weisung gegeben, der Prediger möge sich der Aufzählung der Theile mit erstens, zweitens, drittens enthalten, da das für die Predigt nicht passe, und es wird auch gegen den scholastischen Fehler allzu weitgehender Zerlegung des Stoffes geeifert. Das Buch des Albertus Magnus De arte praedicandi, welches Trithemius citirt, ist noch nicht wiedergefunden worden. Der dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebene Tractat De arte et vero modo praedicandi ist nicht von ihm selbst verfaßt, stellt aber aus Schriften des Heiligen und anderer Lehrer Gedanken und Regeln über Wesen, Werth, Erfolg der Predigt, über die einzelnen Theile derselben, über Mittel der Verlängerung der Rede, über besondere vom Prediger zu beobachtende Punkte (cautelae) zusammen. Auch der Heinrich von Hessen (gest. 1397; s. d. Art.) zugeschriebene Tractatus de arte praedicandi stammt wohl nicht von ihm (vgl. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein, 1858); er ist interessant wegen seiner Classificirung der Predigtformen (modus antiquissimus = postillatio, die rein exegetische Homilie; modus modernus, die thematische Predigtweise; modus antiquus = Predigt nach biblischem Texte; modus subalternus, eine Mischung von homiletischer und Textpredigt). In trefflicher Verarbeitung des traditionellen homiletischen Materials stehen wohl obenan Hieronymus Dungersheym von Ochsenfurt (s. d. Art.) mit dem Tractatus de modo discendi et docendi ad populum sacra seu de modo praedicandi, 1513, und Ulrich Surgant mit dem Manuale curatorum, 1508. Der erstere behandelt den Stoff unter drei Gesichtspunkten: Prediger, Predigt, Zuhörer. Diejenige Predigtform, welche er als die herrschende und die vornehmste voraussetzt, ist die textuale und thematische, deren Wesen und Berechtigung er freilich nicht tiefer zu begründen weiß, und neben welcher er eine völlig willkürliche Reihe von noch zehn anderen Formen aufführt. Aber er sowohl wie Surgant betont nachdrücklichst die heilige Schrift als **das** Buch des Predigers. Nachdem Surgant im ersten Buche bei Bestimmung des Predigtstoffs die vielfach wiederkehrende Aufzählung gegeben: credenda, facienda, fugienda, timenda, appetenda, schließt er mit dem bündigen Worte: congrua materia praedicationis est sacra scriptura. In Aufzählung der Predigtformen ist er nicht weniger willkürlich als Dungersheym, aber er betont doch unter Beiziehung des Bildes vom Baume die Nothwendigkeit eines organischen Aufbaues und warnt vor Subtilitäten und vor Häufung der Theile. Eigenthümlich muthet die weit ausgesponnene Mnemotechnik am Ende des ersten Theiles an, der mit einer Literaturangabe schließt. Der zweite Theil enthält mehr geschichtlich als homiletisch wichtige deutsche Formularien für alle Arten von Verkündigungen, welche der Predigt auf der Kanzel zu folgen pflegten.

Wenn Surgant aus dem homiletischen Wissen des Mittelalters die Summe zieht, so leiten Joh. Reuchlins Liber congestorum de arte praedicandi von 1503, eine Repristination der oratorischen Gedanken Cicero's und Quintilians, und Erasmus von Rotterdams Ecclesiastes seu de ratione concionandi von 1535 (eine formell etwas ungeordnete, in Auffassung und Grundsätzen aber ernst gehaltene, durch Exemplificirung auf die Schwächen der zeitgenössischen Predigt illustrirte Unterweisung) bereits zu einer **neuen Zeit** über, in welcher zunächst die durch den Humanismus neubelebte classische Rhetorik der Predigt in mancher Hinsicht zu statten kam, sodann aber die Wasser der Predigt und Homiletik durch die gewaltigen Religionsstürme weithin und auf lange Zeit getrübt wurden. Eine wissenschaftliche Vertiefung und systematische Ausgestaltung der Homiletik dürfen wir aus solchen Zeiten nicht erwarten. Die Theorie war viel zu sehr von der Praxis in Anspruch genommen und hatte vollauf zu thun, um über rohe Verwilderung der Polemik, welche auf der protestantischen, vielfach auch auf der katholischen Kanzel getrieben wurde, Herr zu werden und im Sinne des Tridentinums (Sess. V, c. 2; XXIV, c. 4) der katholischen Predigt die rechten Wege zu weisen, auf welchen sie zur ebenbürtigen, kampfesfähigen Gegnerin der protestantischen werden konnte. Demgemäß zeichnet die homiletischen Lehrbücher dieser Periode eine eminent praktische Richtung neben einer sehr ernsten Auffassung der Aufgabe der Predigt und nachdrücklicher Betonung ihres übernatürlichen und biblischen Charakters aus. Es waren vor Allem einige classische spanische und italienische Bearbeitungen der Homiletik, welche in Deutschland in Ermangelung eigener deutscher viel benutzt

wurden und nach den ersten Stürmen der Reformation die deutsche Predigt beeinflußten und leiteten. Hierzu gehört Ludwigs von Granada (s. d. Art.) oftmals aufgelegte Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex, bemerkenswerth, weil darin die Theorie ganz auf der Grundlage der alten Rhetorik aufgebaut wird, sowie der meist mit dem vorigen verbundene Liber de modo concionandi von Didacus Stella, welcher mehr das specifisch Homiletische an der heiligen Beredsamkeit hervorhebt; ferner die vortrefflichen Unterweisungen in den Instructiones pastorum des hl. Karl Borromäus (s. d. Art.), schlicht aneinander gereihte Monita, welche aber von einem tiefen Blick in das Wesen geistlicher Beredsamkeit und von klarster Erfassung der Zeitaufgabe der Predigt zeugen. Daß der berühmte Cardinal auch den Werth einer mehr systematisch geordneten Homiletik nicht verkannte, zeigt seine Aufforderung an den Bischof von Verona, Augustin Valerio, eine solche abzufassen; dieser entsprach mit einer Rhetorica ecclesiastica 1575. Begnügt er sich auch in der Stoffbestimmung mit der äußerlichen, alten Gruppirung (de credendis, sperandis, timendis, vitandis, agendis), so zeigt sich ein tieferes Denken doch in der Fixirung des Unterschieds zwischen der profanen und geistlichen Beredsamkeit und ein richtiges homiletisches Gefühl in der Betonung der zwei Hauptaufgaben des Predigers, des docere und commovere. Auch der spanische Hofprediger Laurentius a Villavicentio verdient Erwähnung. Sein überaus frisch und anregend geschriebenes Buch De formandis sacris concionibus seu de interpretatione scripturarum populari libri tres (1565) gibt schon im Titel kund, wie es sich das Verhältniß zwischen Predigt und heiliger Schrift vorstellt; es strebt nach selbständiger Gestaltung der Homiletik und will daher auch nicht die antiken Redegattungen auf das homiletische Gebiet übertragen wissen, sondern viel eher nach 1 Tim. 3, 16 die Predigtformen abtheilen. Ferner faßt diese Homiletik den durch die Zeit gebotenen Kampf gegen die Häresie scharf in's Auge, verlangt aber für das genus redargutivum die größte Mäßigung, damit jedermann erkenne, der Prediger wünsche die Irrenden gebessert, nicht verdammt zu sehen. Sodann sind nicht unwichtig jene homiletischen Instructionen, welche einerseits als Niederschlag der reichen Erfahrungen des auf dem Gebiet der Predigt von Anfang an mit Ruhm thätigen Jesuitenordens anzusehen sind, andererseits die Predigt des Ordens zu regeln bestimmt waren. Vom hl. Franz Borgias stammt der ganz kleine, rein praktische Libellus de ratione concionandi, welcher mahnt, gegen die Häretiker in der Predigt in caritate et visceribus doloris vorzugehen. Die Instructio pro superioribus des Claudius Aquaviva, Gen. S. J. (1635), und die beigegebenen Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres S. J. (Ep. 16 monita complectens formandis concionatoribus accommoda) enthalten vorwiegend ascetische Normen und regeln besonders die homiletische Schulung zum Predigtamte. Dagegen befaßt sich der Orator christianus des Carolus Regius S. J. (1613) mit dem ganzen homiletischen Stoff nach folgender, allerdings wenig logischen Gruppirung: de concionatore — de concione — de concionantis prudentia et industria. Als sehr fruchtbar für die Homiletik, als segensreich für die Predigt haben sich sodann erwiesen homiletische Aphorismen, welche in reicher Fülle in den Schriften und Briefen des hl. Vincenz von Paul, des hl. Alphons von Liguori, des hl. Franz von Sales (s. d. Artt.) sich finden; an letztern schließt sich namentlich Lohner (De munere concionandi, 1679) an. Aus dem Dominicanerorden stammt die Institutio concionatorum tripartita des Alexander Natalis (s. d. Art.), deren erster trefflich gearbeiteter Theil namentlich für die Homilie eintritt, während der zweite und dritte Theil Predigtskizzen auf alle Sonntage und Festtage enthält. Aus homiletischen Anweisungen des Franciscaners Franz Panigarola, des Jesuiten Franz Borgias, des Carmeliten Johannes a Jesu combinirt Jacobus de Graffiis seine Rhetoricae ecclesiasticae libri tres (Colon. 1627) mit der seltsamen Eintheilung der Predigten a. de evangelio — genus didascalicum, b. de materia — genus non didascalicum. Auch das Dictionarium pauperum des Franciscaners Rudolf a Tossignano (Bononiae 1580) fand in Deutschland Anklang und wurde in Konstanz 1600 nachgedruckt; es enthält eine knappe, stark formalistisch gehaltene Homiletik, sodann ein alphabetisch angelegtes Dictionarium de virtutibus et vitiis, eine namentlich aus der heiligen Schrift gespeiste Stoffquelle für die Prediger.

Inzwischen war in Frankreich der herrliche Frühling der katholischen Predigt aufgeblüht. Bossuet, Massillon, Bourdaloue (s. d. Artt.) hatten dieselbe auf die Höhe classischer Vollendung gehoben und rissen allmälig, ohne selbst in theoretische Unterweisungen sich einzulassen, durch die Allgewalt ihres Vorbildes auch die deutsche Predigt mit sich fort (s. d. Art. Predigt, Geschichte). Von nun an war die thematisch-synthetische Predigt mit dem ganz bestimmten Aufbau, den jene Meister ihr gaben, in unbestrittener Alleinherrschaft. Da aber in den Folgezeiten der positive Glaube weitum zu kränkeln anfing und das kirchliche Leben nachließ, wußte man bald jene Form nicht mehr mit rechtem Inhalte zu füllen; so artete bisweilen die Nachahmung jener Koryphäen in rein mechanischen Formalismus aus und zeitigte die Sodomsäpfel phantastisch aufgeputzter, schöngeistig-naturalistischer oder krankhaft-sentimentaler Moralpredigten. Doch war das nur Eine, allerdings zu Zeiten die herrschende Strömung, und wagte wohl nie in einer eigenen Theorie offen zu Tage zu treten und ihre faulen Grundsätze zu codificiren. Auch sind durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch verständige Reactionen wohl zu verfolgen. Schon Fénélons

(s. d. Art.) vorzügliche, in den Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier (Paris 1718, übers. von Schaul 1809) niedergelegte Weisungen, welche gegen die Kanzelpraxis der großen französischen Meister, d. h. gegen eine Ueberspannung und Veräußerlichung ihrer Methode gerichtet sind, und welche Geist, Herz und Seele der Predigt wieder aus dem Banne der vielfach übermächtig gewordenen Form befreien wollen, fanden in Deutschland Anklang und Nachhall. Ebenso wirkte die ganz vorzügliche, einer affectirten Predigtart entgegentretende Homiletik des P. Blasius Gisbert (L'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, 1702, übersetzt von Neumayr 1768, von Schwarzhuber 1788). Wird von den auf mittelalterlichem Standpunkt bleibenden Werken des Amadeus Bajocensis (Paulus ecclesiastes seu eloquentia christiana, qua orator evangelicus ad ideam et doctrinam divi Pauli formatur, August. Vind. 1745) und Guido's ab Angelis (De verbi Dei praedicatione consilia, Campid. 1773), sowie von dem Buche des P. Rudolf Graser (Praktische Beredsamkeit der christl. Kanzel, Augsb. 1769), welches in der wissenschaftlichen Behandlung keinen Fortschritt aufweist, aber gut die Theorie mit Beispielen durchsetzt, abgesehen, so ist vom Ende vorigen Jahrhunderts die Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit von Ignaz Wurz (Wien 1775; neu bearbeitet von Bischof Jacob Brand 1836. 1839) in Ehren zu nennen. So sehr man auch hier tiefere Grundlagen für die homiletischen Instructionen vermissen muß, so zeigt sich doch ein selbständiges Denken und zugleich das Streben nach geordneter Darlegung des Materials, auch ein klares Verständniß dessen, was der Predigt jener Zeit noththat.

In unserem Jahrhundert reifte die Homiletik allmälig zu einer Wissenschaft. Diese Ausgestaltung steht im Zusammenhang mit der Ausbildung der Pastoraltheologie, in deren Systemen und Compendien die Homiletik von nun an neben der Katechetik und Liturgik ihren Platz erhält (s. d. Art. Pastoraltheologie). Als Vorstufen dieses Resultates können bezeichnet werden in Deutschland die homiletischen Lehrbücher von Brand, Laberenz, Zarbl, Fluck; in Frankreich: Mullois, van Hemel (deutsch bearb. von Kraus), Bellefroid (deutsch Regensburg 1848); in Italien: Gotti (übersetzt von Molitor), Audisio. Ein Reformversuch ging in Deutschland aus von Rüdisser (Chrysostomus, Lindau 1845) und Lutz (Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner, Tübingen 1846), blieb aber in Mißverständnissen und classischem Formularismus stecken (vgl. Mast in der Tübinger Quartalschr. 1850, 540 ff.). Mehr Einfluß gewannen die Bestrebungen Sailers (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 1788, und Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen, 1793) und Jais' (Bemerkungen über die Seelsorge, 6. Aufl. 1850), auch Hirschers (Beiträge zur Homiletik und Katechetik 1852), die Predigt und die Homiletik durch gemüthsvolle Auffassung aus der Trockenheit und Pedanterie der Schulformen zu erlösen. Im selben Geiste hat von festeren Grundsätzen aus und mit klarerem Blicke Bischof Dupanloup in seinen Unterhaltungen über die populäre Predigtweise (deutsche Uebers. Freiburg 1867), einer von hellsehender Begeisterung durchwehten Mahnschrift an den Clerus, gewirkt. Die erste, auch strengeren wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Homiletik verdanken wir dem Jesuiten Nicolaus Schleiniger. Nachdem er für die Homiletik in seinen Grundzügen der Beredsamkeit (Freiburg 1868; 4. Aufl. 1883) den rhetorischen Grund gelegt, gab er zuerst in seinem Kirchlichen Predigtamt (3. Aufl. 1881; ein Auszug daraus: Die Bildung des jungen Predigers 1864) einen annähernd vollständigen Ueberblick über alle homiletischen Fragen und suchte die Lösung derselben ebenso aus den Principien der Rhetorik, wie aus den Aussprüchen der Heiligen und der größten kirchlichen Redner und den durch die bisherigen homiletischen Untersuchungen gewonnenen Grundsätzen herzuleiten. Schleiniger machte Ernst mit dem Begriff einer geistlichen Beredsamkeit, welche nicht etwa bloß Unterart und Abart der profanen, sondern etwas Eigenes und Höheres ist. Die Unvollkommenheit seiner Homiletik liegt, von einigen formalen Mängeln abgesehen, hauptsächlich darin, daß der Verfasser trotz aller Ueberzeugung von der Selbständigkeit der Homiletik doch gar zu sehr von der classischen Rhetorik eingenommen ist; er kann nicht dazu kommen, die organische und formale Gestaltung der Predigt recht eigentlich aus ihrem Wesen und ihren Aufgaben heraus vorzunehmen und die Rhetorik lediglich in ihre Stellung als Dienerin der Predigt zurückzuweisen. Nach dieser Seite hin sucht verbessernd und ergänzend einzutreten Jos. Jungmanns Theorie der geistlichen Beredsamkeit (Freiburg 1877; 2. Aufl. 1883). Hier erscheint die Homiletik vollkommen auf eigenen Grund und Boden gestellt; sie dictirt sich selbst ihre Lebensgesetze und beugt sich denen der Rhetorik nur, wo diese mit jenen zusammentreffen oder der Gehorsam gegen sie ihr wirklichen Nutzen bringen kann. Schade, daß dieser treffliche Versuch auch wieder an erheblichen Fehlern leidet. Der größte ist, daß der ganzen Untersuchung eine unhaltbare und irreleitende Unterscheidung der Predigtarten in didaskalische und paregoretische zu Grunde liegt, und daß auch hier, wie bei Schleiniger, die Katechese neben Predigt und Homilie gestellt und in die Homiletik hereingenommen ist, nachdem doch längst die Katechetik als eigene theologische Disciplin sich aufgethan. Wenn in diesen beiden, unbedingt wichtigsten homiletischen Compendien der wissenschaftliche Standpunkt streng gewahrt erscheint, so will die Homiletik von Alban Stolz (herausgeg. von Schmitt, Freib. 1885) als „Anweisung, den Armen das Evangelium zu predigen", ziemlich radikal mit dem bloßen Theoreti-

siren aufräumen, insbesondere auf die Popularität der Predigt allen Nachdruck legen und nur lehren, wie man „auf dem Dorf predigen" müsse. Die trefflichen praktischen Winke des edlen Volksmannes und Volksschriftstellers sind sehr geeignet, einer schädlichen Ueberwucherung der Theorie auf diesem Gebiete entgegenzutreten; die Absonderlichkeiten und Einseitigkeiten aber, welche dieser Homiletik anhaften, sind nur ein Beweis mehr, wie unentbehrlich eben im Interesse der Praxis auch auf diesem Gebiet eine gründliche Untersuchung der theoretischen Fragen ist.

Was die homiletischen Bestrebungen und Leistungen des Protestantismus anlangt (vgl. Herzog, Realencykl., 2. Aufl., „Homiletik"), so ist zunächst neben Melanchthon, welcher sich Mühe gab, die antike Rhetorik neu zu beleben und in den Dienst der Predigt zu stellen (De rhetorica L. III; Elementorum rhetorices L. II), zu nennen Hyperius, welcher protestantischerseits als Begründer der homiletischen Wissenschaft angesehen wird und insbesondere der Gebietsabscheidung zwischen Rhetorik und Homiletik seine Aufmerksamkeit zuwandte (De formandis concionibus sacris 1553). Im Anfang des 17. Jahrhunderts verfiel die protestantische Homiletik dem reinen Formalismus, welcher in Herrschaft blieb, bis im 18. Jahrhundert der Pietismus hauptsächlich durch Spener neuen biblischen Wein in die alten Schläuche leitete und sie dadurch sprengte. Aber der Blütenfrühling der französischen katholischen Kanzelberedsamkeit nöthigte auch die protestantische Predigt, die durch den Pietismus eingeschlagene Bahn der Verachtung und Vernachlässigung der Form wieder zu verlassen und eine logisch und formell geordnete Art anzunehmen. Dieß trieb sie jedoch zunächst in die steifen und kalten Arme der Philosophie und des Rationalismus. Von hier kam sie wieder unter die Vormundschaft der Rhetorik (Thym, Hist.-krit. Lehrbuch der Homil., Halle 1800; Kaiser, Geistl. Rhetorik, Erlangen 1816; Crome, Vervollkommnung der geistl. Beredsamkeit durch das Studium der Classiker, Hannover 1825); erst allmälig besann sie sich wieder auf ihre christliche Natur und Aufgabe (Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend, Berlin 1814 und 1837; Klein, Die Beredsamkeit des Geistlichen als eine Nachfolge Christi, Leipzig 1818) und bildete sich zu einer eigentlich theologischen Disciplin aus (Schleiermacher, Stier, Palmer, Schweizer, Nitzsch; rein biblisch: Gaupp und Beyer), an deren Vervollkommnung neuerdings sehr tüchtige Kräfte arbeiten: Harnack (Prakt. Theol. II, 3, Erlangen 1878), Henke (Liturgik und Homil., herausgeg. von Zschimmer, Halle 1876), Krauß (Lehrb. der Homil., Gotha 1884), Bassermann (Handbuch der geistl. Beredsamkeit, Stuttgart 1885).

Literatur zur Geschichte der Homiletik. Katholische: Kehrein, Gesch. der kath. Kanzelberedsamkeit der Deutschen von der ältesten bis zur neuesten Zeit, 2 Bde., Regensb. 1843; Nickel und Kehrein, Die Beredſ. der Kirchenväter, 4 Bde., ebd. 1844—1846; Jos. Lutz, Chrysostomus und die berühmtesten kirchlichen Redner älterer und neuerer Zeit, Tübingen 1846; Graf, Krit. Darstellung des gegenw. Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841; Probst, Lehre und Gebet der drei ersten Jahrh., Tübingen 1871; Ders., Katechese und Predigt vom 4.—6. Jahrh., Breslau 1884; Linsenmayr, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis Ausgang des 14. Jahrh., München 1886; Lecoy de la Marche, La chaire française, 2e éd., Par. 1886; Abriß der Gesch. der Homil. bei Schleiniger, Predigtamt 26 ff. Protestantische: J. W. Schmidt, Kurzer Abriß der Gesch. der geistl. Beredſ. und Homil., 2. Aufl., Jena 1800; Ammon, Gesch. der Homil. seit Wiederherstellung der Wissenschaften (bis Mitte des 15. Jahrh. und von Hus bis Luther), Göttingen 1804; Lentz, Gesch. der christl. Homil., Braunschw. 1839; Paniel, Pragmat. Gesch. der christl. Beredſ. (bis Chrys. und August.) I, Leipzig 1839; Villemain, Tableau de l'éloquence chrét. au 4e siècle, Par. 1849; Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im M.-A., Detmold 1879; Rothe, Gesch. der Predigt, herausgeg. von Trümpelmann, Bremen 1881; Abrisse bei Bassermann, Henke u. a.

III. Dieser kurze geschichtliche Abriß kann als historischer Beweis dafür gelten, daß die Berechtigung der Homiletik in einem wirklichen Bedürfniß begründet ist. So langsam und allmälig sie sich auch zu einer christlichen Wissenschaft herausgebildet hat, so hat sie nun doch in den durch die Jahrhunderte sich hinziehenden Untersuchungen wohl das ganze ihr gehörige Material gesammelt, von ihrem Gebiet Besitz ergriffen, ihre Grenzen abgesteckt und die Wege angelegt, so daß jetzt aus der ganzen Entwicklung nur noch das Facit zu ziehen ist und der wissenschaftlichen Fertigstellung nichts mehr im Wege liegt. Zum Zwecke dieser Ausgestaltung zu einer eigenen Disciplin hat die Homiletik in erster Linie mit ihrer nächsten Verwandten, der Rhetorik, sich auseinanderzusetzen. An der Lösung der Grundfrage nach dem Verhältniß der Homiletik zur Rhetorik haben die früheren Zeiten vielfach sich versucht, aber selten zwei Klippen ganz vermieden: die gänzliche Loslösung der Homiletik von der Rhetorik und die ungehörige Verschmelzung beider. Jener Frage liegt die andere zu Grund, ob und in welchem Umfang die Verkündigung des Wortes Gottes sich der Kraft und der Mittel der menschlichen Beredsamkeit bedienen dürfe. Es liegen nun Aussprüche der heiligen Schrift und der Väter vor, in welchen die Entscheidung dieser Cardinalfrage ein für allemal gegeben scheint, und zwar dahin, daß die christliche Predigt menschlicher Kunst nicht bedürfe und die Mittel und Regeln der Rhetorik nicht nur nicht nöthig habe, sondern grundsätzlich verachte und ignorire. Oberflächlichen Beurtheilern könnte die ganze Frage schon mit dem: non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis des Apostels

(1 Cor. 2, 4; 1, 17; 2, 1) und mit der Versicherung desselben, daß er in seiner Predigtverkündigung nichts zu wissen meine als Jesum, den Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2), abgethan erscheinen. Dazu kommen Väteraussagen, welche den Schmuck und die Hilfe menschlicher Beredsamkeit nicht bloß für entbehrlich, sondern für bedenklich erklären und deren Verwendung als ein Unrecht gegen das Wort Gottes, als eine Verfälschung desselben (2 Cor. 4, 2), als Ehebruch am Worte Gottes bezeichnen (z. B. Cypr., Ep. ad Donat.; Arnob., Disputt. adv. gentes 1, n. 22; Lactant., Inst. div. c. 4; Greg. Naz., Hom. de grandine; Carm. de episc.; Athanas., Hom. de semente; Aug., De doctr. christ. 4, 11; Hieron., Praef. ad libr. III comment. in ep. ad Gal.; Ep. ad Nepot.; Ep. 57 ad Pammach.). Allein so einfach liegt die Sache doch nicht. Es sind noch ganz andere Aussprüche und Momente zu berücksichtigen. Derselbe hl. Paulus spricht auch von einer Herrlichkeit, welche das Amt des Geistes der Rechtfertigung um so mehr umkleiden müsse, weil selbst das Amt des todbringenden, in Stein gegrabenen Buchstabens Herrlichkeit gehabt habe (2 Cor. 3, 6 ff.), und es bedarf keines Beweises, daß weder seine Predigt, noch überhaupt die Sprache der heiligen Schrift der Beredsamkeit, der Kraft, der Schönheit, des Redeschmuckes entbehrt. Was die Kirchenväter anlangt, so zeigen sowohl anderweitige Aussprüche derselben, als insbesondere ihre eigenen Predigten, daß sie keineswegs alle Kunst der Rede verschmähten. Lactanz bedauert es ausdrücklich, daß es so wenig eigentlich rednerisch geschulte Verkündiger des göttlichen Wortes gebe, quia eloquentia seculo servit, und erklärt es als sein Programm sapientiam cum religione conjungere (Div. inst. l. 5, c. 1; vgl. Chrys., De sacerd. l. 4, c. 5; Hom. 10 in ep. ad Tim.; Aug., De doctr. chr. 4, 2. 3). Ein Widerspruch bei den Vertretern der kirchlichen Anschauung liegt hier nicht vor. Man bedenke nur, welcher Beredsamkeit die christliche Predigt in jenen Zeiten gegenüberstand, und welches die herrschende Anschauung über die Rhetorik war. Nicht bloß in praxi war sie zur feilen Dirne herabgesunken, so daß sie ein Plato als κολακεία, ein Epikur als κακοτεχνία, ein Athenäus als ars fallendi brandmarken konnte; auch in der Theorie wußte sie der Begriffsbestimmung, welche sie sich selbst gab, kein ethisches Element, keine ethische Zweckbeziehung einzuverleiben (vgl. Cicero's Definition: ars dicendi accommodate ad persuadendum. De inv. rhet. 1, c. 5, n. 6; De orat. 1, c. 61). Gegen diese ethisch farblose, ja bedenkliche Kunst, gegen die Beredsamkeit als gefallene Größe, gegen die um alles Bewußtsein eines höhern Zweckes gekommene, in der Wahl ihrer Mittel gewissenlose Rhetorik sind die Verdicte des christlichen Alterthums gerichtet. Wer nun aber die Idee der menschlichen Redekunst von solchem zufälligen Verderbniß zu reinigen weiß, wer die Möglichkeit einer durch ethische Zweckbeziehung, durch Reinheit der Mittel christianisirten und getauften menschlichen Beredsamkeit zugibt, der wird auch diese vom Dienste des Wortes Gottes nicht ausschließen können; er müßte ja sonst alle Berührung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem läugnen oder den Prediger als das willenlose und geistlose Organ des heiligen Geistes ansehen. Durch den Recurs auf die Einfalt und Einfachheit, welche das beste Gewand der ewigen Wahrheit sei, kann die Kunst der Rede nicht von der Schwelle des Gotteshauses abgewiesen werden wollen (wie schon Fénélon in seinen Dialogues trefflich dargethan; vgl. Hettinger in der Linzer Quartalschr. 1883, 749 ff.); denn eben jene Einfachheit, welche würdig und edel ist, ist die größte Kunst und ist nicht etwas, das jeder schon in sich und von sich hat, sondern die Frucht innerer geistiger Durchbildung. Mit der Pflicht des Geistlichen, bei Verkündigung des Wortes Gottes sich nicht etwa auf den heiligen Geist allein zu verlassen, sondern unter Aufbietung allen eigenen Wissens und Könnens der ewigen Wahrheit das Kleid des Wortes zu weben, ist auch die Pflicht gegeben, die Rhetorik, die wahre, edle und reine, in den Dienst dieses Wortes zu ziehen. Doch darf die Homiletik in dem hiernach gegebenen Verkehr mit der Rhetorik nicht dieser unbedingt folgen und gehorchen, eben weil sie eine selbständige Disciplin ist.

IV. **Der selbständige Charakter der Homiletik.** Diese ist nicht etwa eine Unterabtheilung der Rhetorik, oder ein zweiter Theil, in welchem nach der Profanrede die geistliche Rede abzuhandeln wäre. Ihre Selbständigkeit ist ihr garantirt in ihrem Ursprung, ihrem Stoff, in ihren Zwecken. Sie ist nicht aus der Rhetorik herausgewachsen, kann also auch nicht ein Theil derselben sein. Wie die Predigt selbst auf rein christlichem Boden erstanden ist, so bilden auch die theoretischen Untersuchungen über dieselbe eine specifisch christliche oder theologische Wissenschaft, welche zur Ausübung nicht einer Kunst, sondern einer mit dem Amte eines jeden Seelsorgers verbundenen Pflicht anzuleiten hat. Die Rhetorik hat ferner kein bestimmtes, irgendwie zu umgrenzendes Stoffgebiet; die Homiletik dagegen arbeitet, was für sie von großem Vortheil ist und eine ganz andere Gestalt ihres Aufbaues bedingt, mit einem in den Grundzügen völlig bestimmbaren und genau bekannten Redematerial, welches kein anderes ist als die übernatürliche Offenbarungswahrheit, wie sie in der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche niedergelegt ist. Weiter sind die Zwecke, welchen sie dient, gleich denen der Predigt selbst nur ethische und übernatürliche; daher sind auch die Mittel und Kräfte, mit welchen sie zu rechnen hat, nicht rein natürliche, sondern solche Mittel, durch welche die Mitwirkung des beim ganzen Lehramt der Kirche betheiligten übernatürlichen Factors, des heiligen Geistes, erlangt und gesichert wird, und solche Kräfte, welche eben dieser Factor dem menschlichen Organ mittheilt. Dies sind so tief einschneidende Momente, daß es gar nicht

möglich ist, Homiletik und Rhetorik auf einen gemeinsamen Boden zu zwängen und sie in Eine Wissenschaft zusammenzuschließen. Wenn hiernach der Homiletik der theologische Charakter gesichert ist, so ist weiterhin klar, daß sie einen Theil der praktischen oder der Pastoraltheologie bildet, und zwar stellt sie mit der Katechetik die pastorale Didaktik dar, d. h. die Lehre, wie der Seelsorger in Ausübung seines Berufes öffentlich seines Lehramtes zu walten habe. Die Katechetik bildet insofern die Voraussetzung der Homiletik, als erstere den Grund legt, auf welchem die letztere weiterbaut und die Zuhörer heranbildet, welche die Homiletik voraussetzt; die Katechetik lehrt, wie die Unmündigen zur Glaubensmündigkeit geführt, die Homiletik, wie die zur Mündigkeit christlichen Glaubens Gelangten in diesem Glauben zu fördern und weiterzubilden seien.

Damit berücksichtigt allerdings die Homiletik Einen Predigtzweck gar nicht mehr, welcher früher deren Hauptaufgabe war: den eigentlichen Missionszweck, die Verkündigung des Wortes Gottes an solche, welche noch gar nicht zum christlichen oder zum wahren Glauben gelangt sind. Mit Recht hat aber die Homiletik die Predigt vor dem christlichen Volke und die vor den Ungläubigen nicht zusammengenommen, weil sie ja auch in praxi geschieden ist und durch verschiedene Organe besorgt wird. Die eigentliche Missionspredigt stirbt in der Kirche nie aus, so wenig als ihr Missionsberuf und ihre Missionskraft; aber in Folge der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden kommt nunmehr der Gemeindepredigt, durch welche die Kirche dem parta tueri obliegt, im Vergleich mit der Missionspredigt, durch welche sie stets ihre Grenzen zu erweitern strebt, die größere Wichtigkeit, der größere Umfang und weitaus die Mehrzahl der kirchlichen Lehrkräfte zu. Was im Besondern die Missionirung der Irrgläubigen anlangt, so geschieht sie, wie nicht anders möglich, indirect durch öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes in den Allen zugänglichen Gotteshäusern, besonders durch die apologetische kirchliche Predigt, welche Irrlehren gegenüber die Wahrheit der Kirchenlehre vertheidigt und in's Licht setzt. Durch jene Einengung der Aufgabe der Homiletik ist allerdings noch Raum gelassen für eine dritte didaktische Disciplin, welche Keryktik oder Halieutik genannt werden könnte, und welche die Grundsätze darzulegen hätte, nach welchen die Verkündigung des Wortes Gottes an Ungläubige zum Zwecke, sie zum Glauben zu führen und für die Kirche zu gewinnen, zu geschehen hätte. Ein praktisches Bedürfniß nach einer solchen Wissenschaft hat sich aus dem Grunde nicht geltend gemacht, weil die Ausbildung der Missionare in besonderen Ordenshäusern und kirchlichen Instituten geschieht, welche hierin nach traditioneller Methode und nach einer Erfahrung von Jahrhunderten vorgehen. Das aber muß beigefügt werden, daß heutzutage, da der Unglaube als schleichendes Gift vielfach in die Gemeinden eingedrungen ist, auch die Gemeindepredigt mehr als je Missionszwecke im Auge haben muß und nicht allzu viel auf den Glaubensstand und Glaubensbesitz der Gemeinden bauen darf.

V. Nun lassen sich Aufgabe, Inhalt, Aufbau der homiletischen Wissenschaft näher bestimmen. Als Theorie der geistlichen Beredsamkeit hat sie zu lehren, durch welche Mittel die Zwecke der Predigt an die versammelte christliche Gemeinde am besten und sichersten erreicht werden. Sie kann sich nun aber nicht etwa damit begnügen, ein Register von Regeln, geistigen Handgriffen, Vortheilen und Mitteln anzulegen, welche beim Predigtamt von Nutzen sein könnten, und welche sie etwa aus der praktischen Erfahrung ableiten würde. Damit würde sie zur Technik herabsinken und ihren wissenschaftlichen Charakter, aber auch den wahren, segensreichen Einfluß auf die Praxis verlieren. Sie muß ihre Regeln und Normen begründen können, und zwar nicht bloß aus rhetorischen Maximen, sondern aus dem Wesen und den Zwecken der Predigt selbst. Die erste grundlegende Untersuchung muß somit eben dieser Frage nach dem Wesen und den Aufgaben der Predigt gewidmet sein. Die Schwächen der frühern Homiletik haben großentheils ihren Grund darin, daß man diese Frage nicht zum Ausgangspunkt nahm oder sich mit einer oberflächlichen Beantwortung derselben begnügte. Vielfach begegnet man der Zweckbestimmung, daß die Predigt übernatürliches, christliches Leben zu fördern und zu pflegen habe. Das ist nicht unrichtig, aber zu vag und bietet für die homiletischen Untersuchungen kein genügendes Fundament. Wohl ist übernatürliches Leben Endzweck der Predigt, aber das ewige Leben, sofern es aus der Erkenntniß fließt nach dem Wort des Herrn (Joh. 17, 3): „Das ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Das Institut der christlichen Predigt ist vom Herrn offenbar gegründet zur Pflanzung und zur Pflege christlichen Glaubens. Fides ex auditu (Röm. 10, 17) — das gilt für alle christlichen Zeiten und auch für die, welche bereits des Glaubens theilhaftig geworden sind; auch ihre Glaubenserkenntniß, ihr Glaubensbewußtsein und ihr Glaubensleben wird genährt und gefördert durch die Anhörung der christlichen Predigt. Darnach ist erster und nächster Zweck der Predigt Aufhellung der Glaubenserkenntniß, Stärkung und Kräftigung des Glaubensbewußtseins; eine Predigt, welche keinerlei Wachsthum an christlicher Erkenntniß, keinerlei Förderung im Glauben zu vermitteln vermag, hat zum Voraus ihren Zweck verfehlt. Wie aber der Glaube nicht im Verstand, nicht im Denken und Erkennen aufgeht, sondern Willen und Thun bestimmen und in's ganze Leben eindringen soll, so ist Klärung der Erkenntniß nicht einziger und letzter Zweck der Predigt; ihre Mission geht auch an das Herz und den Willen des Menschen; das apostolische Wort Corde creditur ad justitiam (Röm. 10, 10),

und Justus ex fide vivit (Röm. 1, 17), soll von ihr beachtet und durch die Macht des Wortes zur Erfüllung gebracht werden. Hieraus folgt nun, daß das Belehren erste und nächste Aufgabe der Predigt ist und bleibt, und daß der Lehrzweck unter keinen Umständen, wie von protestantischer Seite vielfach geschieht, eliminirt werden darf. Aber es folgt daraus auch, daß im docere die Aufgabe des Predigers sich nicht abschließt. Der Klärung des Glaubensbewußtseins muß die Belebung des Glaubens im tiefsten Sinne dieses Wortes folgen, und die Predigt hat durch den Appell an Gefühl und Willen dem Glauben im innern und äußern Leben des Menschen zum Durchbruch zu verhelfen. Es kann somit die fides caritate formata als Endzweck der Predigt angesetzt werden; dieß ist mit dem apostolischen Wort im Einklang, wonach Endziel (τέλος) der Verkündigung Liebe aus reinem Herzen und aus gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben (1 Tim. 1, 5) ist, sowie mit dem Erbauungszweck, welchen derselbe Apostel für das Lehramt und die Charismen des Wortes in Anspruch nimmt (1 Cor. 14, 3. 5. 12. 26: οἰκοδομή, Aufbau der Gemeinde auf dem gelegten Fundament des Glaubens) und mit besonderem Nachdruck Eph. 4, 11—13 betont: „Er (κύριος) hat einige zu Aposteln, einige zu Propheten, ... einige zu Hirten und Lehrern bestimmt zur Ausbildung der Geheiligten ... zur Erbauung des Leibes Christi, damit wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannesreife, zum Maße des Vollalters Christi." Wenn nun die Verwaltung des Predigtamtes überhaupt und jede einzelne Predigt insbesondere zwar unter übernatürlichem Beistande, aber auch mit Aufgebot aller zu Gebot stehenden natürlichen Mittel die Weiterbildung der Glaubenserkenntniß und die Förderung des Glaubenslebens anzustreben hat, so ergeben sich allerdings auch für den geistlichen Redner jene drei oratorischen Hauptfunctionen, welche schon die antike Rhetorik zusammenstellte, und welche St. Augustin zuerst in die Homiletik herübernahm: das docere, delectare, flectere; es erhalten aber diese Functionen in der Homiletik ihren ganz bestimmten Endzweck. Außer dieser im Vorhergehenden skizzirten Fundamentaluntersuchung hat die Einleitung oder der erste Theil der Homiletik nun noch die aus dem Wesen, Ziel und den Aufgaben des Predigtamtes sich ergebenden Consequenzen bezüglich der sittlichen und geistigen Qualitäten, der Ausbildung und Fortbildung des Predigers zu ziehen und, was weder in einem homiletischen Systeme noch in einer homiletischen Vorlesung fehlen sollte, einen Abriß der Geschichte der Predigt (s. d. Art. Predigt) und der Homiletik zu geben; nichts ist mehr geeignet, das homiletische Urtheil zu klären und zu schärfen, als jene Geschichte, welche keineswegs nur eine Komödie der Irrungen darstellt, sondern ganz bestimmte Entwicklungsresultate aufweist, mit welchen auch in der Theorie unbedingt zu rechnen ist.

Nun ist die Grundlage gegeben für den **Aufbau des Systems**. Dieser aber kann nicht in der mechanischen Weise vor sich gehen, daß man einfach, wie früher oftmals geschah, aus jenen drei Functionen des Predigers, dem docere, delectare, movere, drei (oder bei Zusammenfassung des delectare und movere zwei, wie noch neuestens Jungmann) verschiedene Formen oder Klassen von Predigten herausconstruirt und nun diese nach einander abhandelt. Ebenso unberechtigt ist die damit zusammenhangende, noch häufiger vorkommende Unterscheidung von dogmatischen und moralischen Reden als Eintheilungsgrund der Homiletik. Diese Distinctionen sind innerlich verfehlt, weil jene drei Functionen des Predigers sich gegenseitig verbinden und durchdringen; es gibt keine Predigt, welche rein didaktische Zwecke hätte, keine, welche bloß auf Rührung es absehen dürfte, keine, welche, ohne an die Glaubenserkenntniß anzuknüpfen oder auf sie einzuwirken, den Willen bewegen könnte. Ebenso gibt es keine rein dogmatischen oder rein moralischen Predigten; immer muß das Dogma in Moral ausklingen, die Moral auf dem Dogma sich aufbauen. Daß das eine Mal diese, das andere Mal jene Kraft mehr zur Entfaltung kommt, jetzt die Predigt mehr dem Dogma, jetzt mehr der Moral sich zuwendet, ist kein solcher Unterschied, daß darauf ein Eintheilungsprincip der Predigten und der ganzen Homiletik begründet werden dürfte; geschieht es doch, so ist größte Gefahr, daß der Lebensnerv der christlichen Predigt, welcher in der Verbindung von Belehrung und Willensanregung, von Dogmatik und Moral liegt, verkannt werde, trotz aller angehängten Cautelen. Weit motivirter und besser wäre es, der Untersuchung über Wesen und Aufgaben der Predigt eine zunächst allgemein orientirende Unterweisung über die drei oratorischen Grundkräfte, welche in der Predigt zur Verwendung kommen, und über die Hauptmittel, welche dem Prediger zum Zwecke des docere (Beweismittel), des delectare (ästhetische Schmuckmittel; Arten, Maß und Ziel), des movere (Affecte) zu Gebote stehen, folgen zu lassen, aber nicht bloß nach den trockenen Kategorien der Rhetorik, sondern unter psychologischer und homiletischer Motivirung.

Ihrem Hauptstoffe nach **zerfällt** die Homiletik naturgemäß in eine materiale und eine formale. Der **materialen** fällt die Lehre vom homiletischen Stoffe zu. Dadurch vor Allem ist die Homiletik in wesentlich günstigerer Position als die Rhetorik, daß sie es, wie oben schon bemerkt, mit gegebenem und umgrenztem Stoffe zu thun hat; diesen Vortheil soll sie nun auch möglichst ausnutzen (vgl. die Mahnungen Dieringers in Aschbachs Kirchenlex., Art. Homil.). Damit ist noch nicht viel geschehen, daß man negativ diesen Stoff begrenzt und das nicht auf die Kanzel Gehörige namhaft macht. Auch das ist nicht gemeint, daß die Homiletik aus dem ganzen Stoff der Dogmatik und Moral einen

Extract als Materientafel für die Predigt ausziehen solle; am allerwenigsten aber würde sie ihren Vortheil verstehen, wenn sie mit der Wiederholung der rhetorischen Regeln über die inventio oder mit Einführung der loci communes auf das homiletische Gebiet sich begnügen wollte. Sie wird endlich auch dadurch ihrer Aufgabe hierin noch nicht gerecht, daß sie, was an sich sehr dankenswerth ist, diejenigen Stoffe benennt und betont, welche für alle Zeiten oder für unsere Zeiten speciell die vorderste Stelle in der Verkündigung des Wortes Gottes verdienen. Vielmehr soll sie in der That den Gesammtlehrstoff, welcher das geistige Kapital der Predigt bildet, beischaffen und die richtige Art seiner Vertheilung und Gruppirung lehren. Auf den ersten Blick scheint dieß freilich eine schon wegen ihrer Weitschichtigkeit unlösbare Aufgabe zu sein. Allein es handelt sich ja hier nur um Vorführung dieses Predigtmaterials nach seinen Grundzügen und Hauptlinien, nur um Fixirung und Vertheilung der Hauptthemata, nicht um das Beweis-, Illustrations-, Amplificationsmaterial, welches bei Ausführung des Themas zur Anwendung kommt. Auch sind hierbei nur die allgemeinen, stehenden Bedürfnisse der christlichen Gemeinde zu berücksichtigen, und es wird nur die Verkündigung des Wortes Gottes unter den gewöhnlichen Durchschnittsverhältnissen in's Auge gefaßt, wobei alle außerordentlichen Anlässe und Umstände außer Acht bleiben. Bei solcher Umgrenzung ist die materiale Aufgabe der Homiletik nicht unlösbar; denn es sind für ihre Lösung ganz feste Gesichtspunkte gegeben. Der eine ist das Bedürfniß der Gemeinde. Da die Predigt das Glaubensleben der Gemeinde nach allen Seiten zu pflegen und zu fördern hat, so ist klar, daß sie keinen wesentlichen Punkt der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ausschließen darf, vielmehr innerhalb gewisser, nicht allzu sehr auseinander liegender Zeitgrenzen das Ganze der Heilslehre zum Vortrag bringen muß. Es ist daher eine der wichtigsten Pflichten der Homiletik, dem Prediger zu angemessener Vertheilung dieses Gesammtstoffes auf vernünftig bemessene Zeiträume Anweisung zu geben. Für diese Vertheilung sind aber zwei weitere, von der Kirche selbst fixirte Normen maßgebend. Die eine ist in der kirchlichen Pericopenordnung (s. d. Art.) gegeben, d. h. in der auctoritativen Bezeichnung jener biblischen Lesestücke, an welche die Predigt sich anzuschließen und vor Allem zu halten hat. Die andere Norm bildet das Kirchenjahr (s. d. Art.), dessen Einrichtung auch auf die Predigt, als wesentliches Element des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes, bestimmenden Einfluß übt.

Es wären nun zuvörderst die Grundgedanken zu erheben, welche als Lehrgehalt in den kirchlichen Festen und Festzeiten niedergelegt sind; ferner müßten im Lichte des Kirchenjahres die Pericopen durchforscht und ihre primären Lehrgedanken dargelegt werden. Sodann wäre eine Zusammenstellung oder, wenn nothwendig, Ergänzung dieser Hauptgedanken vorzunehmen, durch welche dem angegebenen Bedürfniß der Gemeinde nach fortschreitendem, vollständigem Unterrichte, wie es in einer regelrecht katechisirten, in Durchschnittsverfassung sich befindenden Gemeinde vorliegt, genügt würde. Den größten Dank würde natürlich die Homiletik sich verdienen, wenn sie sich nicht mit Aufstellung Eines Cyclus von Predigtthematen begnügte, sondern eine Reihe von jährlichen oder mehrjährlichen Cyklen mit verschiedener Gruppirung proponirte und nachwiese, daß dieselben je in bestimmter Zeit der Forderung eines lückenlosen christlichen Unterrichts genügen, die von der Kirche verlangte Erklärung der Pericopen leisten und den Charakter der kirchlichen Zeiten und kirchlichen Feste zum Ausdruck bringen. Nimmt so die materiale Aufgabe der Homiletik bestimmte Gestalt an, so soll gleichwohl zugestanden werden, daß dieselbe schwer und nicht auf einmal zu lösen ist. Es sollten aber die Lehrer der Homiletik weder durch diese Schwierigkeit noch durch die thörichte Furcht, bei Inangriffnahme dieser praktischen Frage am Nimbus strenger Wissenschaftlichkeit etwas einzubüßen (vgl. Mast in der Tübinger Quartalschrift 1850, 526 ff.), sich von dieser Aufgabe abschrecken lassen. Solange sie dieselbe nicht einer gründlichen Lösung entgegenzuführen suchen, erfüllt die Homiletik eine der ersten an sie zu stellenden Forderungen nicht, und es wird dann nie gelingen, die Zweifel an ihrem praktischen Werthe niederzuschlagen und sie in bessern Ruf zu setzen. Soll sie wirklich Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes sein, so darf sie den jungen Prediger nicht bei einer Frage im Stiche lassen, welche für ihn die weitaus schwierigste ist, und von welcher die richtige Verwaltung jenes Amtes zum großen Theil abhängt, — bei der Frage, in welcher Weise der Gesammtstoff der christlichen Lehre, welcher in der Predigt zum Vortrag kommen soll, zu sammeln, zu vertheilen, zu gruppiren sei. Es wird allerdings gut sein, wenn die Homiletik diese Untersuchungen zunächst auf der breitern Grundlage einzelner Monographien führt; eine gründliche Lösung jener Aufgabe setzt eine Reihe tüchtiger Einzelarbeiten voraus, in welchen die einzelnen Pericopen exegetisch-homiletisch durchforscht, der homiletische Gehalt der einzelnen Festzeiten und Festtage dargestellt, Stoffe und Themata der einzelnen Feste, der Adventspredigt, der Fastenpredigt, der Marienpredigten, der Allerseelenpredigt u. s. w., sodann auch der Casualpredigten fixirt, Jahrescyklen von Predigtthematen aufgestellt würden, u. s. f. Es wäre in hohem Grade zu wünschen, daß in dieses Arbeitsfeld, das noch fast ganz unbebaut ist und so reichliche Frucht verspricht, alle diejenigen Arbeitskräfte einträten, welche durch zahllose Publicationen fertiger Predigten eine unselige und verhängnißvolle Ueberproduction auf diesem Gebiete herbeigeführt haben, und daß namentlich die homiletischen Zeitschriften den Beruf fänden, hier mitzuarbeiten, anstatt die Unzahl gedruckter Predigten traurig

zu vermehren. Erst auf Grund solcher Vorarbeiten kann die große und schöne Aufgabe gelöst werden, von deren Erfüllung der Fortschritt der Homiletik abhängt.

Die formale Homiletik hat sich zu befassen mit den Arten und mit der Form der kirchlichen Predigt. Was die Arten anlangt, so ist oben die Unterscheidung der Predigten nach dem Zweck abgewiesen worden. Dann könnte es allerdings scheinen, als ob von verschiedenen Arten der christlichen Predigt nur noch insofern geredet werden könnte, als man die verschiedenen äußeren und zeitlichen Anlässe zum Unterscheidungsprincip nähme; man könnte Sonntagspredigten, Fest-, Casual-, Missions-, Firmungs-, Einweihungspredigten u. s. w. aufzählen. Dagegen scheint es eigentlich nur Eine zu Recht bestehende Predigtweise zu geben: die schon in der mittelalterlichen Homiletik sich vorbereitende und vorbildende, durch die großen französischen Prediger ausgebildete thematische Textpredigt mit ihrem streng synthetischen Aufbau, mit Text, Thema, distincter Einleitung, ausgesprochener Gliederung, den verschiedenen Theilen der Abhandlung und dem Schluß. Auf diese Eine Predigtform sind in der That alle Regeln der neueren Homiletik zugeschnitten. Neben ihr pflegt die katholische Homiletik die Homilie wenigstens noch zu nennen, wohl auch zu empfehlen, während die protestantische dieselbe vielfach unumwunden als eine überholte Predigtform bezeichnet, welche wegen ihrer Unvollkommenheit der thematischen oder synthetischen habe weichen müssen, und an deren Repristinirung höchstens etwa für die Bibelstunden gedacht werden dürfe, wolle man nicht die Predigt geflissentlich auf einen unvollkommenen Standpunkt zurückschrauben (Bassermann, Handb. der geistl. Beredſ. 69. 473). Diese Anschauung ist aber weder geschichtlich noch theoretisch irgendwie zu rechtfertigen. Die beiden Arten der Predigt, die Homilie und die eigentliche Kanzelrede, welche im Laufe der christlichen Zeiten sich herausgebildet haben, bestehen mit einander zu Recht und ergänzen sich gegenseitig (vgl. Katholik, Die historische Entwicklung der Predigt in Hinsicht ihrer verschiedenen Formen 1864, II, 41—61; 129—153).

Die thematische Textpredigt, welche Einen Lehrpunkt in logisch-oratorischer Gliederung allseitig darzulegen erlaubt, hat zweifellos ihre großen Vorzüge, welche ebensowohl der Aufgabe, dem Volke eine gründliche religiöse Belehrung zu bieten, als der weitern Aufgabe, eine christliche Wahrheit von der Erkenntniß aus durch das Fühlen und Wollen des Menschen hindurch zu verfolgen, zu gut kommen. Die Homilie aber, unter welcher wir, nach der unter Origenes vollzogenen Wandlung und Einengung der Bedeutung dieses Wortes, die eigentlich biblische Predigt, d. h. den an den Text einer biblischen Pericope sich enger anschließenden, vor Allem deren Verständniß und praktische Auslegung bezweckenden Vortrag verstehen, ist schon aus dem Grunde unentbehrlich, weil der Prediger durch seine Lehraufgabe und durch den directen Befehl der Kirche an die heilige Schrift gewiesen ist und ihr Verständniß dem Volk erschließen soll. Diesem Zweck vermag die Homilie in weit vollkommenerer Weise zu dienen, als die textuale Predigt, welche nur einzelne Aussprüche der Schrift beizieht. Schon die Sorge für Abwechslung, welche wahrlich keine überflüssige und unberechtigte ist, müßte davon abhalten, die Homilie, diese altehrwürdige Form der christlichen Lehrverkündigung, ganz bei Seite zu lassen oder sie zur seltenen Ausnahme herabzudrücken. Die Homiletik hat allen Grund, die stiefmütterliche Behandlung der Homilie wieder gut zu machen; denn nur in reichlicher Anwendung derselben, nur in einer Abwechslung von thematischen Predigten und Homilien, welche beiden Arten ihr Anrecht auf die Kanzel sichert, liegt eine gewisse Garantie dafür, daß die für die thematische Predigt stereotyp gewordene Structur nicht in's Steife, Schablonenhafte, Mechanische ausarte, daß die Verkündigung des Wortes Gottes immer die nöthige Fühlung mit der heiligen Schrift behalte, und daß ihr jene gemüthvolle Herzlichkeit, jene Salbung nicht verloren gehe, welche wir an den Homilien der Väter zu bewundern haben. Dabei sollte die unglückliche Unterscheidung zwischen niederer und höherer Homilie unbedingt fallen gelassen werden. Die niedere Homilie soll nämlich eine von Vers zu Vers fortschreitende Erklärung eines biblischen Vorlesungsstückes sein und wird als „niedere" taxirt, weil die aus dieser Methode sich ergebende äußerliche Aneinanderreihung verschiedener, vielleicht ganz disparater Gedanken mit Recht als etwas Unvollkommenes erscheint. Die „höhere" Homilie aber soll diejenige sein, welche aus der Pericope Einen Hauptgedanken entnimmt und ihn nun am heiligen Text illustrirt und zur Entfaltung bringt. Jener erstern Art von Homilie ist aber der Zugang zur Kanzel absolut zu verschließen. Es ist ein unumstößliches, für jede Homilie geltendes Grundgesetz, daß die in der Predigt geschehende Auslegung der heiligen Schrift unter allen Umständen eine höhere Einheit der Gedanken und des Zweckes zu suchen und herzustellen hat und sich nicht mit einer rein willkürlichen Aufreihung von Gedanken begnügen darf. Was die kirchlich fixirten Pericopen anlangt, so haben diese ihre Gedankeneinheit schon in sich und stellen einen geschlossenen Kreis innerlich verwandter Ideen dar, deren Einheit die Predigt zum Ausdruck bringen muß; werden eigene Abschnitte der Schrift für die Predigt ausgewählt, so soll die Auswahl eben unter dem Gesichtspunkte dieser Gedankeneinheit getroffen werden. Sind nun, wovon für die Predigt unter keinen Umständen dispensirt werden kann, die Einzelgedanken des biblischen Abschnittes in Einen Centralgedanken und in Einen Hauptzweck zusammengefaßt, so ist die Homilie dann um so höher zu stellen, je mehr sie es versteht, zur Illustration und Durchführung dieses Hauptgedankens die einzelnen Züge

der Pericope zu verwerthen. Eine rein analytische Predigtweise gibt es nicht; damit fällt die sogen. „niedere Homilie" von selbst weg. Die Homilie nach der einzig zulässigen Auffassung und Verwendung participirt an den Vortheilen der rein synthetischen Predigtmethode und ist sehr geeignet, Einseitigkeiten, welche der letztern drohen, vorzubeugen.

Endlich hat die Homiletik in der Lehre von den Predigtarten auch Stellung zu nehmen zu der sogen. katechetischen Predigt, welche in neuerer Zeit als eigene Predigtgattung eingeführt werden soll (vgl. Eisenbacher, Ueber katechet. Predigten, Tüb. Quartalschr. 1873, 106 ff.; Keppler, Der Einfluß des Kirchenjahres auf die Predigt, 1878, 433 ff.). Der Begriff dieser Predigt hat sich noch keineswegs klar herausgebildet. Zum Theil will die Aufstellung dieses Begriffs und die Empfehlung der katechetischen Predigt nur das besagen, daß heutzutage auf Belehrung in der Predigt, und zwar auf eine an den katechetischen Jugendunterricht sich eng anschließende, einer weitverbreiteten Ignoranz des christlichen Volkes in elementarer, populärer Form entgegentretender Belehrung ein Nachdruck zu legen sei. Die Berechtigung dieser Forderung und deren Grenzen sind da zu untersuchen, wo vom Lehrzweck der Predigt gehandelt wird; daß aber in dieser Fassung der Begriff der katechetischen Predigt kein artbildendes Moment in sich trägt, ist klar. Ein solches erhält er erst durch die nähere Bestimmung, daß es der katechetischen Predigt wesentlich sei, dem Gang des Katechismus zu folgen und die christlichen Wahrheiten in der Reihenfolge auf der Kanzel abzuhandeln, in welcher sie im Katechismus aufgeführt sind, sowie im Anschluß an die Formulirung, welche sie im Katechismus haben. Offenbar ist hier jenes erste Moment, welches oben für Bestimmung des homiletischen Stoffes geltend gemacht wurde, die Rücksicht auf vollständige christliche Instruction des Volkes, zur Bildung einer eigenen Predigtart verwendet, welche angeblich dieser Rücksicht am vollkommensten entspreche. Es ist nun aber Pflicht der Homiletik, die so entstandene Predigtgattung einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Die Vernachlässigung jener beiden anderen Rücksichten auf die Pericopen und das Kirchenjahr, die thatsächliche und zugestandene Unvollkommenheit der vorhandenen Katechismen, die geringe Popularität, welche dieselben genießen, die ausschließliche Betonung des Lehrzweckes der Predigt, die bei Einhaltung der Katechismusordnung nothwendige Trennung von Moral und Dogmatik, die Gefahr des Herabsinkens der Predigt zur Katechese und ihres Strandens an den Sandbänken der Systematik und des Doctrinarismus, — das sind Bedenken, welche die Homiletik wohl zu erwägen hat, und welche ihr in der Empfehlung dieser Methode Vorsicht auferlegen müssen.

Nach der Fixirung der Predigtarten oder Predigtformen sind sodann noch jene wesentlichen Theile zu besprechen, welche die Structur der einzelnen Arten bilden. Sodann kommt zur Darstellung die Form im engern Sinne, d. h. Sprache und Stil der Predigt. In welchem Umfange hier die Grundsätze und Regeln der allgemeinen Rhetorik zu berücksichtigen sind, das hängt von Beantwortung der Frage ab, inwieweit die Homiletik die Rhetorik und den Unterricht in derselben voraussetzen will oder kann. Wenn aber an die Homiletik die Weisung gerichtet wurde, auch in diesem Theile ihre Regeln nicht bloß auf die antike Rhetorik zu begründen, sondern sie aus eigenem Boden hervorwachsen zu lassen und nicht bloß auf ihr Gebiet überzupflanzen (vgl. Mast, Zur Homiletik, Tüb. Quartalschr. 1850, 529 ff.), so ist diese Forderung als vollberechtigte anzuerkennen. Endlich bildet den Abschluß der homiletischen Untersuchungen die Lehre vom mündlichen Vortrag der Predigt.

Zum Schlusse sei noch der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß die Methode der Homiletik eine wissenschaftlich-praktische sein muß. Wäre sie rein praktisch, so würde die Homiletik zur Technik, welche Handgriffe und Handwerksvortheile lehrt; wäre sie rein wissenschaftlich, so würde zwischen ihr und der praktischen Verwaltung des Predigtamtes eine Kluft sich aufthun, welche all ihren Werth und Nutzen verschlingen würde. Durch diese gemischte Methode geschieht ihrem wissenschaftlichen Charakter kein Eintrag. Nichts wäre ihr selbst mehr zum Schaden, als wenn die homiletische Theorie ihre Mutter, die Praxis, in thörichtem Stolze verläugnen und sich ängstlich vor der Berührung mit ihr hüten wollte; diese falsche Wissenschaftlichkeit würde sie mit Unfruchtbarkeit schlagen und um jegliches Ansehen bringen. Ihr berechtigter Anspruch auf den wissenschaftlichen Boden bleibt ihr auch bei ausgesprochener praktischer Tendenz unbestritten; sie kann und soll diesen Grund und Boden durch tief gegründete Fundamente, durch solidesten Mauerbau sich wahren und sichern, indem sie die Aufstellung, Begründung, Entfaltung ihrer Principien nach strengsten wissenschaftlichen Grundsätzen vornimmt; aber sie soll nun auch von diesem Boden aus selbst Brücken auf das praktische Gebiet hinüberschlagen, vor Allem eine Hauptverbindungsbrücke durch Behandlung der Lehre vom homiletischen Stoff im oben angedeuteten Sinn. Was vollends die homiletische Unterweisung der Predigtamtscandidaten anlangt, so können hier wirkliche Erfolge nur erzielt werden, wenn Theorie und Praxis oder Technik beständig Hand in Hand gehen, weßwegen auch auf den Hochschulen neben der Vorlesung über Homiletik stets die praktischen Uebungen in einem homiletischen Seminar hergehen sollten. — Zur Literatur seien außer den oben sub II. citirten homiletischen Publicationen und den im Text angeführten Aufsätzen in Zeitschriften noch besonders genannt: Die homiletischen Studien von Linsenmann in der Tüb. Quartalschr. 1873 ff.; Die Aphorismen über Predigt und Prediger von Hettinger, Linzer Quartalschr. 1883 ff., separat

Freiburg 1888. — Die hier nicht behandelten, auf das Predigtwesen bezüglichen Fragen, sowie die Geschichte der Predigt selbst s. im Art. Predigt. [Keppler.]

Homiliarium, ursprünglich Homiliarius (Homeliarius doctorum, sc. liber), bezeichnet eine Sammlung von Homilien der Väter über die Evangelien der Sonn- und Festtage, verfaßt zur Unterstützung der Prediger. Solche Sammlungen bildeten im frühen Mittelalter die hauptsächlichsten homiletischen Hilfsmittel; sie können die Ammen der deutschen Predigt genannt werden, welche dieselbe mit der Milch der Väter aufnährten und allmälig zur Selbständigkeit erzogen. Es kann noch eine Reihe solcher Homiliarien namhaft gemacht werden, welche sich bis auf uns erhalten haben, oder von denen wenigstens Nachrichten auf uns kamen. So gedenkt Mabillon (De liturg. Gall.) eines uralten gallicanischen Homiliariums; auch Beda d. Ehrw. hatte eine Homiliensammlung veranstaltet; in einer Handschrift der bischöflichen Bibliothek zu Würzburg ist noch das Homiliar des Bischofs Burkhard von Würzburg, eines Gehilfen des hl. Bonifacius, erhalten (vgl. Eckart, Commentarii de rebus Franciae orientalis I, 837; Cruel, Gesch. der deutschen Predigt, Detmold 1879, 29). Gerbert weiß noch zu berichten von verschiedenen alten Homiliensammlungen (Mon. vet. Lit. al. I, 126; III, 930; vgl. Linsenmayr, Gesch. der Predigt in Deutschland, München 1886, 42), von welchen eine ante mille annos geschrieben sei und das Homiliarium Ottoburanum ad mille annos hinreiche. Das Vorhandensein und der Besitz solcher Sammlungen ist auch vorausgesetzt in den wiederholt eingeschärften Verordnungen aus der Zeit Karls d. Gr., daß die Priester und Bischöfe sich Homiliensammlungen der orthodoxen Väter anschaffen sollten (Cap. gen. Aquisgr. 802; Cap. Aquisgr. 813; Ludovici II. capit. eccl. 856; Concil von Reims 813; Concil von Tours 813; Concil von Mainz 847; vgl. Cruel a. a. O.). Aus dem 12. Jahrhundert besitzen wir noch das Homiliar des Bischofs Hermann von Prag (herausgeg. von Hecht 1863). Eine große Berühmtheit erlangte das im Auftrag Karls d. Gr. von Paulus Diaconus verfaßte, das sogen. karolingische Homiliar (Homeliarius Caroli). Ueber die Entstehung dieser Sammlung gibt klaren Aufschluß das derselben vorgesetzte encyklische Schreiben des Kaisers, dessen Hauptstelle lautet: Accensi memoriae venerandae Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suae studio cantibus decoravit, nos nihilominus solerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum. Denique quia ad nocturnale officium compilatas quorundam casso labore, licet recto intuitu, minus tamen idoneo reperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum vocabulis essent positae et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris diebus in divinis lectionibus intra sacra officia inconsonantes perstrepere soloecismos atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. Idque opus Paulo diacono, familiari clientulo nostro, elimandum injunximus, scilicet ut studiose catholicorum patrum dicta percurrens veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret et in unum, quaeque essent utilia, quasi sertum aptaret. Und der Schluß heißt: Quarum (lectionum) omnium textum nostra sagacitate perpendentes nostra eadem volumina auctoritate constabilimus vestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum.

Die Fertigstellung der Arbeit und der Erlaß, durch welchen sie ins Reich eingeführt wurde, fällt wahrscheinlich in die Jahre 776—784 (Mon. Germ. Leg. I, 44 sq.). Handschriften des Homiliars finden sich noch in den Bibliotheken von Heidelberg, Frankfurt, Darmstadt, Fulda, Gießen, Kassel; die von Mabillon (Vet. Anal. IV) erwähnte Reichenauer Handschrift ist von Ranke in Karlsruhe wieder entdeckt worden (s. Ranke, Zur Geschichte des Homiliars Karls d. Gr. in Stud. und Kritiken 1855, I, 382 ff.) und ist wohl noch älter als die von Montecassino aus dem 10. Jahrhundert. Sodann gibt es noch eine Reihe von Druckausgaben desselben, von welchen Hain (Repert. bibliogr. III, 80) unter Nr. 8789—8794 fünf aus dem 15. Jahrhundert aufführt; die erste ist wohl die von Speier 1482; Surgant besorgte zwei Baseler Ausgaben von 1493 und 1498. Auch im 16. Jahrhundert wurde das Buch noch oftmals aufgelegt, das letzte Mal wohl Köln 1669. Es muß übrigens beigefügt werden, daß die Sammlung fortwährenden Veränderungen und Vermehrungen unterworfen wurde, entsprechend der Entwicklung des Kirchenjahres und der Vermehrung der Feste; dadurch hat sie für die Geschichte des Kirchenjahres eine ziemliche Bedeutung erlangt, indem in ihren Veränderungen, von der wohl im Karlsruher Codex noch erhaltenen Urgestalt an, sich die Wandlungen des Kirchenjahres abspiegeln. Eine einzige Ausgabe des 15. Jahrhunderts nennt Alcuin als Verfasser (Collectae per Alchuinum levitam), eine Angabe, welche viele Ausgaben des 16. Jahrhunderts wiederholen. Man könnte annehmen, daß Alcuin eine Revision des Homiliars besorgt habe, womit Mabillons Nachricht in Einklang gebracht werden könnte: collegit multis de patrum operibus homeliarum duo volumina (Acta SS. saec. IV, 1, 158); vielleicht liegt aber auch, wie Lentz vermuthet (Gesch. der Homiletik I, 215), eine Verwechslung mit seiner auf Befehl Karls d. Gr. vorgenommenen Revision des Comes des hl. Hieronymus (s. d. Art. Pericopen) vor.

Seinem Inhalt nach zerfällt der Homeliarius doctorum in zwei Theile, in die pars hiemalis und die pars aestivalis; jeder Theil enthält zunächst Auszüge aus Väterhomilien für die Sonn- und Festtage (der Wintertheil auch für die Qua-

tembertage, alle Tage der Fastenzeit und der Osterwoche), sodann die Homilien für die Heiligenfeste; den Schluß des Ganzen bilden die Homilien des Commune sanctorum. Meist ist jeder Tag mit zwei oder mehreren Homilien besetzt. Ihrer Mehrzahl nach stammen die Homilien von Chrysostomus, Ambrosius, Augustin, Gregor, Leo, Beda; später wurden auch Reden von Hericus, Alcuin, Hincmar, Rabanus Maurus, Haymo u. A. aufgenommen. Was nun die Bestimmung dieses Homiliars Karls d. Gr. anlangt, so hat man mit Unrecht bis in die neueste Zeit es mit den für die Prediger veranstalteten Homiliensammlungen ganz auf gleiche Linie gestellt und es schon ursprünglich für homiletische Zwecke verfaßt sein lassen. An diese falsche Anschauung knüpfte sich vielfach das weitere Mißverständniß, als ob Karl d. Gr. in seinem Schreiben dem Clerus befehle, diese Homilien anstatt der Predigt vorzulesen, und zwar in lateinischer Sprache. Der königliche Geleitsbrief läßt über den ursprünglichen Zweck der Sammlung gar keinen Zweifel übrig. Aus ihm ergibt sich klar, daß dieselbe zunächst mit der Predigt gar nichts zu thun hat, sondern die Lectionen der Nocturnen beim Chorgebet zu reformiren bestimmt war, wie zuerst Cruel (a. a. O. S. 49) gegen Marbach und Ranke (vgl. Christlieb in Herzogs Realencykl. 2. Aufl. VI, 294) mit Recht hervorgehoben hat. Es ist daher auch ein voreiliger Schluß, wenn die oben citirten Concilsbeschlüsse des 9. Jahrhunderts ohne Weiteres auf dieses Homiliar bezogen werden. Ohne Zweifel waren Sammlungen von Väterhomilien als homiletische Hilfsmittel damals bereits in allgemeinem Gebrauch, und es war gar nicht die Absicht Karls d. Gr., die Zahl derselben durch eine neue vermehren zu lassen; dagegen hielt er es für seine Pflicht, die patristischen Texte, welche in's Officium aufgenommen waren, ihres corrupten Zustandes wegen revidiren und besser auswählen zu lassen. Wenn hiernach das angebliche Verdienst, welches der große Kaiser durch dieses Homiliar um die damalige Predigt sich erworben haben soll, reducirt wird und directe Schlüsse von dem Homiliar aus auf die Predigt jener Zeit unzulässig erscheinen, so ist andererseits doch unzweifelhaft, daß jene Sammlung, wiewohl zunächst zu anderem Zweck verfaßt, bald auch homiletische Verwerthung fand. Letztere blieb allerdings vorerst auf engere Kreise beschränkt, weil Abschriften des Homiliars zunächst nur für solche Kirchen gemacht wurden, welche öffentliches Chorgebet hatten, also für Cathedral- und Klosterkirchen. Die behauptete völlige Abhängigkeit der aus den folgenden Jahrhunderten erhaltenen Predigten vom Homiliar ist nicht zu beweisen. Die Zeit, wo die Schätze der Sammlung eigentlich homiletisch ausgebeutet wurden, kam erst später, im 15. und 16. Jahrhundert, also erst dann, als sie aufgehört hatte, ihrer ursprünglichen Bestimmung zu dienen. — Literatur: Ranke, Zur Geschichte des Homiliars Karls d. Gr., in Studien und Kritiken 1855, II, 386 ff.; Marbach, Gesch. der deutschen Predigt vor Luther, Berlin 1873; Lentz, Gesch. der Homiletik, Braunschw. 1839; die im Art. Homiletik citirten Werke von Cruel und Linsenmayr; Ebert, Allgem. Gesch. der Lit. des M.-A. im Abendland, 1880, II, 9; Nebe, Evangel. Pericopen, Wiesbaden 1869, I, 18 ff. [Keppler.]

Homologumena, s. Canon im biblischen Sinne II.

Honig (דְּבַשׁ, μέλι) ist neben der Milch eines der gesuchtesten Nahrungsmittel im Oriente. I. Ueberfluß an diesen zwei Artikeln galt den Israeliten als Inbegriff des höchsten Segens für ein Land; daher ist die Phrase זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ (fließend von Milch und Honig) sprichwörtlich für die Bezeichnung der großen Fruchtbarkeit und Lieblichkeit Canaans (vgl. Ex. 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3. Lev. 20, 24. Num. 13, 28; 14, 8; 16, 13. Deut. 6, 3; 11, 9. Jos. 5, 6. Jer. 11, 5. Ez. 20, 6. 15 u. a.). Auch griechische und römische Dichter finden darin die Annehmlichkeit und den Reichthum eines Landes (Eurip. Bacch. 142; Theocr. Idyll. 5, 124); Ovid beschreibt (Metam. 1, 111 sq.) das goldene Zeitalter: Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant, Flavaque de viridi stillabant ilice mella. Palästina war und ist noch heute sehr reich an Honig; wilde Bienen produciren ihn in großer Menge in hohlen Bäumen, Aesten und Felsklüften (daher Honig aus dem Felsen דְּבַשׁ מִסֶּלַע Deut. 32, 13. Ps. 81, 16); dieser ungeläuterte Honig (μέλι ἄγριον), wie er aus den Scheiben von selbst herausträufelt (Honigseim נֹפֶת צוּפִים Ps. 19, 11 oder bloß נֹפֶת Spr. 5, 3; 24, 13, auch יַעְרַת הַדְּבַשׁ das Ueberströmende des Honigs, 1 Sam. 14, 27. Cant. 5, 1), gilt als der wohlschmeckendste (Ps. 19, 11. Cant. 4, 11). Nach Lev. 2, 11 darf der Honig nicht zu den Speiseopfern genommen werden; bei den heidnischen Opfern dagegen wurde er häufig gebraucht (Paus. 5, 15, 6; Plutarch. Symp. 4, 5). Nach der Vermuthung Philo's wäre der Grund des mosaischen Verbotes darin zu suchen, daß die Biene unter die unreinen Thiere gehörte; richtiger ist es der, daß der Honig wie der zugleich ausgeschlossene Sauerteig Gährungsstoffe sind. Erstlinge von Honig wurden jedoch dargebracht und gehörten den Priestern (2 Par. 31, 5). — Nach dem Vorgange von Michaelis (Suppl. 392) wollte Dereser דְּבַשׁ nicht vom Bienenhonig, sondern vom Rosinensyrup oder Traubenhonig (Dibs) verstehen; an den meisten Stellen ist jedoch dieß unrichtig (vgl. Hävernick, Commentar zu Ezech. S. 468; Keil, Commentar z. B. Josue 67, Note). Die Meinung, bei μέλι ἄγριον Matth. 3, 4 sei nicht an Waldhonig, sondern an eine Art Manna zu denken, hat schon Bochart (Hieroz. P. 2, l. 4, c. 12) berichtigt. (Vgl. Faber, Beobachtungen über den Orient I, 272—302, Hamburg 1772.) [König.]

II. Im christlichen Alterthume wurde den Neugetauften nach der heiligen Communion Milch und Honig gereicht (Tert. De corona 3).

Der Gebrauch muß schon vor der Zeit, in welcher die Marcioniten abfielen, bestanden haben, da dieselben ihn trotz des Widerspruches mit ihrem Lehrsystem beibehielten (Tert. Adv. Marc. 1, 14). Für die orientalische Kirche bezeugt Clemens von Alexandrien (Paed. 1, 6) den Gebrauch, allerdings nicht ganz klar, da die Stelle auch von der Darreichung der Milch allein verstanden werden kann. Im äthiopischen Ritus hat er sich bis heute erhalten und bestand bei den Jacobiten nach dem Zeugniß des Bischofs Macarius (756) von Anfang an (Martène, De ant. eccl. rit. l. 1, c. 1, a. 15, n. 16; Assemani, Cod. liturg. III, 114). Für die lateinische Kirche erwähnt ihn noch im 5. Jahrhundert Johannes Diaconus (Ep. ad Senarium n. 12, bei Migne, PP. lat. LIX, 405). Wegen der Beziehung zur heiligen Taufe wurde der Honig in der afrikanischen Kirche am Haupttauftage in der Messe der Osternacht am Altare geopfert (pro infantium mysterio, d. h. zum Gebrauche nach der Taufe) und erhielt eine eigene Benediction (primitiae vero seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantium mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habeant propriam benedictionem, ut a Sacramento Dominici Corporis et Sanguinis distinguantur; Cod. can. Eccl. Afric. 37). Der alte Ordo Romanus hat gleichfalls eine Formel für die Segnung von Milch und Honig (de Saussay, Panoplia episcop. II, Par. 1649, 2, art. 7). — Die Bedeutung dieser Cerimonie war eine mehrfache. Das Land der Verheißung, wo Milch und Honig fließt (vgl. oben), war dem Christen ein Bild der Kirche, in welche er durch die Taufe eintrat, und des ewigen Lebens, auf welches er durch die Taufe die Anwartschaft erhielt; Milch und Honig bedeuten die geistigen Güter, welche die Kirche spendet, um ihre Kinder vor dem Rückfalle in die Sünde zu bewahren und zur Erlangung der Seligkeit zu befähigen; nicht minder aber stellen sie auch das Bild der ewigen Himmelsfreude dar. „Sie nahmen Milch und Honig zum Gedächtniß der künftigen Welt und der Süßigkeit der Güter, welche durch diese Zeichen angedeutet werden, so daß sie nicht zur Bitterkeit zurückkehren und zertheilt werden" (Hippolytus, Can. arab. c. 19, n. 15. 16). Ebenso findet Clemens von Alexandrien (l. c.) in der Darreichung von Milch [und Honig] an die Wiedergeborenen „eine Verheißung der einstigen Ruhe im himmlischen Jerusalem, wo nach der Schrift Milch und Honig fließt, indem wir unter dem stofflichen Bilde die Zusicherung der himmlischen Nahrung erhalten". Eine andere Bedeutung war nahe gelegt durch die Worte 1 Petr. 2, 2: Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem: si tamen gustastis, quoniam dulcis est Dominus. Wie hier die Güter, zu deren Theilnahme die Gotteskindschaft berechtigt, als geistige Milch bezeichnet werden, so wird man auch Milch und Honig bei der Taufe als Sinnbilder dieser übernatürlichen Güter betrachtet haben, deren Genuß in Wirklichkeit erkennen läßt, quoniam dulcis est Dominus; dann aber bezieht sich ihre Bedeutung in erster Stelle auf die heilige Eucharistie. Ein ausdrückliches Zeugniß hierfür hat sich freilich nur aus dem 10. Jahrhundert erhalten in dem schon erwähnten Briefe von Johannes Diaconus an Erzbischof Senarius: Baptizatis hoc sacramenti genus offertur, ut intelligant, quia non alii, sed ipsi participes fiunt Corporis et Sanguinis Domini; terram repromissionis accipient, cujus iter inchoantes tanquam parvuli lacte nutriuntur et melle, ut incipiant decantare: quam dulcia faucibus meis eloquia tua, Domine, super mel et favum. Lac ergo et mel potant novi homines post amara delicta, ut, qui in prima nativitate corruptionis lacte nutriti sunt et amaritudinis lacrymas inchoarunt, secunda generatione lactis et mellis dulcedinem in ecclesiae visceribus sumant, ut nutriti talibus sacramentis incorruptionis perpetuae mysteriis consecrentur. Eine Andeutung dieses Sinnes kann man in den Worten der hl. Agnes (mel et lac ex ore ejus suscepi, et sanguis ejus ornavit genas meas) finden, welche wohl aus ihren Acten in das Festofficium übergegangen sind.

Als symbolische Bedeutungen des Honigs überhaupt finden sich beim hl. Melito von Sardes um 170 (Clavis, im Spicil. Solesm. III, 40) folgende angegeben: Mel = dulcedo divini eloquii (Pf. 118, 103); dulcedo Christi (Deut. 32, 13. Pf. 80, 17); dulcedo peccati et vita voluptuosa (Lev. 2, 11); gratia spiritualis (Eccli. 24, 17). Favus = Christus (Luc. 24, 42); scriptura divina (Cant. 5, 1); illecebrosa deceptio haereticorum (Spr. 5, 3). [Heuser.]

Honoratus, der hl., Metropolit von Arles, bekannt als Stifter des Klosters Lerins oder Begründer des Mönchthums auf den Lerinischen Inseln. Aus seinem frühern Leben hat sein Biograph oder Lobredner, der hl. Hilarius von Arles, nur einige wenige Daten aufbewahrt. Er war von sehr edler Herkunft, war als Jüngling, der Welt entsagend und nach einsiedlerischer Abgeschiedenheit verlangend, unter Führung des Greises Caprasius und in Begleitung seines ältern Bruders Venantius in die Fremde gezogen, war dann aber, nachdem Venantius auf der Reise gestorben, in seine gallische Heimat zurückgekehrt: quem e patria eremi desideria provocarant, hunc in eremum huic urbi propinquam Christus invitat, sagt Hilarius in seiner zu Arles wahrscheinlich im J. 430 gehaltenen Gedächtnißrede (Sermo de vita S. Honorati c. 3, n. 15, Migne, PP. lat. L, 1257). Es muß zwischen 400 und 410 gewesen sein, als Honoratus die zweitgrößte in jener Gruppe kleiner Inseln an der Südostküste Frankreichs, Lerinum oder Lirinum (auch Lerina und Lerinus), jetzt St. Honorat genannt, als die Stätte erwählte, an der er nebst Caprasius und einigen an-

deren Gefährten nach dem Vorbilde der ägyptischen Väter nur Gott leben wollte. Der religiöse Zug der Zeit führte ihm bald Schaaren neuer Freunde zu; sein Vorgang weckte Nacheiferung, sein Name drang auch in entfernte Lande; die Lerinischen Inseln, bisher nur von Schlangen bewohnt und von Menschen scheu gemieden, wurden die Zuflucht der Besten der Zeit; Hilarius versichert: Honoratum expetiit, quisquis Christum desideravit, et plane Christum, quisquis Honoratum expetiit, invenit (l. c. c. 3, n. 17, Migne L, 1258). In der That haben viele aus den bedeutenderen Persönlichkeiten der gallischen Kirche in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts bald mehr, bald weniger lange unter der Leitung des hl. Honoratus gestanden (vgl. d. Art. Lerins). Um 426 wurde Honoratus auf den altberühmten Metropolitansitz von Arles berufen, und auch hier wußte er nach dem Worte des Apostels Allen Alles zu werden. Doch starb er schon 429. Schriften von seiner Hand, die Regel seiner Genossenschaft, sowie eine, wie es scheint, ausgebreitete Correspondenz kennen wir nur aus zerstreuten Anführungen oder Andeutungen. Die Hauptquelle über Honoratus ist die mehrgenannte Gedächtnißrede des hl. Hilarius von Arles (vgl. d. Art.). Später hat die Legende und die Poesie sich des populären Heiligen bemächtigt. Eine poetische Lebensbeschreibung desselben zählt zu den letzten Blüten der provençalischen Literatur; sie wurde von A. L. Sardou zuerst auszüglich (Paris 1858), sodann vollständig (Nizza 1875) herausgegeben unter dem Titel: La vida de Sant Honorat, légende en vers provençaux par Raimond Féraud, troubadour niçois du XIII[e] siècle. Eine wahrscheinlich mit Benutzung dieses Gedichtes von unbekannter Hand verfaßte, durch die albernsten Märchen entstellte lateinische Vita S. Honorati ist bereits 1501 zu Venedig gedruckt worden. (Vgl. S. Hosch, Untersuchungen über die Quellen und das Verhältniß der provençal. und der latein. Lebensbeschr. des hl. Honoratus, Berliner Inaug.-Dissert. 1877. Neuere Literatur über Honoratus verzeichnet Chevalier, Répert. des sources hist. I, 1071; hervorgehoben sei L. Pierrugues, Vie de St. Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles, Grasse-Cannes 1874.) [Bardenhewer.]

Honoratus (Antoninus), Bischof von Constantine in Algerien, hinterließ ein schönes Trost- und Ermunterungsschreiben an einen gewissen Arcadius, welcher seines katholischen Glaubens wegen von dem Vandalenkönig Geiserich (427—477) in's Exil verwiesen worden war. Weiteres scheint auch Gennadius (?) (De virr. ill. c. 95, Migne, PP. lat. LVIII, 1116) über Honoratus nicht gewußt zu haben. Arcadius wird gewöhnlich mit dem Spanier Arcadius identificirt, welcher laut der Chronik Prospers (LI, 597) um 437 im Vereine mit drei anderen Volks- und Glaubensgenossen durch Geiserich schließlich in den Tod geschickt wurde. Die einzelnen Ausgaben jenes Briefes sind verzeichnet bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. II, 1054—1056. Der Text bei Migne (L, 567 ad 570) ist der Max. Bibl. veter. Patrum (Lugd. 1677) VIII, 665—666 entlehnt. [Bardenhewer.]

Honoratus, Bischof von Marseille gegen Ende des 5. Jahrhunderts, wird bei Gennadius (De virr. ill. c. 99, Migne, PP. lat. LVIII, 1118—1120) nicht ohne Wärme als seeleneifriger Hirte und gewandter Prediger geschildert. Die betreffende Notiz ist zwar mit voller Sicherheit als unächt zu bezeichnen (vgl. E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae, Progr. der Thomasschule in Leipzig für 1880/81, 15—18); der fragliche Interpolator nimmt aber wenigstens den Schein eines zeitgenössischen Berichterstatters an. Auf eine schriftstellerische Thätigkeit des Honoratus weist er mit den Worten hin: in homiliarum modum ... multa componit, und wiederum mit den Worten: sanctorum quoque patrum vitas ... coaptat ipse legendas, praecipue nutritoris sui Hilarii Arelatensis episcopi. Auf Grund der letztern Bemerkung wird die uns erhaltene Vita des hl. Hilarius von Arles (s. d. Art.) meist dem Bischof Honoratus zugeeignet. Jedenfalls ist der Verfasser derselben in dem Kreise der Schüler des hl. Hilarius zu suchen. Für Honoratus als Verfasser trat namentlich die Hist. litt. de la France II, Paris 1735, 1865, 644—649 ein. Seine sonstigen Schriften aber sind, scheint es, sämmtlich zu Grunde gegangen. (J. Salinas, SS. Prosperi Aquitani et Honorati Massiliensis opera, Romae 1732, gibt unter des Honoratus Namen auch nur jene Vita des hl. Hilarius, p. 237 ad 311.) [Bardenhewer.]

Honoratus a Sancta Maria, durch seine Gelehrsamkeit wie seine Tugenden eine Zierde des Carmelitenordens, wurde am 4. Juli 1651 zu Limoges geboren; sein Familienname war Blaise Vauzelle. Neunzehn Jahre alt, trat er zu Toulouse in den Orden der reformirten Carmeliten und legte dort am 8. März 1671 seine Profeß ab. Nach Beendigung seiner philosophischen und theologischen Studien wünschte er sich den Missionen zu widmen; indeß in Anbetracht seiner Talente bestimmten ihn die Oberen für das Lehrfach, und er lehrte nun längere Zeit hindurch im Orden Philosophie und Theologie. Später bekleidete er als Prior, Provinzial und Generalvisitator der drei Provinzen der Carmeliten in Frankreich die wichtigsten Aemter in seinem Orden. Im J. 1686 veröffentlichte er seine Disputationes philosophicae, die sich durch Klarheit auszeichneten, und in denen er die neueren Systeme Descartes' und Gassendi's bekämpfte; dann folgten mehrere theologische Schriften, wie seine Expositio symboli Apostolorum dogmatica, historico-haeretica, historico-positiva, scholastica etc. (1689) und eine französische Abhandlung über die Ablässe und das Jubiläum (1701), welche auch später oft gedruckt wurde. Seiner Neigung zur Mystik folgend, schrieb er um diese Zeit (1701) auch zur Vertheidigung derselben

eine apologetische Abhandlung als einleitende Arbeit für ein größeres Werk über die Mystik, welches in zwei Bänden 1708 unter dem Titel erschien: La tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation contenant le dogme et la pratique de cet exercice. Einen dritten Band: Les motifs et la pratique de l'amour de Dieu, fügte er 1714 noch hinzu. Dieses gründliche Werk fand vielen Beifall und wurde in's Spanische und in's Italienische übersetzt. Später schrieb er auch ein Leben des hl. Johannes vom Kreuze bei Gelegenheit der Canonisation desselben durch Benedict XIII. (1726). Zudem verfaßte er mehrere Schriften gegen die Jansenisten und ihr System über die Gnade, sowie zur Vertheidigung der Constitution Unigenitus. — Die bedeutendste Arbeit dieses Gelehrten ist indeß sein Werk Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les actes des anciens Martyrs, les vies des Saints et sur la méthode qu'un écrivain (R. Simon) a donnée pour faire une version de la Bible plus exacte que tout ce qui a paru jusqu'à présent, avec des notes historiques, chronologiques et critiques. Die zwei ersten Bände erschienen 1713, der dritte im J. 1717. Es ist ein Werk von großer Gelehrsamkeit, in welchem der Verfasser, wie er in der Vorrede sagt, sich ein dreifaches Ziel setzte. Er will zuvörderst darthun, daß die Kritik seiner Zeit noch an großen Mängeln leide. Deßhalb untersucht er die Werke der berühmtesten Kritiker jener Zeit, nämlich die Schriften von Tillemont, Baillet, Ruinart, R. Simon, Dupin und Natalis Alexander, und weist nach, daß diese Männer nicht selten in ihren Forschungen, und zwar in wichtigen Fragen, Fehlgriffe thun und in ihren Grundsätzen schwankend sind. Er sucht dann die Ursachen dieser Mängel aufzudecken und gibt schließlich die Mittel an, welche dazu dienen könnten, der Kritik eine größere Sicherheit und Vollkommenheit zu geben. Seinem Werke lag die Ueberzeugung zu Grunde, daß jene Gelehrten mehrfach in der Kritik das richtige Maß überschritten hatten und in ihren Urtheilen zu vorschnell gewesen waren. Diesen Nachweis hat der Verfasser auch geliefert; seine Polemik ist bescheiden, und er ist klar in seinen Erörterungen und bei Aufstellung seiner Regeln der Kritik; aber weniger glücklich ist er in seinen eigenen kritischen Untersuchungen, in denen er nicht immer den nöthigen Scharfblick zeigt. Sein Werk wurde in's Lateinische, Italienische und Spanische übersetzt und ist auch jetzt noch von bleibendem Werthe. — Im J. 1718 veröffentlichte Honoratus dann seine Dissertations historiques et critiques sur la Chevalerie ancienne et moderne, séculière et régulière, avec des notes; und schon in hohem Alter (1726), schrieb er anonym eine Denunciation der Kirchengeschichte Fleury's an den Episcopat Frankreichs, in welcher er Fleury wegen seiner dem apostolischen Stuhle und dessen Rechten feindlichen Richtung auf's Entschiedenste angreift (Dénonciation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury au clergé de France). In diese letzte Zeit seines Lebens fallen auch die schon erwähnten Schriften gegen die Jansenisten. — Berühmt durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, starb er zu Lille am 8. November 1729. (Vgl. Martialis a Joan. Bapt., Biblioth. scriptorum utriusque congregationis et sexus Carmelitarum excalceatorum, Burdigal. 1730; Hurter, Nomencl. litter. II, 1070; Moréri, Grand Dictionnaire histor. s. v.) [B. Jungmann.]

Honorius I.—IV., Päpste. Honorius I. (625—638) war Sohn eines Vornehmen (consul) aus Campanien. Seine Grabschrift (bei de Rossi, Inscript. christ. II, 127) gibt an, daß er als Mitglied des römischen Clerus Gregor d. Gr. zum Lehrer gehabt und treu in dessen Fußstapfen getreten sei. Soweit die verhältnißmäßig wenigen Documente, welche aus den Briefregistern seines Pontificates oder anderweitig erhalten sind, ein Urtheil erlauben (nur 18 vollständige und 10 im Auszug bekannte Briefe sind bei Jaffé-Ewald, Regesta Rom. Pontiff. I, 223 verzeichnet, die meisten bei Mansi, Coll. Concil. X—XI und bei Migne, Patrol. lat. LXXX abgedruckt), war seine Thätigkeit eine sehr vielseitige und eingreifende. In Italien gewann er ansehnliche Erfolge für die Kircheneinigung gegenüber dem Schisma, welches in Istrien und Venetien wegen der drei Kapitel entstanden war. Als nämlich gegen 628 ein Schismatiker Fortunatus den erzbischöflichen Stuhl von Aquileja-Grado an sich zu bringen gewußt hatte, gelang es dem Papste, den Eindringling mit Hilfe des dortigen Clerus zur Flucht zu bringen (Jaffé n. 2016). Es müssen auch viele Uebertritte in den schismatischen Gegenden erfolgt sein; denn nicht bloß seine Grabschrift, sondern auch eine andere Inschrift der alten Peterskirche pries seine dortigen Erfolge (. . bonus antistes . . reddidit ecclesiis membra revulsa piis etc., de Rossi II, 53). Das Bekehrungswerk der Langobarden schien bei seinem Regierungsanfang durch die Absetzung des katholischen Königs Adalwald und die Thronbesteigung des Arianers Ariowald gefährdet. Er verwendete sich für den ersteren beim Exarchen Isaac von Ravenna. Da überdieß gewisse Bischöfe nördlich vom Po einen dem Entthronten durch Eid verpflichteten Beamten des Kaiserreiches von hohem Range auf die Seite des neuen Herrschers gezogen hatten, traf Honorius sogar Anstalten, diese Bischöfe durch Isaac nach Rom bringen zu lassen (Jaffé n. 2012). Der baldige Tod Adalwalds löste indessen die Thronfrage zu Gunsten des Gegners. Nach Neapel, das ebenso wie Rom unter byzantinischer Hoheit stand, sandte Honorius Anweisungen über Amtsverwaltung an den dort befehligenden Magister militum Anatolius und den Notar Gaudiosus; letzterer war wohl zugleich Rector des dortigen Patrimoniums der römischen Kirche (Jaffé n. 2035 aus einem von Deusdebit ungenau

excerpirten Registerbrief). Mit solcher Betheiligung an der weltlichen Leitung Italiens, wie sie damals geboten und bei den Päpsten schon gewöhnlich war, sind recht wohl die Warnungen vor Einmischung in öffentliche Händel vereinbar, welche Honorius an den Clerus ergehen ließ. Ein Beispiel derartiger Strafwarnungen ist sein Schreiben an den Bischof Petrus von Syracus, das auch den großen, vom Heidenthum herrührenden Sittenverfall in den großen Städten des Kaiserreichs zeigt (Jaffé n. 2029). Den früheren Päpsten gleich verwendete sich Honorius auch lebhaft für den Schutz unterdrückten Rechtes, besonders wenn es die Vertheidigung und Reinerhaltung von kirchlichen Anstalten, z. B. Klöstern, galt (ib. n. 2025—2028; vgl. 2017). Von der Insel Sardinien her hatte der Papst zur Untersuchung gewisser Vergehen den Erzbischof von Cagliari und dessen Cleriker nach Rom citirt. Als bloß der Erzbischof erschien, wurden die widersetzlichen Cleriker excommunicirt; sie sollten unter Mitwirkung der Reichsgewalt, welche dem Papste für solche Fälle garantirt war, nach Rom gebracht werden. Der kaiserliche Präses von Sardinien verhinderte es aber. Da ergingen scharfe Schreiben von Honorius an den Vorgesetzten desselben, Präfect Georgius, und an den römischen Subdiacon (und Patrimonialverwalter?) Sergius; beide sollten die Bestrafung des Präses und die Uebersendung der Cleriker in die Hand nehmen. Jura vel privilegia beati Petri conabimur expetere atque immutilata.. defendere, sprach hierbei Honorius als seinen Grundsatz aus (ib. n. 2015). Eine Stütze besaßen die damaligen Päpste bei solchem Auftreten an den Verwaltern der weitzerstreuten Patrimonien der römischen Kirche, die zugleich in vielen Fällen als Legaten fungirten. Aus der Verwaltung der Patrimonien unter dem Pontificate des Honorius hat Deusdedit einige Registerfragmente mitgetheilt (ib. 2011. 2013. 2031 sq.). Ohne Zweifel waren es hauptsächlich die reichen Einkünfte aus diesen Ländereien, welche Honorius in den Stand setzten, für den Bau und die Restauration von Kirchen in Rom so thätig zu sein, wie es der Liber pontificalis von ihm berichtet. Manche seiner Bauten, wie die Agneskirche außerhalb der Mauern mit seinem Musivbilde und die Pancratiuskirche vor dem gleichnamigen Thore, beide von den Rompilgern des 7. und 8. Jahrhunderts wegen ihrer Schönheit gerühmt, bewahren noch heute das Andenken seiner großen Unternehmungen (Lib. pont., ed. Duchesne I, Paris. 1886, 323, mit dem Commentar 324 sqq.). Die Thüre der Peterskirche belegte er mit Silberplatten, und auf diesen verkündete ein Vers einer längeren Inschrift die Würde Petri mit den Worten: Cujus in arbitrio coelum terramque reliquit (Deus). Es ist die schon oben angeführte Inschrift, welche zugleich von der Gewinnung der Schismatiker redet.

Vermöge der Würde eines Nachfolgers Petri waltete Honorius auch außerhalb Italiens, sowohl im Occidente als im Oriente, seines Hirtenamtes. Auf dem neugewählten Erzbischof von Nikopolis in Epirus, dem Diacon Hypatius, lastete der Verdacht der Theilnahme an der Verfolgung seines Vorgängers Sotericus, welcher ermordet worden war. Honorius lud Hypatius nach Rom, sich am Petersgrabe durch Eid zu reinigen (Jaffé n. 2010). Als in Spanien die Ungebühr der Juden um sich griff und der Episcopat nicht wachsam und eifrig genug schien, gingen dringliche Ermahnungen des Papstes an die eben damals zum VI. Concil von Toledo 638 versammelten spanischen Bischöfe. Sie antworteten durch Bischof Braulio von Saragossa mit einer zwar ehrfurchtsvollen, aber doch etwas beleidigt klingenden Selbstvertheidigung (Migne LXXX, 667), stellten jedoch nichtsdestoweniger Canones in dem vom Papste gewünschten Sinne auf. Man hat in diesen Canones mit Unrecht die Billigung der Zwangstaufe gefunden (Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl., III, 89 ff.). Die Christianisirung Englands machte unter Honorius und durch seine Mitwirkung die erfreulichsten Fortschritte. Als König Eadwin von Northumbrien, schon von Bonifaz V. zur Annahme des Glaubens ermahnt, sich taufen ließ, sendete ihm Honorius im Juni 634 die herzlichsten Glückwünsche und Ermahnungen. Auf Bitten des Königs ertheilte er auch den beiden Metropoliten Paulinus von York und Honorius von Canterbury das Pallium. Hierbei traf er die Bestimmung, daß beim Todesfalle des einen ein neuer Metropolit für den erledigten Sitz von dem Ueberlebenden geweiht werden sollte; der Erzbischof von Canterbury sollte jedoch Obermetropolit und „Haupt aller Kirchen der Angeln-Völker" sein (Jaffé 2008. 2009. 2019—2021, letzterer Brief als verdächtig bezeichnet). Von Northumbrien kam das Christenthum zu den Ostangeln. In Wessex aber verbreitete es der von Honorius dorthin gesendete hl. Birinus, welcher in Dorchester seinen bischöflichen Sitz errichtete (Beda, Hist. Angl. 3, 7; vgl. über die Osterfeierdifferenzen bei den Irländern und die Schritte des Papstes ib. 2, 19 und 3, 25). Auf die Angelegenheiten der orientalischen Kirche beziehen sich nur zwei Documente aus Honorius' Geschichte, nämlich zwei Schreiben an Patriarch Sergius von Constantinopel über die monotheletischen Streitigkeiten. Diese haben Anlaß gegeben, die Rechtgläubigkeit des Papstes zu bestreiten, und man hat behauptet, auch das sechste allgemeine Concil habe dieselbe durch sein Anathem über ihn in Abrede gestellt. Beide Behauptungen erfordern eine sorgfältige Untersuchung. Ehe in dieselbe eingetreten werden kann, sei bemerkt, daß Honorius, als er am 12. October 638 nach einem Pontificate von 12 Jahren, 11 Monaten und 17 Tagen starb, bei seinen Zeitgenossen durchaus kein unrühmliches Andenken zurückließ. Der Abt Jonas von Bobbio, der ihn kannte, schreibt von ihm vielmehr in seiner Vita s. Bertulphi c. 6 (Migne, PP. lat. LXXXVII, 1063): Erat venerabilis praesul Honorius sagax

animo, vigens consilio, doctrina clarens, dulcedine et humilitate pollens. Die fast gleichzeitige Lebensnotiz in der Papstchronik hat an der Spitze die Worte: Hic temporibus suis multa bona fecit; hic erudivit clerum (Lib. pont., ed. Duchesne 323). Seine Grabschrift endlich in der Peterskirche begann mit dem großen Lobe: Pastorem magnum laudis pia praemia lustrant. Wie hoch sein Name dem hl. Maximus im Orient stand, wird unten angeführt werden.

Sowohl bei dem ersten Theile der Honoriuscontroverse, d. h. der Frage nach der Orthodoxie der zwei Briefe an Sergius, als bei dem zweiten Theile, der Frage nach dem Concilsanathem, wird am besten so verfahren werden, daß den ersten Platz eine objective historische Darstellung erhält, welche gänzlich von den zuletzt noch zur Zeit des Vaticanum so lebhaft geführten Streitigkeiten abstrahirt und nur die Quellenberichte vorlegt; darauf erst kann je eine kurze Zusammenfassung des Resultates unter mehr theologischem Gesichtspunkte und mit Berücksichtigung der Polemik folgen. Bei dem jetzigen Stande der Untersuchung darf die Aechtheit der vielfach angestrittenen Documente, die bei dem großen Prozeß in Erörterung kommen, als unbezweifelt hingenommen werden. Der Raumersparniß halber sei hier für die verschiedenen Theorien der Vertreter von Fälschungen (Baronius, Bellarmin, Damberger, Boucat u. s. w.) und für die Argumente der Aechtheit verwiesen auf Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl., III, 142. 172. 299 ff.; Pennacchi, De Honorii causa in concilio sexto, Romae 1870, 35. 75 sq. 193 sq.; und aus den Aelteren auf Garnier, Dissertatio de causa Honorii (ad libr. diurn. dissertationes, Migne, PP. lat. CV, 155 sq.).

I. Die Briefe des Papstes an Sergius. Nachdem schon mehr als ein Decennium seit dem ersten Auftreten des lange bloß in der Stille verbreiteten monotheletischen Irrthums verflossen war, im J. 634 wahrscheinlich, richtete der Patriarch Sergius von Constantinopel, der Hauptbeförderer der Häresie, ein Schreiben an den bis dahin in gänzlicher Unkunde der Dinge gebliebenen Papst Honorius. Nach großen Betheuerungen seiner Ergebenheit bittet er darin um des Papstes Meinung über die entstandenen Differenzen in der Lehre von Christus und über das Mittel, welches er zur Hebung derselben angewendet habe. Er meldet, der Patriarch Cyrus von Alexandrien habe in Uebereinstimmung mit dem Kaiser Heraclius, welcher theologisch außerordentlich gut unterrichtet sei, die Monophysiten von fast ganz Aegypten durch eine denselben proponirte Glaubensformel unirt, von welcher „ein Artikel über Eine Wirkungsweise (περὶ μιᾶς ἐνεργείας) des Erlösers handelt“. Diesem Artikel habe jedoch der Mönch Sophronius zu Alexandrien widersprochen mit der Behauptung, „man müsse zwei Energien Christi lehren“. Patriarch Cyrus habe zwar demselben die Aussprüche verschiedener heiligen Väter gezeigt, welche die Eine Wirkungsweise behaupten, er habe ihm auch die Vorstellung gemacht, man könne doch „die vielen Myriaden“ der Bekehrten nicht zurückstoßen durch die Streichung eines Ausdruckes, „der den wahren Glauben nicht verletze“ (παραβλάπτεται). Aber hierdurch nicht beruhigt, sei Sophronius mit Briefen des Patriarchen Cyrus nach Constantinopel gekommen, wo sie nun die Sache besprochen hätten. Da habe Sophronius keine klaren Väterstellen für eine zweifache Wirkungsweise in Christo vorbringen können. Damit aber der „überflüssige Wortstreit“ nicht größern Umfang annehme und zuletzt noch eine Häresie erzeuge, habe er (Sergius) an Cyrus schriftlich und an Sophronius in mündlicher und in schriftlicher Instruction den Wunsch gerichtet, daß künftighin niemand mehr Eine oder zwei Energien behaupten solle. Hiermit einverstanden, sei Sophronius abgereist. Er (Sergius) habe dann auch dem Kaiser dieses Verhalten als das beste empfohlen und von ihm eine zufriedenstellende Antwort erhalten. Er ersuche den Papst Honorius, die Angelegenheit zu prüfen und „das etwa mangelhaft Gesagte durch die von Gott ihm verliehene Gnade zu ergänzen“. Zu diesem Behufe sandte er zugleich Abschriften von allen Schriftstücken, die oben erwähnt wurden. Dieses der allgemeine Inhalt des Briefes, auf welchen Honorius zu antworten hatte (Mansi XI, 530; Migne LXXX, 469). Ehe die zwei Gruppen von Aeußerungen dieses Briefes, auf welche es namentlich ankommt, wörtlich angeführt werden, sei bemerkt, daß der Verfasser, wie er selbst einfließen läßt, schon Kunde von der kürzlich geschehenen Erhebung des hl. Sophronius auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem hatte; aber das übliche beim Amtsantritte zu verfassende Glaubens- und Gemeinschaftsschreiben, die Synodica, war ihm von demselben noch nicht zugeschickt. Es macht den Eindruck, als habe er dem voraussichtlichen Inhalte der (gleichlautend an den Papst zu sendenden) Synodica zuvorkommen und das Kirchenhaupt gegen Sophronius und für sich einnehmen wollen. Daß Sophronius zu Constantinopel in das Stillschweigen einfach einwilligte, ist nach seinen Schriften schwer zu glauben. Jedenfalls beruht auch der vom Patriarchen Sergius so sehr hervorgehobene Umfang der Conversionen in Aegypten auf einer lügenhaften Uebertreibung. Der Unionsartikel „über die Eine Wirkungsweise Christi“ (Nr. 7 der später auf dem ökumenischen Concil von Constantinopel im J. 680 hervorgezogenen Formel, bei Mansi XI, 565; Hefele III, 138) lehrt diese Eine Wirkungsweise in unverhüllt häretischer Form. Ein Schreiben des Patriarchen Mennas an Papst Vigilius aber mit Zeugnissen der Väter für Eine Energie in Christus, welches Sergius in seinem Briefe zweimal nennt, wurde in der dritten Sitzung des Concils von 680 als unächt befunden (Hefele III, 265. 275); Sergius bediente sich freilich dieser Fälschung sowohl bei Cyrus von Alexandrien, seinem häretischen Bundesgenossen, als gegenüber dem Kaiser. Doch

wesentlicher zu beachten ist aus Sergius' langem Briefe erstens jene Gruppe von Ausdrücken, worin er seine Maßregel zur Unterdrückung des Streites dem Papste annehmbar macht. Er sagt in dieser ersten Hinsicht wörtlich: „Die Bezeichnung ‚Eine Wirkungsweise‘ scheint wirklich Manchen fremd zu sein und ihre Ohren zu verletzen; sie wähnen, dieselbe werde eingeschleppt, um die Zweiheit der Naturen, welche in der Einen Person Christi vereinigt sind, aufzuheben, was ferne von uns sei. Aber auch der Ausdruck ‚Zwei Wirkungsweisen‘ ist Vielen anstößig (σκανδαλίζει)." „Wir haben also für nöthig erachtet, bei den gewöhnlichen und von den Synoden festgehaltenen Ausdrücken zu bleiben." „Sophronius soll zufrieden sein mit der sichern und gewöhnlichen Ueberlieferung der Väter." Was dann zweitens die mehr theoretischen, doctrinellen Aussprüche bei Sergius betrifft, so finden wir in dieser Gruppe allerdings den ganz orthodoxen Satz: „Man muß bekennen, daß ein und derselbe Christus, wahrhaft Gott und Mensch zugleich, sowohl das Göttliche als das Menschliche wirke", und der Verfasser führt sogar das berühmte Lehrschreiben des hl. Leo I. an den Patriarchen Flavian an, worin es heiße: „Eine jede der beiden Naturen wirkt in Gemeinschaft mit der andern, was ihr eigenthümlich ist." Da Sergius übersetzt: ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ κ. τ. λ., so fand Honorius in dem Briefe desselben die zwei Energien fast wörtlich anerkannt. Indessen zählen zu dieser zweiten Gruppe doch auch bedenkliche Ausdrücke. Sergius bevorzugt sichtlich die Lehre von Einer Energie. Während nach ihm „die Väter von den zwei Wirkungsweisen niemals etwas gesagt haben", und diese Bezeichnung Vielen anstößig ist, betont er, daß die „Eine Energie" bei manchen Kirchenvätern vorkommt, und weiß nur, daß sie Einigen fremd erscheine, wiewohl sie den Glauben nicht schädige. Verhängnißvoll wurde für Honorius sodann der falsche Grund, den Sergius für die angebliche Anstößigkeit der (katholischen) Formel von zwei Energien vorbringt: „Wir erwogen, daß Viele Anstoß nähmen . . . und daß daraus die Lehre folge (ἕπεσθαι), es seien in Christo zwei einander entgegenstehende Willen vorhanden; als ob seine menschliche Natur dem Willen des Wortes widerstrebt und sich ihm widersetzt hätte, da das Wort das heilbringende Leiden erfüllen wollte! Auf diese Weise würden zwei Subjecte aufgestellt, welche Entgegengesetztes wollen, und das ist gottlos. In der nämlichen Person können nicht zwei Willen hinsichtlich desselben Gegenstandes vorhanden sein. Die Lehre der Väter enthält vielmehr, daß die menschliche Natur Christi niemals getrennt, aus eigenem Antrieb und entgegen dem Winke des hypostatisch mit ihr vereinigten Wortes Gottes ihre natürliche Thätigkeit (τὴν φυσικὴν αὐτῆς κίνησιν) vollzogen habe, sondern nur dann und so und insoweit, als das Wort Gottes es wollte." Die hier angewendeten Ausdrücke „getrennt und aus eigenem Antriebe" werden verfänglicher durch die folgende Wendung im Munde eines Monotheleten: „Um es klar auszusprechen: Wie unser Leib geleitet, geschmückt und geordnet wird durch die vernünftige Seele, so war die menschliche Natur Christi immer und in Allem von der Gottheit des Wortes bewegt und in Thätigkeit versetzt (ὑπὸ τῆς θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ἀγόμενον θεοκίνητον ἦν)."

Dem Papste Honorius war mit der Beantwortung dieses Briefes von Sergius eine Aufgabe gesetzt, welche genaue Untersuchung erheischte. Einige Stellen mußten Verdacht erwecken. Die Gefahren, welche in den griechischen Glaubensstreitigkeiten fast immer verborgen lagen, waren seit früherer Zeit in Rom genug bekannt geworden. Zum Wenigsten schien es nothwendig, die Synodica des neuen Patriarchen Sophronius abzuwarten, damit auch dessen Ansicht gehört würde, zumal da bei einem vom Mönchsstande zur Patriarchenwürde Erhobenen Tüchtigkeit und Verdienst gewiß von vornherein zu erwarten war. Allein Honorius wartete nicht so lange, sondern sandte, im Bestreben, den Zwist möglichst rasch zu beseitigen, folgende mit Hilfe seines Secretärs, des Abtes Johannes, alsbald verfaßte Antwort: Nachdem er aus Sergius' Brief entnommen habe, daß „ein gewisser Sophronius Zwist und neue Wortstreitigkeiten" erhebe gegen Cyrus, welcher den Uebergetretenen „Eine Wirkungsweise Christi" predige, und nachdem er erfahren, wie Sergius vorgegangen sei, müsse er dessen „große Vorsicht und Umsicht" loben. Es sei überliefert, daß ein und derselbe Christus das Göttliche und das Menschliche wirke; „Ein Wille unseres Herrn Jesu Christi" sei zu bekennen, weil in ihm kein Wille des Fleisches, kein dem göttlichen widerstrebender Wille sei. Ob nun Eine oder zwei Wirkungsweisen aufgestellt werden müßten, das solle man den Grammatikern überlassen und alle ärgernißgebenden Neuerungen in Worten, speciell die Ausdrucksweisen „Eine oder zwei Wirkungsweisen" aufgeben. Die letztere disciplinäre Anordnung motivirt der Papst dann näherhin damit, daß er sagt, in Aegypten hätten ja schon die „neuen Worte" Aergernisse erweckt. Ferner: „Am Ausdruck ‚Eine Wirkungsweise‘ können Ungelehrte Anstoß nehmen", indem sie meinen, wir wollten die Eutychianische Lehre von Einer Natur wieder erwecken. Lasset uns aber auch die Annahme von zwei Wirkungsweisen fliehen, „damit die Kleinen im Geiste nicht beleidigt werden und uns für Nestorius' Anhänger halten". Die Grammatiker mögen glauben, mit schulmeisterlichen Worten etwas Großes fertig gebracht zu haben. Wir indessen wollen ohne Furcht vor dem wider uns sich erhebenden Froschgeschrei von Weltweisen auf die Belehrung der Einfachen und Niedrigen bedacht sein, und so werden wir als Schüler des einfachen Fischers die Trugschlüsse der Weisen in unsere Netze verstricken. Also fort mit den „aufgebrachten neuen Worten und Redensarten von Einer oder von zwei Wirkungsweisen"!

Die eingeflochtenen **dogmatischen** Ausführungen sind, soweit sie hier in Betracht kommen können, sämmtlich durch folgende wörtliche Sätze von Honorius gekennzeichnet: 1. „Man soll dem orthodoxen Glauben gemäß und in katholischer Einheit lehren Einen Herrn Jesum Christum, Sohn des lebendigen Gottes und wahren Gott, welcher in zwei Naturen das wirkt, was der Gottheit ist, und das, was der Menschheit ist" (ἐν δύο φύσεσιν ἐνεργοῦντα τὰ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος; so die alte griechische Uebersetzung des verlorenen lateinischen Originals, welche überhaupt brauchbarer ist als die geläufige lateinische Rückübersetzung). Aus vorstehendem Satze zieht aber Honorius nicht den Schluß auf zwei natürliche Wirkungsweisen und zwei Willen, sondern sagt, darüber sei „nichts festgestellt in den Evangelien, den Schriften der Apostel und den canonischen Auctoritäten". Dagegen führt er 2. aus: „Wir lernen in der heiligen Schrift, daß Christus vielfach gewirkt habe" (πολυτρόπως ἐνεργοῦντα), wie ja auch bei den Gläubigen, den Gliedern Christi, nach dem Apostel (1 Cor. 12, 11) divisiones operationum multae vorhanden sind; man muß also bekennen, „daß Christus mit Fülle und Vollkommenheit und auf viele und unaussprechliche Weisen unter Gemeinschaft beider Naturen gewirkt hat". Er scheint durchaus von numerisch vielfachen Wirkungen zu reden. Indessen ob Christus in dieser Art Vielfaches gewirkt habe, kam bei der Controverse, auch nach Sergius' Brief, nicht in Frage. 3. „Wir bekennen Einen Willen unseres Herrn Jesu Christi, weil von der Gottheit sicherlich nicht unsere Schuld, sondern unsere Natur angenommen wurde, oder offenbar unsere Natur, wie sie vor der Sünde geschaffen worden, nicht wie sie nach der Sünde verderbt worden... Christus war ohne Sünde vom heiligen Geiste empfangen und wurde ohne Sünde von der heiligen und unbefleckten jungfräulichen Gottesmutter geboren... In dem Fleische Christi war nicht ein anderes Gesetz und kein anderer Wille, der dem Erlöser widerstrebt hätte, da er auf übernatürliche Weise geboren wurde... Sagt Christus: ‚Nicht was ich will, sondern was du willst, Vater', so bezieht sich das nicht auf einen abweichenden Willen" u. s. w. (Mansi XI, 538 sq. griechisch u. lateinisch; Migne LXXX, 470 sq. lateinisch).

Nicht lange nach Absendung dieses Schreibens traf die Gesandtschaft des hl. Sophronius mit dessen Synodica in Rom bei Honorius ein. Die Gesandten konnten bestätigen, was Sophronius in der Synodica schreibt, daß er zur Uebernahme der Patriarchenwürde gedrängt worden war vom Clerus, von den Mönchen und vom Volke zu Jerusalem; und wenn dem Papste über die Bildung und den kirchlichen Eifer des Gewählten trotzdem Zweifel blieben, konnte ihn die Synodica selbst, ein scharfsinniges, ausführliches Werk über die schwebende Frage, von diesen Eigenschaften des hl. Sophronius überzeugen. Die Synodica vertheidigt die zwei Wirkungsweisen und die zwei Willen, ohne den geschichtlichen Hintergrund der Differenzen im Orient zu berühren. Die Gesandten brachten aber ohne Zweifel Aufklärungen über diese Differenzen mit. Honorius sah sich nicht veranlaßt, seine Handlungsweise zu ändern. Er drang bei den Boten des hl. Sophronius darauf, sie sollten ihren Patriarchen zum Stillschweigen bringen; diese versprachen es für den Fall, daß auch Cyrus von Alexandrien von dem Terminus ‚Eine Wirksamkeit' abstände. Gleich meldete Honorius dieß an Sophronius sowohl als an Cyrus, unter neuer Einschärfung der ihm nun einmal am Herzen liegenden Maßregel des Stillschweigens. Die Briefe sind nicht erhalten. Erhalten aber ist, wenigstens fragmentarisch, ein bei gleicher Gelegenheit an Sergius von Constantinopel gerichtetes päpstliches Schreiben. Die erhaltenen Bruchstücke desselben bildeten neben dem obigen Briefe an den nämlichen Sergius auf der sechsten öcumenischen Synode das einzige Substrat für die dort gefällte Verurtheilung des Papstes unter den Monotheleten. Sie enthalten zur eigentlichen Frage wiederum nur die Erklärung, „es sei nicht nothwendig, eine oder zwei Wirkungsweisen zu definiren", vielmehr sei „die neue Bezeichnung", „das Aergerniß der neuen Erfindung zu beseitigen". Dabei wird aufgestellt: „Statt Einer Wirkungsweise müssen wir Einen Wirkenden in zwei Naturen bekennen, und statt zweier Wirkungsweisen, unter Entfernung dieses Wortes, die zwei Naturen selbst, der Gottheit und der Menschheit, in der einen Person des Eingebornen Gottes des Vaters, welche Naturen das ihnen Eigenthümliche unvermischt, ungetheilt und unveränderlich wirken" (Mansi XI, 579; Migne LXXX, 475).

Honorius überlebte diese Correspondenz etwa drei Jahre. Leider hat die Geschichte aus seinem Pontificate selbst sonst nicht den geringsten weitern Zug über sein Verhältniß zum Monotheletismus oder dessen Gegner hinterlassen. Ob der spätere Gesandte des hl. Sophronius, der Bischof Stephan von Dora, den Papst noch in Rom sah, ist sehr zweifelhaft. Schon frühe begann die Berufung der Monotheleten auf die beiden obigen Schreiben des Papstes, als wären sie im Sinne ihrer Irrlehre geschrieben. Der erste, durch den wir etwas über die Aufnahme solcher Ansichten oder Zweifel beim heiligen Stuhl erfahren, ist, wie es scheint, der fromme Presbyter und Abt Anastasius (bei Maximus, Ep. ad Marinum, Mansi X, 687; Migne, PP. lat. CXXIX, 567). Derselbe fragte bei seiner Anwesenheit in Rom, vielleicht zur Zeit der mehr als achtzehnmonatlichen Sedisvacanz zwischen Honorius und Severinus, „die angesehensten Männer dieser Kirche", sowie den Secretär des Papstes, Abt Johannes, „warum und in welchem Sinne darin (in jenem ersten Briefe des Papstes) Ein Wille aufgenommen sei. Und er fand sie unzufrieden und mit Antworten ge-

rüstet... Eine Läugnung des natürlichen menschlichen Willens, sagten sie, sei in dem Schreiben nicht enthalten, nur der sündhafte Wille werde in Abrede gestellt." Und der Secretär fügte speciell noch bei, Ein Wille der Zahl nach komme gar nicht in dem Briefe vor. Mit letzterem irrte derselbe, indem er wohl bloß aus dem Gedächtnisse sprach; und wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß die Griechen, wie er laut dem Bericht bei Anastasius ebenfalls behauptete, die numerische Erwähnung Eines Willens in die griechische Uebersetzung des lateinischen Schreibens durch Fälschung hineingebracht hätten. Wo der hl. Maximus diesen Bericht von Anastasius dem Presbyter Marinus mittheilt, spricht er selbst sich mit Entrüstung über die Perfidie der Häretiker aus, welche sich mit Honorius zu decken suchten „und unter Entstellung seines Sinnes denjenigen auf ihre Seite ziehen wollten, der ihnen durchaus nicht folgt" (μηδαμῶς συνεπόμενον). Er commentirt den ersten Brief des Papstes ausführlich, findet nur den schlechten Willen von Christus ausgeschlossen und sagt sogar, der Papst habe im Grunde doch zwei Willen gelehrt. Indessen der Nachfolger Severins, Papst Johannes IV. (640—642), mußte erfahren, daß Pyrrhus, welcher nach Sergius' Tode Patriarch von Constantinopel geworden war, in verschiedene Gegenden Schreiben häretischen Inhalts schickte, worin die Berufung auf Honorius vorkam. Er erachtete sich darum zu einem lebhaften Proteste wider diesen Mißbrauch mit dem Schreiben des Papstes und zugleich wider die Neuerungen des Patriarchen selbst verpflichtet. Das betreffende Document, später Apologia pro Honorio papa betitelt, ist vom Jahre 641 und an den inzwischen auf den Thron gekommenen Kaiser Constantin III. gerichtet (Mansi X, 682; Migne LXXX, 602). Papst Johannes ersucht den Kaiser dringend um den Schutz der Orthodoxie, ohne jedoch in eine nähere Auseinandersetzung der Frage nach den Wirkungsweisen und den Willen einzutreten. Den Brief concipirte wieder Honorius' gewesener Secretär, Abt Johannes, und dieser hatte in dem langen Passus über Honorius den nicht besonders glücklichen Gedanken, zu sagen, Honorius sei von Sergius nur über den menschlichen Willen Christi gefragt worden. Sehr richtig aber ist es, wenn er zeigt, daß Honorius von Einem Willen Christi rede, weil er die Contrarietät aus diesem (menschlichen) Willen habe ausschließen wollen. Nichtsdestoweniger berief sich wiederum Patriarch Paulus von Constantinopel, der Nachfolger des vertriebenen Pyrrhus, auf Honorius; er that es in seiner ganz monotheletisch gehaltenen Synodica, die er nach Rom zu senden die Keckheit hatte (Mansi X, 1020). Ihr Empfänger war Papst Theodor (642—649); dieser hatte den anfänglich Schweigsamen zu einer Eröffnung gedrängt; jetzt erklärte er die Absetzung des offenkundigen Monotheleten. Im Juli 645 fand in Nordafrika die Disputation des hl. Maximus, des ausgezeichneten Vorkämpfers der Kirchenlehre und des Primates im Oriente, mit dem obengenannten Pyrrhus statt. Dabei brachte Maximus die Berufung des Ketzers auf Honorius' Brief mit jener Erklärung zum Schweigen, welche Johannes IV. im angeführten Briefe an den Kaiser über den Sinn des „Einen Willens" bei Honorius gegeben hatte. Er spricht sich genau nach Johannes, nur umschreibend, über den Ursprung des Briefes aus, auch über den angeblichen Mangel eines Anlasses für Honorius, von dem göttlichen Willen neben dem menschlichen zu sprechen (Mansi X, 739; Migne, PP. gr. XCI, 330). An einen vornehmen Freund Namens Petrus aber schrieb Maximus, ebenfalls unter dem Pontificat Theodors, neuerdings bittere Klagen über die Verwegenheit der Häretiker, „welche mit Lügen selbst gegen den apostolischen Stuhl aufzutreten und den großen Honorius in ihre Reihen zu ziehen sich unterstehen". Bei ihnen, sagt er, sei alle Belehrung über das kirchliche Dogma fruchtlos. „Was hat nicht der göttliche Honorius gethan, was sein Nachfolger, der greise Severinus, und weiter der ehrwürdige Johannes! Und hat der gegenwärtige Papst irgend etwas unterlassen?" Es hat eine besondere Bedeutung, wenn dieser heilige Lehrer dem zum bleibenden Schisma hinüberneigenden Orient so oft die Prärogativen des unerschütterlich orthodoxen römischen Stuhles vorhält. Mit ihm stimmt das gerade unter jenen Umständen sehr beachtenswerthe Zeugniß der Abendländer überein, welches diesen Lehrstuhl bezeichnet als „eine unversiegliche Quelle für die Christenheit, deren Fluten den ganzen Erdkreis bewässern" (Schreiben der afrikanischen Bischöfe an Papst Theodor Mansi X, 919; Migne LXXXVII, 81). Die Geschichte der Irrlehre des Monotheletismus kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es sei nur der große Schlag erwähnt, welchen Papst Martin, seit Juli 649 Nachfolger Theodors, gegen dieselbe auf der Lateransynode von 649 führte. Es wurden auf derselben mit dem Anathem belegt Bischof Theodor von Pharan, Patriarch Cyrus von Alexandrien und die Patriarchen Sergius, Pyrrhus und Paulus von Constantinopel. Des Papstes Honorius wird in den umfangreichen Acten dieses Concils mit keiner Silbe von den Theilnehmern gedacht, wiewohl das obengenannte Schreiben des Patriarchen Paulus mit seiner Berufung auf Honorius vorgelesen wurde. Das Pontificat des hl. Martin, der für den Dyotheletismus als Martyrer starb, ist der geeignetste Punkt, um nunmehr zurückzublicken und in Bezug auf Honorius, welcher Verläugner des Dyotheletismus gewesen sein soll, das Resultat aus den angeführten Thatsachen zu fixiren.

1. In den beiden Schreiben des Papstes Honorius findet sich keinerlei dogmatischer Irrthum vor. Von dem Ausdruck „Wir bekennen Einen Willen u. s. w." bezeugt der klare Zusammenhang, daß er keinen häretischen Sinn hat; an der betreffenden Stelle schließt der Papst die im gefallenen

Menschen vorhandene Zweiheit des guten und des bösen Willens von Christus aus. Man ist nicht berechtigt zu sagen, Honorius habe zwar orthodox gedacht, sich aber häretisch ausgedrückt. Bellarm. De Rom. pont. 4, 11: Dico, in epistolis istis nullum contineri errorem etc. Turrecremata, De eccl. 2, 93, bei Roccaberti, Biblioth. max. pont. XIII, 417: Honorius nec dum viveret nec post mortem repertus fuit posuisse in Christo unam tantum voluntatem et unam operationem. Tournely, Cursus theol. Tract. de ecclesia, ed. Colon., p. 94: Omnes fere theologi vindicant Honorium ab errore. Eine genaue dogmatische Zergliederung der Honoriusbriefe geben Schneemann, Studien über die Honoriusfrage, Freiburg 1864, Kap. 3, S. 48 ff., wo verschiedene von Honorius benutzte Stellen Augustins zur Parallele herangezogen werden, und Pennacchi's oben angeführte Schrift. Vgl. auch Jungmanns Dissertation De causa Honorii (Dissertationes sel. in hist. eccl. II, Ratisbonae 1881, 382—458), p. 426 sq.; Rump-Rohrbacher, Universalgesch. d. christlichen Kirche X, Münster 1866, 134 ff.; Stentrup, Praelectiones dogm. de Verbo inc., Christologia II, Oeniponte 1882, 864 sq.; Palmieri, De Rom. Pontif., Romae 1877, 655 sqq.; Heinrich, Dogmat. Theologie II, 447 f.; Hurter, Theol. dogm. Comp. I, ed. 5., Oeniponte 1885, 435; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 152 ff. 293 ff. Hefele erklärt in dieser zweiten Auflage und zeigt durch viele Verbesserungen, daß er „über den ersten Brief des Honorius jetzt milder urtheile als früher".

2. Die Lehre des Papstes ist so wenig monotheletisch, daß sich in ihr alle Elemente zur Widerlegung des Monotheletismus finden. Quod rem ipsam confiteatur, sagt Bellarmin von seinem Gegensatz zur Häresie, patet ex illis verbis secundae epistolae „utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes atque operatrices confiteri debemus; et divinam quidem, quae Dei sunt, operantem, et humanam, quae carnis sunt, exequentem". Haec confessio catholicissima est et Monothelitarum haeresim penitus destruens (l. c.). In der That, wenn zwei vollständige Naturen angenommen werden, wie sie Honorius auch schon in seinem ersten Schreiben statuirt (plene Deus et homo, plena divinitate, plena carne), deren Differenzen bleiben, und die das ihnen Entsprechende wirken, wie er ausdrücklich aufstellt, so ist damit die Lehre von Einer Wirkungsweise und Einem Willen abgewiesen; „eine Natur ohne Willen und Energie ist keine vollständige (plena), ja kaum noch eine Natur" (Hefele 153). Papst Honorius stellt sich, zum Theile wörtlich, auf den Standpunkt der Formeln des Chalcedonense und des Lehrschreibens Leo's I. an Flavian. Von eben diesem Standpunkte aber führten die Vertheidiger der Kirche wider die Monotheleten, Sophronius und Maximus, ihre Argumente, welche die Irrlehre vernichten. Maximus sagt ferner ganz richtig von Honorius, da derselbe einen Widerstreit von guter und böser Willensrichtung im menschlichen Willen Christi ablehne, so lehre er schon dadurch zwei Willen, denn er theile ihm neben dem göttlichen den Willen der reinen menschlichen Natur zu (Ep. ad Marinum, Mansi X, 689; Migne CXXIX, 567).

3. Zu dem Zeugniß des sachkundigsten Wortführers der Kirche im Orient, des hl. Maximus (s. auch oben Sp. 240), gesellt sich als Zeugniß für Honorius' Rechtgläubigkeit die Auffassung seiner Nachfolger, seines Secretärs und der römischen Geistlichkeit (s. oben Sp. 239). In Rom und Italien liegt bis zur Zeit Leo's II. auf dem Andenken des Papstes keine Trübung, sondern vielmehr Auszeichnung und Glanz (s. oben Sp. 232). Allerdings scheinen seine Briefe an Sergius außer dem päpstlichen Hofe dort wenig bekannt gewesen zu sein.

4. Ist schon aus dem Vorstehenden ersichtlich, mit wie wenig Recht die Vertheidiger der Ansicht von der Fehlbarkeit der lehramtlichen päpstlichen Entscheidungen sich auf Honorius berufen haben (so Richer, Dupin, Bossuet, de la Luzerne u. s. w., und in unserer Zeit namentlich Döllinger in den Papst-Fabeln des Mittelalters, 2. Aufl. S. 133, im „Janus" und in den „Erwägungen" für die Bischöfe des vatic. Concils), so tritt noch hinzu, daß der Befehl des Papstes, über die Termini zu schweigen, kein Spruch ex cathedra ist. Honorius will über die in Frage gekommenen Termini „Eine oder zwei Wirkungsweisen und Willen" nichts doctrinell entscheiden; man muß weder das Eine noch das Andere definiren, sagt er, sondern von Beidem schweigen und nicht durch neue Ausdrücke Hader stiften. Praescriptum ab eo silentium non fuit definitio fidei (Petr. Ballerini, De vi ac ratione primatus c. 15, § 9; vgl. den Index dieses Auctors unter Honorius). Was Honorius über die Formeln von Einer und zwei Wirkungsweisen schreibt, ist nicht fidei decretum, sed decreti suspendium (Thomassinus, Dissertt. in synod. oec. 20, n. 20, Roccaberti, Bibl. pont. XV, 734). Dabei scheint aber nicht geläugnet werden zu können, daß Honorius, im Anschluß an die älteren Entscheidungen und ohne Neues vorzutragen, doch in auctoritativer Weise die Lehre von den beiden Naturen, welche wirksam seien, aufstellt und hierin unbedingte Unterwerfung verlangt. In letzterer Hinsicht mag er also erfüllen, was das Vaticanum zur Ausübung der Lehrgewalt des Papstes ex cathedra fordert (cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit; Sess. IV, c. 4), und der Umstand, daß Honorius nichts Neues definirt, tritt dieser Annahme nicht in den Weg; denn factisch kommt in den meisten Fällen die päpstliche Unfehlbarkeit nur als Wiederholung des schon Definirten, nicht aber durch Defini-

tionen neuen Inhalts, zur Anwendung. Wiederum können päpstliche Bestimmungen praktischen und doctrinellen Inhalts in dem nämlichen Schreiben neben einander hergehen. So darf man denn sagen: Während in Bezug auf die Zweiheit der Naturen eine Glaubensentscheidung anzuerkennen ist, war die Maßregel der Auferlegung des Stillschweigens bloß ein disciplinäres Gebot, freilich ein vom Papste als solchem ausgegangenes; bei Geboten dieser Art sind Fehlgriffe möglich. Die Schreiben des Papstes aber einfach als a privato homine verfaßte hinzustellen, wie es öfter von Vertheidigern desselben geschehen ist, geht keineswegs an. Als Privatmann erhält man keine Consultationen, wie diejenige des Patriarchen Sergius war, und schreibt keine Briefe, wie Honorius sie an Sergius und mit ähnlichen Einschärfungen an Cyrus von Alexandrien und Sophronius von Jerusalem schickte, offenbar damit sie vom ganzen Orient befolgt würden.

5. In der von Honorius gegebenen Entscheidung lag aber vor Allem ein folgenschwerer Mißgriff in dem Verbote beider Termini, des häretischen und des katholischen. Während die dyotheletische Formel gerade damals in dem angewachsenen Streite nothwendig betont und zum Siege gebracht werden mußte, wird sie mit der monotheletischen zugleich unterdrückt. Es lag hierin eine von Honorius freilich nicht gewollte Vorschubleistung gegen die Häresie. Die unglückliche disciplinäre Maßregel erklärt sich aus der Täuschung des Papstes über den Sachverhalt durch den Brief des Sergius. Sie erklärt sich noch leichter, wenn man überdieß die am römischen Hofe schon früher und besonders unter Gregor dem Großen, dem „Lehrer" des Honorius, hervortretende Praxis mit in Betracht zieht, wonach man dort in richtigem Tacte bemüht war, die immer neu hervortretenden Spitzfindigkeiten und häretischen Nergeleien des Zeitalters niederzuschlagen, statt ihnen durch Eintreten in die Erörterung Nahrung zu geben. Diese Praxis wollte aber Honorius zu einer Zeit anwenden, wo es für die neue Controverse bereits zu spät war.

6. Die Antwort des Papstes hat aber außerdem tiefer liegende, theoretische Mängel. Obgleich nämlich Sergius seine Bevorzugung des häretischen Bekenntnisses Einer Wirkungsweise und Eines Willens zu erkennen gab, obgleich er die katholische Formel mit dem falschen Argumente, daß aus ihr zwei sich widersprechende Willen folgten, bekämpft und sie bei Vätern der Kirche finden will, geht Honorius doch nicht auf eine directe Richtigstellung ein. Man sieht seinem ersten Briefe an, daß er über den eigentlichen theologischen Fragepunkt keinen Begriff bekommen hat (Palmieri 655: statum quaestionis non est assecutus). Er durchschaut nicht, was man hüben und drüben mit den Energien (operationes) und den Willen meint. Sonst könnte er z. B. sich nicht auf die Ausführung einlassen, daß in Christus vielerlei operationes seien (numerische statt specifische Verschiedenheit; s. Jungmann 428 sq.; Palmieri 656); sonst würde er auch nicht mit so ausschließlicher Bevorzugung auf den Nachweis eingehen, daß in Christus keine zwei sich entgegenstehenden menschlichen Willen seien. Dieser Nachweis geht nicht gegen die monotheletische Aufstellung Eines Willens, indem diese den menschlichen Willen einfach ganz von dem göttlichen absorbirt sein läßt. Es erklärt dieser Nachweis auch nur sehr indirect die katholische Aufstellung vom menschlichen Willen neben dem göttlichen; wenigstens wendete Honorius, dem es direct um die moralische Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Willen zu thun ist, die betreffenden Gedanken gar nicht dyotheletisch an; er hat vielmehr gerade hier sein fatales Unam voluntatem fatemur. Es war nur die Vorspiegelung Sergius', daß die dyotheletische Partei zur Annahme eines Gegensatzes zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen in Christus (s. oben Sp. 235) gedrängt würde, welche den Ideengang des Papstes ganz einnahm. Darum bekämpfte er jede Contrarietät im menschlichen Willen Christi. Besser wäre es gewesen, wenn er Sergius entgegengehalten hätte: Es ist unwahr, daß aus der Lehre von zwei Willen irgend eine Contrarietät folgt, und überhaupt ist die ganze Furcht vor dem Anstoße, den der Terminus „Zwei Wirkungsweisen und zwei Willen" hervorrufen könnte, eine unbegründete. Aber eben Honorius „dringt in die doctrinelle Tragweite der Frage nicht ein, da die Natur der neuen Häresie zu Rom noch nicht durchschaut wurde" (Jungmann 428).

7. Auch die obige Rechtfertigung Johannes' IV. für Honorius hebt nur eine Seite der Sache hervor, wenn es in ihr heißt: Honorius habe in Erfahrung gebracht, daß Einige zwei entgegengesetzte Willen in Christo lehrten, und diesen habe man dann zu Rom entgegengestellt: Unam voluntatem, non duas contrarias voluntates mentis et carnis praedicamus. Diese Rechtfertigung, an sich gewiß nicht unwirksam, reflectirt wahrheitsgetreu die Auffassung, welche man wirklich zu Rom unter Honorius hatte, und welche der Concipient der Honoriusbriefe noch unter Johannes IV. mit diesem getheilt haben wird; sie ist nicht, wie behauptet worden, der Kunstgriff eines Apologeten; aber sie ist einseitig und entspricht mit dem, was sie über den Brief von Sergius sagt, nicht vollständig dem objectiven Inhalte desselben. Bei ihrer Abfassung scheint das Schreiben des Patriarchen nicht wieder eingesehen worden zu sein, höchstens der Wortlaut des Briefes von Honorius. Es wurde auch die Meinung aufgestellt, beide Documente seien zur Zeit Johannes' IV. in Folge der theilweisen Entführung des päpstlichen Schatzes nach Constantinopel vor Severins Thronbesteigung im Lateranarchiv nicht mehr vorhanden gewesen. Allein der Brief von Honorius hatte der Sitte gemäß in Abschrift seinen Platz in dem Registrum, und das Registrum Honorius' konnte noch Cardinal Deusdedit im 11. Jahrhundert für Excerpte benützen. Uebri-

gens ist beizufügen, daß in Johannes' Apologia pro Honorio, nachdem sie auf das Ausführlichste die Beweise des Papstes gegen die zwei conträren menschlichen Willen gezeigt hat, doch auch am Ende mit kräftigen Sätzen diejenigen widerlegt, welche unter dem Deckmantel von Honorius' Namen die falsche Lehre predigen, daß in Christus physisch nur Ein Wille der Gottheit und der Menschheit sei. Von den Wirkungsweisen ist aber immer noch keine Rede.

8. Bei der schließlichen Bestimmung der Schuld, welche sich Honorius dadurch auflud, daß er nicht dem Irrthume widerstand, sondern ihm gewissermaßen Vorschub leistete, kann es sich natürlich nicht um das Innere handeln, das vor Gott allein offen liegt. Aber die Versäumniß an sich war der Art, daß man, den gewöhnlichen Gang der Dinge zum Maßstab genommen, auf einen sehr großen Mangel an Sorgfalt und Vorsicht zurückschließen muß. Eine genauere Prüfung des Schreibens von Sergius mußte auf die eminente Wichtigkeit der Sache aufmerksam machen; vor der Antwort waren Informationen nöthig und leicht erreichbar; auf Sophronius war in letzterer Hinsicht geradezu hingewiesen; namentlich nachdem dessen ausgezeichnete Synodica und die Gesandtschaft von Jerusalem gekommen war, hätte Honorius die Uebereilung erkennen und zu einem andern Verfahren, welches gegen Sophronius gerechter und gegen die Häretiker strenger war, übergehen sollen. So aber leistete zu Rom niemand der Ketzerei Widerstand, und aus der Unterdrückung der orthodoxen Formel zog nur der alte Verwüster des Orients, der Monophysitismus, als Vater des Monotheletismus, Gewinn. (Vgl. Schneemann S. 16: „Das Verfahren des Honorius war ein verderblicher Mißgriff und leistete der monophysitischen Häresie den größten Vorschub." Katholik 1863, II, in der Abhandlung über Honorius 690: „Honorius behandelte auf eine leichtfertige Weise die ganze Frage als ein Wortgezänke." Rump-Rohrbacher 134: „Sergius hatte alle Ursache, mit dem Schreiben des Honorius zufrieden zu sein." Von den Aelteren vgl. Garnier l. c. nr. 68, col. 164.) Jene Vertheidiger des Papstes scheinen also zu weit zu gehen, welche Honorius sogar von der Anklage auf schwere Pflichtversäumniß, also auf Schuld der Unterlassung, freisprechen wollen. Sie kommen mit dem Urtheile Leo's II. und einer langen Reihe von Päpsten nach ihm in Conflict. Nur das kann man ihnen einräumen, daß in den Briefen nichts war, das mit irgend einem Rechte als positive Begünstigung der Häresie gedeutet werden konnte.

II. Das Anathem gegen Honorius. An den zweiten Theil der Honoriuscontroverse knüpfen sich wichtigere und schwierigere Fragen als an den vorigen. Eine objective Darstellung der Begebenheiten wird dieselben sofort hervortreten lassen. Die dem öcumenischen Concil von 680 vorausgehende große abendländische Synode zu Rom unter Papst Agatho (27. März 680) sprach sich bei Verurtheilung der Monotheleten zugleich sehr klar für den Lehrvorrang der Päpste und ihre bisherige Orthodoxie „ohne jeden Schatten der Häresie" aus (Schreiben an Kaiser Constantin Pogonatus bei Mansi XI, 286; Migne LXXXVII, 1215). Dasselbe that gleichzeitig der hl. Agatho in seinem berühmt gewordenen Briefe an den Kaiser, nur daß er noch bestimmter die für alle Zukunft verbürgte lehramtliche Unfehlbarkeit im Anschluß an Luc. 22, 31 f. hervorhob und andererseits unzweideutiger auf Honorius hinwies. „Die Häretiker verfolgen diesen apostolischen Stuhl," sagt er, „durch falsche Vorwürfe und gehässige Verleumdungen. . . Und doch haben meine Vorgänger auch diesen Neuerungen in Constantinopel gegenüber nie aufgehört, die Urheber derselben zu ermahnen und zu beschwören, von ihrer häretischen Lehre wenigstens durch Stillschweigen abzustehen" (Mansi XI, 234; Migne LXXXVII, 1161). Die letzten Worte gehen unverkennbar auf Honorius. Der Papst will so von vornherein etwaigen Schritten der Griechen gegen das Andenken dieses Papstes auctoritativ entgegentreten. Seinen Gesandten, die ihn dort zu vertreten hatten, gab er, wie er ebenda schreibt, „ausschließlich den Auftrag, die Ueberlieferung des apostolischen Stuhles in Hinsicht der Lehre treu darzulegen". Auf dem Concil wurde nun zwar dieses ganze, den Vätern vorgelesene Lehrschreiben Agatho's gegen den Monotheletismus angenommen; auch vollzog sich hauptsächlich in der Form des Beitritts zu diesem Schreiben die Conversion der sehr zahlreichen bisher häretischen Bischöfe. Indessen wurde, sicher nicht im Einklang mit demselben, in der 13. Sitzung, am 28. März 681, folgendes Urtheil gegen den in der vorausgegangenen Sitzung verlesenen Brief des Papstes Honorius an Sergius, sowie gegen die zwei Briefe des Sergius an Cyrus und an Honorius auf gleicher Linie gefällt: „Sie sind den apostolischen Dogmen, auch den Erklärungen der heiligen Concilien und aller angesehenen Väter ganz fremd und folgen den falschen Lehren der Häretiker" (ἀλλοτρίαι τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων . . ἑπόμεναι ταῖς τῶν αἱρετικῶν ψευδοδιδασκαλίαις). Deßhalb verwerfen wir sie vollständig und verabscheuen sie als eine Verderbniß der Seelen. Aber auch die Namen dieser Männer sollen aus der Kirche entfernt werden, nämlich der von Sergius . . Cyrus . . Pyrrhus, Paulus und Petrus von Constantinopel und Theodor von Pharan, welche sämmtlich auch Papst Agatho verurtheilt hat. Wir belegen sie alle mit dem Anathem. Nebst ihnen aber soll nach unserm Beschluß aus der Kirche ausgeschlossen und anathematisirt werden der ehemalige Papst von Alt-Rom, Honorius, weil wir in seinem Briefe an Sergius gefunden haben, daß er in Allem dessen Ansicht folgte und seine gottlosen Dogmen bestätigte" (τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα, Mansi XI, 553 sq.). Als in der nämlichen Sitzung auch noch die zwei Stücke des zweiten Honoriusbriefes gelesen waren,

wurden beide Briefe mit den Schriftstücken der Monotheleten verbrannt. Nach der 14. und 15. Sitzung im April verflossen aus unbekannten Gründen drei Monate, ehe in der 16. Sitzung die angekündigten Anatheme zum ersten Mal feierlich ausgesprochen wurden. Darin hieß es: .. „Dem Häretiker Sergius Anathem, dem Häretiker Honorius Anathem, dem Häretiker Pyrrhus Anathem .., allen, die ihnen beistimmen, Anathem!" (Mansi XI, 621.) In ihrem gegen den Monotheletismus namentlich gerichteten Glaubensdecrete der 18. Sitzung sagte die Synode wiederum mit großer Schärfe, der Urheber der Bosheit habe gefügige Werkzeuge für seine Absichten gefunden, nämlich Theodor, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, Honorius, Cyrus, Macarius und Stephan (wieder alle ohne Unterschied nebeneinandergestellt), und habe vermittels derselben in der Kirche Aergerniß angerichtet durch Ausstreuung der häretischen Lehre von Einem Willen und Einer Energie (ib. 636). Als wäre es mit diesen gehässigen Brandmarkungen des Papstes noch nicht genug, verkünden die Bischöfe wiederum in ihrer Schlußanrede an den Kaiser, sie hätten dem Anathem unterworfen „Petrus .. Cyrus und zugleich Honorius, welcher Papst von Alt-Rom war, weil er jenen darin (in ihren Neuerungen) folgte, Macarius, Stephan und Polychronius .. und alle, welche Einen Willen und Eine Energie aufgestellt haben" (ib. 665). Ja sie schreiben in ihrem Bestätigungsgesuch an den heiligen Stuhl, in dem sie die genannten Anathematisirten ohne eine Unterscheidung für Honorius aufführen, sie hätten dieselben verurtheilt „gemäß der in seinem (Agatho's) Briefe wider sie erlassenen Sentenz", während die Sentenz Agatho's über Honorius ganz anders lautete; sie hätten auf dem Concil die Fundamente der fluchwürdigen Häresie derselben zerstört, ihren gottlosen häretischen Thurm umgestoßen und sie als Frevler am Glauben (ὡς περὶ τὴν πίστιν ἡμαρτηκότας) durch das Anathem getödtet (ib. 684). Kaum war die merkwürdige Synode am 16. September 681 geschlossen, als man in Constantinopel auch schon ein Edict des Kaisers Constantin Pogonatus las, welches alles Geschehene bestätigte und für Honorius speciell den Ausdruck hatte, er habe sich selbst widersprochen, sei in allem Anhänger und Genosse der Sectenhäupter gewesen und habe die Häresie befestigt (τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιώτην τῆς αἱρέσεως, ib. 700. 710). An den Papst und an die Bischöfe des römischen Concils schrieb der Kaiser damals, ohne Honorius zu erwähnen; ebenso wie er, redet auch die Synode vom Primate und von dem Lehrschreiben Agatho's, das man wie Petri Stimme angenommen habe, mit großer Ehrfurcht.

Die Sitzungsprotokolle der Synode tragen alle an ihrer Spitze die Namen der päpstlichen Legaten; diese waren auch in der 13. Sitzung, wie immer, anwesend und unterschrieben schließlich sämmtliche Acten. Keine sichtbare Spur eines Widerspruches von ihrer Seite, keine Nachricht über Zwang. Mitten in den Actionen gegen Honorius feiert einer der Legaten des römischen Concils, Bischof Johannes von Porto, nach lateinischem Ritus die feierliche Messe in der Sophienkirche (Osteroctav, 21. April 681). Ein Umstand, der sehr in Betracht kommt, ist, daß zur Zeit des Concils, ehe die Handlungen gegen Honorius begannen, der hl. Agatho am 10. Januar 681 starb. Es folgte eine Sedisvacanz von mehr als 19 vollen Monaten, denn die Consecration und Thronbesteigung des nächsten Papstes, Leo II., fällt erst auf den 17. August 682, geraume Zeit nach dem Ende des Concils (s. über diese früher streitigen Daten Duchesne in seiner Ausgabe des Liber pontif. CCLVII). Es ist kein Grund da, anzunehmen, daß nach dem Tode Agatho's nicht sofort die Wahl des Nachfolgers zu Rom geschehen wäre; aber in Folge der damaligen Sitte, beim Kaiser die Bestätigung einzuholen, scheint sich die Weihe Leo's II. verzogen zu haben. Man bringt mit diesem Aufschub unwillkürlich die Honoriusangelegenheit in Verbindung; denn in Constantinopel hatte man jedenfalls ein großes Interesse, sich der Stellung des neuen Papstes gegenüber dem vom Concil zu sprechenden Anathem zu versichern. Doch ohne hier den Weg der Vermuthungen zu betreten, wollen wir die Thatsachen weiter sprechen lassen. Die Legaten langten mit den vom Kaiser unterschriebenen Concilsacten und den anderen oben genannten Schriftstücken erst im Juli 682 in Rom an. Eher das Gegentheil von Ungunst muß man für ihren dortigen Empfang voraussetzen, wenn man die baldige Beförderung zweier von ihnen zu hohen Aemtern berücksichtigt.

Leo II. richtete denn auch bald, nachdem er consecrirt war, ein Schreiben an den Kaiser (September — Dezember 682, bei Mansi XI, 725; Migne XCVI, 399), worin er gleichfalls von den Legaten sagt, er habe sie mit großer Freude empfangen. Unter hohem Lobe für die Orthodoxie des Concils approbirte er die Glaubensentscheidung. Das Urtheil über Honorius bestätigte er jedoch nur in folgender Form: „In gleicher Weise anathematisiren wir die Erfinder des neuen Irrthumes, nämlich Theodor u. s. w. (es folgen die bekannten Namen), auch Honorius, welcher nicht bemüht war, diese apostolische Kirche mit der Lehre der apostolischen Tradition rein zu erhalten, sondern durch sein profanes Preisgeben es geschehen ließ, daß die unversehrte (römische Kirche) befleckt wurde (ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε). Die alte lateinische Uebersetzung des nur griechisch aufbewahrten Briefes hat nicht genau: sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est, Mansi 733; Migne 410). Im nämlichen Jahre sandte Leo II. auch noch das Symbolum der Synode, ihre Schlußrede auf den Kaiser und das Bestätigungsedict des letztern in lateinischer Uebersetzung an die Metropoliten von Spanien (und wahrscheinlich auch in

die anderen Gegenden des Abendlandes), damit alle Bischöfe das Symbolum unterschrieben; ihre Unterschriften sollten am Grabe des hl. Petrus aufbewahrt werden. Es handelte sich um die allgemeine Annahme der sechsten Synode im Occidente, die auch, soviel bekannt ist, ohne Schwierigkeit erfolgte. In der Tractoria nun, womit Leo diese Sendung begleitete (Mansi XI, 1050; Migne XCVI, 414), findet sich wiederum auf Honorius bezüglich eine Ausdrucksweise angewendet, welche von derjenigen der „Schlußrede" und des „Edictes" abweicht: das Concil habe auch Honorius anathematisirt, sagt Leo, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem exstinxit, sed negligendo confovit; eine Wendung, welche dadurch noch wirksamer wird, daß der Papst von den übrigen Anathematisirten sagt: qui adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones exstiterant. Ein Begleitschreiben an den spanischen König Erwig schränkt die Verurtheilung ebenso ein: Honorius Romanus (episcopus), qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit, während ebenda die Anderen haereticae assertionis auctores heißen (Mansi XI, 1055; Migne XCVI, 419). Leo II. geht also nur in einem gewissen, unten näher zu fixirenden Sinne auf das Anathem ein. Daß dasselbe wirklich auch von seinen Nachfolgern in Rom gesprochen wurde, und zwar in dem feierlichen Glaubensbekenntnisse bei der Thronbesteigung, davon ist der Liber diurnus Romanorum pontificum Zeuge. Der betreffende Text desselben dient auf's Neue zur Kennzeichnung des Grundes des römischen Anathema: Auctores novi haeretici dogmatis Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit . . nexu perpetui anathematis devinxerunt (sexti concilii praesules). . Quosquos vel quaeque sancta sex universalia concilia abjecerunt, etiam nos condemnatione percellimus anathematis (Lib. diurn., ed. Rozière, Paris 1869, n. 84, p. 198; ed. Garnier, Migne CV, 52). Einen sehr unbefangenen Ausdruck fand Honorius' Verurtheilung auch in der alsbald nach dem Tode Leo's II. verfaßten kurzen Lebensnotiz dieses Papstes in dem römischen Liber pontificalis. Dieselbe schließt sich in der Ausdrucksweise sonst zwar, wie Duchesne mit Recht hervorhob, mehrfach dem Schreiben Leo's II. an den Kaiser an, greift jedoch in ihrer Harmlosigkeit das Andenken des Papstes wieder stärker an, als die zuvor angeführten authentischen Documente des heiligen Stuhles es thun: Hic (Leo) suscepit sanctam sextam synodum, qui per Dei providentiam nuper in regia urbe celebrata est . . in qua et condemnati sunt Cyrus, Sergius, Honorius, Pyrrus, Paulus et Petrus nec non et Macarus cum disciplo suo Stephano, sed et Polychronius novus Simon, qui (alle ohne Unterschied?) unam voluntatem et operationem in Domino Jesu Christo dixerunt vel praedicaverunt (Text von Duchesne 359). Es ist indessen die nämliche Papstchronik, welche ein Jahrhundert später in der Vita Hadriani I. (772—795) ein solennes Zeugniß gibt, daß damals Honorius' Andenken zu Rom schon nicht mehr in Unehre war. Die Chronik berichtet nämlich dort von der durch Hadrian vorgenommenen Erneuerung des von Honorius beim Lateran eingerichteten Klosters und sagt, die Mönche desselben hätten seit Hadrian einen Theil des Chordienstes in der Laterankirche übernehmen müssen, reddentes Domino glorificos melos pro sepius memorati venerandi pontificis nomen, scilicet in secula memorialem ejus pangentes carminibus. So konnte man nicht von Honorius reden, wenn damals noch gegen ihn das Anathem von jedem Papst erneuert wurde. Es ist wahrscheinlich, daß obige Formel des Liber diurnus in dieser Zeit nicht mehr in Gebrauch war; sonst hätte auch das siebente öcumenische Concil von 787 in ihr genannt werden müssen; es wird aber desselben mit keiner Silbe gedacht. Kein einziges Document der Päpste enthält seither eine Verurtheilung Honorius'. Ob dieser Umschwung zu Gunsten des Anathematisirten etwa mit dem politischen Umschwung in Rom und Italien zusammenhängt, und ob das theilweise Entgegenkommen Leo's II. gegen die Griechen zu Honorius' Ungunsten in Zusammenhang zu bringen ist mit der öffentlichen Lage des Papstthumes gegenüber dem Oriente, davon wird unten zu sprechen sein.

Wir verfolgen einstweilen die Geschichte der Beurtheilung der Honoriusangelegenheit weiter, und zwar zunächst ihre Nachwirkungen im Orient. Hier hatte schon die sogen. Trullanische Synode von 692 auf Verurtheilung Honorius' zurückgegriffen; in ihrem Glaubensbekenntniß (c. 1, Mansi XI, 938) erneuert sie das Anathem über den Papst, indem sie ihn mit der sechsten Synode einfach einreiht unter „diejenigen, welche nur Einen Willen in Christo lehrten, nämlich Theodor, Cyrus, Honorius, Sergius" u. s. w. Bekanntlich fand dieses gegen Rom und römische Gewohnheiten feindselige Concil nur insoweit beim apostolischen Stuhle Bestätigung, „als es nichts dem wahren Glauben oder der kirchlichen Disciplin Zuwiderlaufendes oder den Decreten des römischen Stuhles Widersprechendes aufstellt" (so Johannes VIII., bei Hefele III, 347). Die siebente öcumenische Synode sprach gleichfalls wieder die Verurtheilung aus (Mansi XIII, 377; vgl. 404. 412; XII, 1124. 1141), ebenso die achte öcumenische Synode von 869 (Mansi XVI, 181); beide erklären, hierin an die sechste Synode sich anzuschließen. In dem photianischen Kirchenstreit berief sich Photius den Päpsten gegenüber wiederholt auf Honorius, welcher „die Häresie der Monotheleten umfaßt und deßhalb die Ausschließung erlitten habe". (Vgl. Card. Hergenröther, Photius II, 560, und Handbuch der Kirchengesch. 3. Aufl. I, 528.) Diese Behaup-

tungen Photius' wurden jedoch von Anastasius Bibliothecarius berichtigt (s. u.). Die meisten alten Schriftsteller der Griechen zählen Honorius unter den Anathematisirten auf, so der hl. Germanus I., Patriarch von Constantinopel, Nicephorus, Patriarch von Constantinopel, eine Vita der hll. Cyrillus und Methodius, das Synodicon von Pappus, aber meist ohne den Charakter seiner Schuld näher anzugeben. Den letztern hebt jedoch Anastasius Sinaita mit richtiger Angabe hervor: wegen einer gewissen Oeconomie habe Honorius Stillschweigen herbeizuführen gesucht. Angelo Mai konnte verschiedene ältere Griechen anführen, welche unter den Verurtheilten der sechsten Synode Honorius nicht nennen; zu ihnen gehören Johannes Damascenus und der Chronograph Theophanes (Hergenröther a. a. O.). Dagegen erscheint sein Name später durchgängig bei allen mittelalterlichen Chronisten und Canonisten der Griechen in der Gruppe der übrigen Verurtheilten, so bei Zonaras, Balsamon, Cedrenus, Nilus, auch bei Nicetas Choniates in seinem Thesaurus (Mai, Spicilegium Roman. IV, 465. 467). Zur Zeit des abendländischen Schisma vertheidigte ihn der unirte Grieche Kalekas mit der Berufung auf Maximus und auf die anerkannte lehramtliche Unfehlbarkeit der Päpste. Im 17. Jahrhundert widmete Joh. Matthäus Caryophilus, unirter Erzbischof von Iconium, dem Papst Urban VIII. eine Schrift Confutatio Nili De primatu papae (Roccaberti, Bibl. pont. XIV), worin er c. 5 nachweist, daß Honorius allerdings als Monothelet von den Bischöfen der sechsten Synode verurtheilt worden sei, sed a synodo acephala ... Plane constat, sagt er, Honorium a solis damnatum Orientalibus; ihr Urtheil sei aber vom heiligen Stuhle cassirt worden u. s. w.

Verfolgt man die Auffassung des Urtheils gegen Honorius im Abendlande seit der Zeit, in welcher zu Rom das von Leo II. gesprochene Anathem, wie oben gesagt wurde, aufgegeben erscheint, so ist an erster Stelle sehr bemerkenswerth, wie Honorius durch Anastasius Bibliothecarius von Rom (gest. um 886) vertheidigt wird. Seine Ansicht stimmt mit der zuletzt angeführten aus dem Orient ziemlich überein. In seinen Collectanea ad Joannem Diaconum (Migne CXXIX, 557 sq.), deren Ursprung zu den photianischen Anklagen gegen Rom in unverkennbarer Beziehung steht, sagt er in der Vorrede, Honorius werde zwar „von Verleumdern angegriffen, als habe er in seinem Schreiben nur Einen Willen Christi gelehrt", aber Johannes' IV. Apologia pro Honorio papa, die er hier herausgebe, gereiche demselben zu genügender Rechtfertigung, licet huic sexta synodus quasi haeretico anathema dixerit. Ohne des römischen Anathems zu gedenken, beschäftigt er sich (nach einem flüchtig hingeworfenen, belanglosen Zweifel an Honorius' Verantwortlichkeit für obiges Schreiben) mit dem von der sechsten Synode ausgegangenen Urtheile. Er wolle diese Synode nicht voreilig tadeln, halte es aber doch für erlaubt, auf sie den Fall des Chalcedonense anzuwenden, dessen Beschlüsse nicht vollständig von den Päpsten hätten angenommen werden können; auch das zweite öcumenische Concil sei nicht in Allem bestätigt worden, und Gelasius betone mit Recht die Ungültigkeit von Synodaldecreten, welche der apostolische Stuhl nicht approbire (Migne 559. 560). Der gelehrteste Schriftsteller des damaligen Rom räumt also eine conciliarische Verdammung Honorius' wegen Häresie ein, betrachtet sie aber als kraftlos. Seinem Urtheile über manche unvortheilhafte Vorgänge auf den öcumenischen Synoden des Orients hat der Nämliche in der Vorrede zu seiner lateinischen Ausgabe der Acten der achten öcumenischen Synode (Mansi XVI, 13; Migne CXXIX, 22) drastischen Ausdruck gegeben. — Trotz der sechsten Synode findet sich, was sehr bemerkenswerth ist, im Abendlande kein Zweifel an der Irrthumslosigkeit der Päpste in feierlichen Glaubensdecreten. Was der genannte Anastasius in die Worte faßt: In apostolicae sedis petra, quantum ad fidem pertinet, nec etiam per Honorium inventum est unquam serpentis, id est virulentae sectae, vestigium (Migne CXXIX, 560), das stellt Nicolaus I. den Griechen gegenüber in seiner Correspondenz mit Kaiser Michael (s. Bellarmin. l. c. p. 409) ebenso hin, wenn auch ohne Beziehung auf Honorius. Man habe nie behaupten können, sagt er, daß ein Papst mit Irrlehrern eines und desselben Sinnes gewesen sei. Die Unfehlbarkeit der Päpste wurde nach wie vor theoretisch vertreten und praktisch in Anwendung gebracht; nicht bloß an den Päpsten, sondern auch unter den kirchlichen Schriftstellern jeder Gattung hatte sie ihre Vertheidiger. Hadrian II., Nicolaus' Nachfolger, bringt auf der römischen Synode von 869 dem photianischen Concil von 867 gegenüber den Satz in Erinnerung, daß der heilige Stuhl von niemand gerichtet werde, und äußert bei dieser Gelegenheit über Honorius: Die Orientalen (er sagt nicht, das öcumenische Concil) seien gegen denselben vorgegangen, und zwar unter keiner andern Anklage als derjenigen „der Häresie"; allein ohne die Zustimmung des ersten Stuhles habe weder ein Patriarch noch irgend ein anderer Bischof wider Honorius eine Sentenz aufstellen dürfen (s. den griechisch überlieferten Text bei Mansi XVI, 126). Auch Hincmar von Reims (gest. 882) redet noch von einer seitens der sechsten Synode geschehenen Verurtheilung Honorius' wegen häretischer Gesinnungen (De una et non trina deitate, bei Migne CXXV, 508). Dann aber scheint im Abendlande die Erinnerung an die Ereignisse mit Honorius allmälig zu erlöschen. Auf das Spärlichste geschieht von ihm Erwähnung, selbst bei den Chronisten der Päpste und den canonistischen Sammlern, und wo der bloße Name Honorius zwischen den vom sechsten Concil Verurtheilten genannt wird, ist es keineswegs sicher, ob die Berichterstatter auch nur eine Ahnung davon

haben, daß der Name einem Papste angehört. Letzteres gilt vielleicht auch vom Verfasser der Lectionen im Brevier am Feste des hl. Leo II. (26. Juni), wie sie bis zur Verbesserung unter Clemens VIII. in Gebrauch waren. Er nannte einen Honorius ohne weitern Beisatz zwischen denen, welche das von Leo II. bestätigte Concil verdammt hätte wegen ihrer Lehre von Einem Willen in Christo (Text bei Pennacchi 243 sq.); dieser ganze Satz war aus dem Liber pontificalis (Vita Leonis II., s. oben Sp. 249) entlehnt. Da auch die großen mittelalterlichen Theologen, wie der hl. Thomas von Aquin, keinerlei Debatten, ja gar keine Nachricht über den Fall des Honorius haben, so darf man schließen, daß der Angelegenheit in kirchlichen Kreisen bei weitem nicht die Bedeutung beigemessen wurde, welche man in späteren Zeiten aus Polemik gegen den Primat in derselben hat finden wollen; sie wäre sonst wahrscheinlich nicht in solche Vergessenheit gerathen. Derjenige Theologe aber, der, soviel bekannt, zum ersten Male im Abendlande wieder mit Honorius sich beschäftigt, Cardinal Johannes von Turrecremata (gest. 1468), ein gelehrter und gründlicher Vertreter der theologischen Tradition, verkleinert nicht den Inhalt des Synodalspruches gegen den (nach ihm durchaus orthodoxen) Honorius, sondern sagt unter Anführung obiger Stelle Hadrians II., die Orientalen allein hätten ihr Urtheil gegen ihn zu vertreten, sie hätten Unrecht begangen (Creditur, quod fecerant Orientales ex mala et falsa ac sinistra informatione de praefato Honorio decepti, Lib. 2 de eccl. c. 93, bei Roccaberti, Bibl. pont. XIII, 417). Später jedoch, meist in Folge der Streitigkeiten mit den Protestanten, den Gallicanern und Jansenisten, gestalteten sich die Urtheile katholischer Schriftsteller über die Anathemfrage sehr verschieden. Der historische Sachverhalt kam bei den Controversisten und Theologen keineswegs immer zu seinem Recht. Am meisten Vertreter hatten zwei Ansichten: die eine, daß die Concilsacten mit der strengen und ungerechten Anathematisirung des Honorius gefälscht seien; die andere (seit Garnier [l. c. n. 57 sq.] besonders bevorzugt), daß die Acten in einem Sinne zu deuten seien, wonach Honorius durch die Concilsväter nur als indirecter Beförderer der Häresie verurtheilt sei, zumal auch die Briefe Leo's II. und der Liber diurnus der Päpste ebenfalls nur im letztern Sinne das Anathem enthielten. Indessen hat es nicht an Stimmen gefehlt, welche zum Wiederanschluß an die ältere Auffassung aufforderten. Zur Zeit, wo das Vaticanum mit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auch die Freisprechung des Papstes Honorius von jedem ex cathedra begangenen Irrthume neu besiegelte, wurde ebenfalls unter den erneuten historischen Debatten von gelehrten Vertheidigern jenes Papstes die Wiederaufnahme des alten Urtheiles über die Schritte des sechsten Concils empfohlen. (Vgl. über die ältere Auffassung und anderes Hierhergehörige des Verf. Abhdl. in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1887, S. 675 ff.)

Soll aus dem unter II. Gesagten ein Ergebniß zusammengefaßt werden, so muß 1. als sicher gelten, daß der römische Stuhl niemals zu einer Erklärung seine Zustimmung gegeben hat, welche den Papst Honorius irgendwie häretischer Lehren oder Gesinnungen beschuldigte. Eine solche Behauptung gegen Honorius (welche irrthümlich war, wie unter I. gezeigt wurde) mußte entschieden, falls sie dennoch von den Orientalen auf dem sechsten Concil versucht werden sollte, als durch das Schreiben Agatho's I. (Sp. 246) ausgeschlossen gelten. Dessen Nachfolger, der hl. Leo II., hat das vom Concil gesprochene Anathem zwar bestätigt, jedoch nur insofern, als Honorius durch seine Handlungsweise sich großer Fahrlässigkeit zum Schaden der Kirche schuldig gemacht habe (Sp. 248 f.). Es ist aber trotz der von Gegnern der Kirche beständig geschehenden Vermengung etwas sehr Verschiedenes, wegen Beförderung der Häresie durch Nachlässigkeit verurtheilen, was Leo II. thut, und wegen Erfindung und Vertretung häretischer Lehren oder wegen Beitrittes zu fremder Häresie ein Urtheil sprechen. Auch die Formel im Glaubensbekenntniß des Liber diurnus (Sp. 249) enthält nicht in letzterem, sondern nur in ersterem Sinne eine Verurtheilung Honorius'. Andere auctoritative Aussprüche der Päpste über den Sinn, den sie dem Anathem gegeben, sind nicht bekannt.

2. Die gegen Honorius gerichteten Erklärungen des sechsten Concils scheinen in ihrer Gesammtheit wirklich den Sinn zu haben, daß Honorius als eigentlicher Ketzer verurtheilt wird. Man braucht nicht so weit wie Pennacchi (in seiner citirten Honoriusschrift, welche 1870 zu Rom erschien, S. 275) zu gehen und zu sagen, Vorstehendes „müssen alle einräumen, welche die Wahrheit lieben"; aber eine ruhige Prüfung der angeführten Aeußerungen der Väter kann doch, wie uns dünken will, darthun, daß man andererseits nicht sagen darf, ganz klar und ohne Zwang ließen sich die Stellen im Sinne einer bloß indirecten Vorschubleistung gegen die Häresie deuten. Ohne einen gewissen Zwang, so glauben wir, bringt man in diese Stellen die angebliche Unterscheidung zwischen der eigentlichen Häresie der übrigen Verurtheilten und der uneigentlichen Häresie eines Honorius nicht hinein. Die Alten haben gleichfalls keine solche Distinction im Munde der Bischöfe gefunden, weder Anastasius Bibliothecarius, noch Hadrian II., Hincmar, der Liber pontificalis im Leben Leo's II. und Turrecremata. Ebenso gehen diejenigen Auctoren, welche die Aechtheit der Concilsacten läugnen, fast sämmtlich von der Voraussetzung aus, daß sie darum nicht ächt sein könnten, weil sonst das vermeintlich unglaubliche Factum der Verurtheilung des Papstes als Häretikers erwiesen wäre; so sagt z. B. Bellarmin, im Falle der Aechtheit müßte man annehmen, concilium intolerabili errore et impudentia laborasse, da es Honorius pro

haeretico verurtheilt habe, im Widerspruch zum Schreiben Agatho's und zu sich selbst (l. c. 409). Es wird sich indessen gleich zeigen, inwieferne man diesen Fehlgriff des Concils unbeschadet der kirchlichen Lehre über die Concilien zugeben kann. Combefis wies gerade gegenüber der conjectura nutans von den Fälschungen auf die „feststehende“ alte Ansicht hin, wonach eine Verurtheilung gegen Häresie geschah, die aber kraftlos war (haec antiquis nota defensio, haec probata etc., Opp. Maximi abb., Paris. 1675, II, 706). Hält man dieser Meinung die Erklärungen Leo's II. gegenüber, so darf man mit Jos. Simon Assemani sagen: Leonis II. sensus „ab orientalibus episcopis non intentus“ fuit (Bibl. jur. orient. IV, Romae 1764, l. 4, c. 7, p. 164). In jedem Falle ist die einfachere, ungezwungene Auslegung, für welche auch Bischof Hefele eintritt (Conc.-Gesch., 2. Aufl. III, 290 ff.) zu bevorzugen, wenngleich statt seiner Entschuldigung des Concils („es hat sich einfach an die incriminirten unglücklichen Ausdrücke des Honorius gehalten und hat auf diese, auf ihren Wortlaut hin, auf das Factum hin, daß Honorius so geschrieben hatte [s. dagegen oben Sp. 240 n. 1], seine Sentenz ausgesprochen“) die nachfolgende theologische Lösung der Schwierigkeit mit Domenico Palmieri (De Rom. Pontifice 659), mit Pio Delicati (Papa Onorio e il concilio VI, zu Rom 1870 anonym erschienen, 31 sqq.) und den schon Genannten, besonders Pennacchi, vorzuziehen ist.

3. Die Erklärung des Concils, daß Honorius Häretiker sei, und sein in diesem Sinne gefälltes Anathem sind keine gültigen Handlungen eines öcumenischen Concils, weil die Väter hierbei sich nicht im Einklange, sondern in offenkundiger Dissonanz mit den Päpsten zur Zeit des Concils, Agatho und Leo II., befanden. Der theologische Satz steht fest, daß eine Versammlung der Bischöfe der Kirche nur insoferne ein öcumenisches Concil ist, als sie mit dem Haupte der Kirche durch die nothwendige Unterordnung vereinigt ist. Tritt sie aus dieser Harmonie heraus, kehrt sie einen Gegensatz hervor, so ist sie nicht mehr eine wahre Repräsentation der Gesammtkirche und entbehrt der Prärogative der Unfehlbarkeit. Daß nun die sechste Synode mit ihren (wie oben gedeuteten) Urtheilen über Honorius in Widerspruch zu dem nachdrücklichen Schreiben des Papstes Agatho getreten ist, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Aber sie wurde mit ihrem strengen Spruche auch im Stiche gelassen von Leo II. Dieser nimmt zwar im Uebrigen die Synode an und bezeichnet sie unter Lob und Anerkennung als öcumenische, aber die Beschlüsse gegen Honorius bestätigt er durchaus nicht im Sinne der Concilsbischöfe. Es ist dieß nicht der einzige Fall ähnlicher Art in der Geschichte. Nicht bloß von dem zweiten und dem vierten öcumenischen Concil mit ihren unrechtmäßigen Beschlüssen über die Patriarchalgewalt von Constantinopel, sondern auch von den öcumenischen Concilien von Konstanz und von Basel wird bekanntlich angenommen, daß nicht alle ihre Decrete öcumenische Geltung haben, und zwar wegen mangelnder Einstimmung des Kirchenoberhauptes.

4. Man kann ohne Schaden für das Dogma die Thatsache hinnehmen, daß die Bischöfe des sechsten Concils mit der irrthümlichen Verurtheilung eines Papstes als Ketzers zugleich irrthümlich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Päpste angegriffen haben (wenn sie nämlich wirklich die Schreiben von Honorius als ex cathedra erlassen auffaßten, worüber sie sich wohl selbst keine Rechenschaft gaben). Denn aus ihrem offenbar durch Eingenommenheit und Leidenschaftlichkeit eingegebenen Vorgehen folgt keineswegs die Falschheit jener von der übrigen Kirche, ja von ihnen selbst (mit der Annahme von Agatho's Schreiben) anerkannten Lehre (s. Palmieri 659). Die Leidenschaftlichkeit aber, die wir voraussetzen müssen, entsprang aus der alten Eifersucht der Griechen gegen Rom. Es wird die Bischöfe, welche selbst noch kurz vorher zum großen Theile monotheletische Häretiker waren, sehr geschmerzt haben, ihre Patriarchen verdammen zu müssen (vgl. die Bemühungen des Patriarchen Georg von Constantinopel für das Unterlassen der Anatheme gegen die Patriarchen von Constantinopel in der achten Sitzung des Concils); durch die Beifügung Honorius' mochten sie ihrem Unmuthe Luft machen. Dieser Schritt gegen den Papst konnte um so leichter gewagt werden, als zu Rom die Sedisvacanz dauerte, der Kaiser seit Schluß der elften Sitzung vom persönlichen Ehrenpräsidium der Synode zurückgetreten war, und wiederholt auf dem Concil der Appell der Monotheleten an Honorius gehört wurde (erste und achte Sitzung). Was thaten die römischen Legaten? Nur zwei Thatsachen sind bezüglich derselben sicher: 1. daß sie Alles unterschrieben, und 2. daß sie zur Unterschrift der Verurtheilung Honorius' als Häretikers von Seiten Agatho's nicht bevollmächtigt waren, weßhalb ihre Unterschrift in dieser Beziehung nichtig ist. Ob sie nun überlistet oder durch Gewalt zur Unterschrift genöthigt wurden, ob sie von Leo II. vor dessen Consecration und während der langen Suspension der Sitzungen irgend welche Befugnisse zur Nachgiebigkeit im Sinne des von ihm später gesprochenen Anathems erhalten haben (welche Befugnisse sie dann falsch ausgelegt oder eigenmächtig erweitert haben müßten), das alles sind Dinge, die nur in das Bereich der Vermuthung gehören.

5. Um das Verhalten Leo's II. recht zu erklären, muß man die für die römische Kirche überaus schwierige Lage berücksichtigen. Eine vollständige Zurückweisung des zu Constantinopel gesprochenen Anathems über Honorius würde den eben erst gewonnenen Kirchenfrieden und vielleicht alle Resultate des Concils wieder in Frage gestellt haben. Leo II. wählte einen weisen Mittelweg. Da Honorius wegen seiner sträflichen Fahr-

läſſigkeit allerdings einen ſtarken Ausdruck der Mißbilligung erfahren konnte, ohne daß ihm Unrecht geſchah, ſo entſchied ſich Leo zu dieſem Schritte; ſein Anathem iſt nichts Anderes. Es verpönte, ſo lange es in Kraft blieb, das Andenken des Verſtorbenen als ein ehrloſes; ſein Name durfte nicht in den Commemorationen der Meßfeier vorkommen; über die Seele des Verſtorbenen aber hatte die Kirche natürlich keine Gewalt. Bei dieſem Mittelweg jedoch hat Leo II., um genau zu reden, den Concilsſpruch nicht etwa bloß milde interpretirt, ſondern hat ihn nicht angenommen und ein anderes Urtheil an ſeine Stelle geſetzt; die Form des Anathems blieb, erhielt aber ihre richtige Begründung. Es gelang ihm auf dieſe Weiſe, unter Vermeidung mißliebiger Debatten und gefährlichen Geräuſches, die erlangte Kircheneinigung zu bewahren und das byzantiniſche Kaiſerthum inmitten der Gefährdung Roms durch die Langobarden auf ſeiner Seite zu behalten. Wenngleich er die Nachgiebigkeit in den angegebenen Grenzen leichter walten laſſen konnte, als es Papſt Agatho nach ſeinem Schreiben vermocht hätte, ſo war doch das Anathem über einen ſonſt durchaus pflichttreuen und wohlverdienten Papſt, wie Honorius, immerhin ein großes Opfer, dem Orient aus Liebe zum kirchlichen Frieden dargebracht. Ohne die Gehäſſigkeiten der Orientalen würde im Occident niemand an das Anathem gedacht haben; nothwendig war dasſelbe auf keinen Fall. Daher nahmen die Päpſte ſpäter auch ſtillſchweigend das Anathem zurück. Das Andenken Honorius' wurde rehabilitirt, als die temporären Rückſichten auf die Griechen geſchwunden waren. Das war der Fall, als die Päpſte ſich an die Franken anlehnen konnten, als ſie einen ſelbſtändigen Boden durch die Mitwirkung Pipins und Karls unter die Füße erhielten und ſich nicht mehr auf die Macht der Kaiſer im Oſten angewieſen ſahen. Das oben angeführte auffällige Lob des Liber pontificalis für Honorius, deſſen „Andenken durch Jahrhunderte zu feiern ſei", gehört genau in dieſe Zeitperiode.

Die wichtigeren Schriften aus der umfangreichen Honoriusliteratur ſind meiſt ſchon oben angeführt worden. Im Uebrigen ſei verwieſen auf die reichen Literaturangaben bei Hergenröther, Handbuch d. Kirchengeſch., 3. Aufl. I, 528 ff.; Jungmann, Dissertt. hist. II, 385 sq., und beſonders Chevalier, Répertoire unter Honoire I. [Griſar S. J.]

Honorius II., Gegenpapſt (1061—1069), ſ. Cadalous.

Honorius II. (1124—1130). Nach dem Tode des Papſtes Calixtus II. wählten die Cardinäle am 15. December 1124 mit großer Einmüthigkeit den Cardinalprieſter Theobald zum Papſte. Theobald legte ſich den Namen Cöleſtin bei. Schon wurde vom Clerus das Tedeum über die glücklich vollzogene Wahl angeſtimmt, als der kecke Robert Frangipane Schweigen gebot und den Cardinalbiſchof Lambert von Oſtia zum Papſte ausrief. Es entſtand eine große Verwirrung, und unter ihrem Einfluſſe wurde Lamberts Erhöhung gewaltſam durchgeſetzt. Lambert ſelbſt aber weigerte ſich, nach ſolchen Vorgängen die Wahl anzunehmen. Hierdurch gewann er ſeine Gegner. Theobald trat freiwillig zurück, und die Wähler desſelben ſchloſſen ſich an Lambert an. Unter allgemeiner Zuſtimmung wurde Lambert am 21. December 1124 geweiht und übernahm als Honorius II. die Leitung der Kirche. Er war aus einer geringen Familie zu Fagnano bei Imola geboren; ſein religiöſer Eifer und ſeine große Gelehrſamkeit hatten ihn zu immer höheren Würden geführt; mit Gelaſius II. hatte er das Exil getheilt, unter Calixtus II. das Wormſer Concordat abgeſchloſſen. Er galt als friedlicher Charakter, der aber, wenn es nöthig werde, Energie entfalten könne. Eine ſeiner erſten Regierungshandlungen war, daß er den Grafen Wilhelm von der Normandie mit dem Banne belegte, weil derſelbe ſeine Gemahlin, eine Tochter Fulco's von Anjou, die er im verbotenen Grade geheiratet hatte, nicht entlaſſen wollte. Wichtiger als dieſe Maßregel und als die Dämpfung von ſcandalöſen Unruhen, welche in dem durch ſeinen kirchlichen Geiſt und ſeine ſtrenge Zucht ſonſt ſo berühmten Kloſter Clugny entſtanden waren, blieb das Benehmen des Papſtes in den deutſchen Angelegenheiten. Mit denſelben hatte er ſich hinlänglich vertraut machen können, da er unter ſeinem Vorgänger als Legat den Verhandlungen über den Inveſtiturſtreit (ſ. d. Art.) beigewohnt hatte. Sobald er den Tod Heinrichs V. erfuhr, ſchickte er zwei Legaten nach Deutſchland ab. Wenn es auch nicht ermittelt iſt, welche Inſtructionen dieſelben erhielten, ſo iſt doch nicht zu zweifeln, daß ſie zur Erhebung Lothars von Supplinburg, deſſen gegen die Kirche günſtige Geſinnung bekannt war, mit dem Erzbiſchof Adalbert von Mainz eifrig mitgewirkt haben werden. In der That mußte Lothar in einer Art von Wahlcapitulation der Kirche mehrere Zugeſtändniſſe machen, durch welche das Wormſer Concordat einige nicht unbedeutende Modificationen erlitt. Dieſe beſtanden darin, daß die Gegenwart des Kaiſers bei den Wahlen der Geiſtlichen ausgeſchloſſen bleibe, und daß die Ertheilung der Regalien auch in Deutſchland der Weihe nachfolgen ſollte. Als ein Beweis, wie ſehr die Legaten mit dem Benehmen Lothars zufrieden waren, mag gelten, daß ſie erſt, nachdem ſie denſelben nach Aachen begleitet hatten, wieder nach Rom zurückkehrten. Da Lothar eine von ſeinen ſaliſchen Vorgängern ganz verſchiedene Politik befolgte und ähnlich wie Heinrich II. gegen die weltlichen Vaſallen und insbeſondere gegen die hohenſtaufiſchen Brüder ſammt ihrem Anhange ſich auf den Epiſcopat und überhaupt auf die Kirche ſtützte, ſo ſtand er mit Honorius II. fortwährend im beſten Einvernehmen. Durch eine eigene Geſandtſchaft meldete er ſeine Wahl und bat um päpſtliche Beſtätigung derſelben. So ſehr hatte ſich die öffentliche Meinung gean=

dert, daß der Papst, dessen Wahl vor Kurzem noch der kaiserlichen Bestätigung bedurfte, nun seinerseits die Wahl des deutschen Königs sanctionirte.

Die Vortheile eines solchen Freundschaftsverhältnisses konnte Lothar alsbald genießen. Als der Hohenstaufe Konrad sich zum Gegenkönig aufwarf und in Mailand von dem dortigen Erzbischofe die Krone Italiens empfing, machte der Papst zu Gunsten seines Verbündeten von seinen geistlichen Waffen Gebrauch. Ohne zuvor durch Lothar um seinen Beistand gebeten worden zu sein, sprach er am Osterfeste 1126 in Verbindung mit der römischen Geistlichkeit über Konrad, über dessen Bruder Friedrich und über ihre Anhänger feierlich die Excommunication aus, während er für Lothar des Himmels Segen, langes Leben, Sieg und ruhmvollen Frieden erflehte. Ebenso drückten dem Könige nicht bloß der Papst, sondern auch die Vornehmen, der Clerus und das Volk Roms in einem Schreiben ihren gemeinschaftlichen Wunsch aus, er möge sobald als möglich zur Kaiserkrönung nach Rom kommen. Außerdem sandte der Papst den Cardinal Johann von Crema nach der Lombardei und ließ durch denselben den Erzbischof von Mailand wegen der Krönung Konrads auf einer Synode zu Pavia verurtheilen und absetzen. Diese Maßregel, sowie die Entsetzung der Patriarchen von Aquileja und Grado, welche ebenfalls zur Partei Konrads hielten, hatte zur Folge, daß der Hohenstaufe in Italien bald ganz isolirt stand und unverrichteter Sache nach Deutschland zurückkehren mußte. (Ueber das Verhältniß Honorius' II. zu dem fast durchgehends verkannten Lothar II. s. Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung der Kaiser Heinrich V. und Lothar II., Thl. II, Leipzig 1842, 12 f. 25 f. 32 f. 88 f.)

Bei dem Könige Heinrich I. von England wußte es Honorius durchzusetzen, daß nach längerem Streite endlich ein päpstlicher Legat in dessen Ländern erscheinen durfte. Auch nach Dänemark sandte er auf die Bitte des dortigen Königs zur Beförderung des kirchlichen Lebens einen Gesandten. Die Streitigkeiten, welche mit dem Könige Ludwig VI. von Frankreich wegen der Verfolgung einiger Bischöfe auszubrechen begannen, wurden durch die Bemühungen des hl. Bernhard von Clairvaux friedlich beigelegt. Eine für den Papst ziemlich ungünstige Wendung nahm jedoch sein Streit mit dem Grafen Roger von Sicilien. Dieser war nach dem Tode seines Vetters, des Herzogs Wilhelm von Apulien, sogleich nach des letztern Landen übergeschifft, um dieselben in Besitz zu nehmen. Da der Verstorbene, der letzte nahe Sprößling Robert Guiscards, kraft seines letzten Willens sein Herzogthum und alle seine sonstigen Besitzungen dem römischen Stuhle vermacht hatte, so schleuderte Honorius II. von Benevent aus den Bannstrahl gegen den Usurpator. Er wies Rogers kostbare Geschenke, sowie dessen Anträge, ihm einige Städte zu überlassen, zurück und zog selbst gegen denselben zu Felde. Allein Roger wich ihm aus, um keine Schlacht mit ihm wagen zu müssen, und brachte ihn durch die Verwüstung der umliegenden Gegenden, in Folge deren im päpstlichen Lager eine Hungersnoth entstand, so in die Enge, daß der Papst zuletzt sich dazu verstehen mußte, seinen Gegner, nachdem dieser seinen Ansprüchen auf Benevent und Capua entsagt hatte, mit Apulien und Calabrien zu belehnen (F. Giannone, Bürgerliche Geschichte des Königreichs Neapel, deutsche Ausgabe, II, Ulm 1762, 140 ff.). Honorius II. starb den 14. Februar 1130, nachdem er den Stuhl Petri fünf Jahre innegehabt hatte. Er galt als Freund der Wissenschaften und der Gelehrten, doch hinterließ er selbst keine Schriften. Zwölf Briefe von ihm über die kirchlichen Verhältnisse finden sich in den Conciliensammlungen, seine Regesten bei Jaffé-Wattenbach I, 823 sq. (Vgl. Watterich, Pontif. Rom. vitae, Lips. 1862, II, 157 sq.; Bernhardi, Lothar von Supplinburg, Leipzig 1879; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV.)

Honorius III. (1216—1227). Nach dem Tode des Papstes Innocenz III. wurde in Perugia Cincio Savelli, Cardinalpriester von St. Johannes und Paulus, am 18. Juli 1216 zum Papste erwählt; am 4. September hielt er seinen Einzug im Lateran. Seit Langem war keinem Papste beim Einzuge so viel Liebe und Ehre erwiesen worden wie ihm, der nicht bloß durch seine römische Abstammung, sondern auch durch Herzensgüte und Tugend das Volk für sich eingenommen hatte. Von seinem großen Vorgänger unterschied er sich dadurch, daß er, obwohl er auch die Rechte des Papstthums und der Kirche überhaupt mit Nachdruck aufrecht zu erhalten sich bestrebte, doch die hervorbrechenden Collisionen mehr durch ein versöhnliches, nachgebendes und die Strenge des Gesetzes milderndes Verfahren beilegen wollte; wie er denn selbst als Maxime seiner Regierungsweise angab, er wolle lieber mit Milde verfahren als mit Strenge. Den Mittelpunkt seiner Thätigkeit bildeten seine Bemühungen für die kräftige Wiederaufnahme der Kreuzzüge. Sogleich nach seiner Wahl forderte er die Christenheit auf, alle Fehden bei Seite zu setzen und dem gelobten Lande entweder persönlich oder aber durch Beisteuer zu Hilfe zu kommen. Allein unter den christlichen Fürsten war es bloß der König Andreas II. von Ungarn, welcher ernstliche Anstalten zum Kreuzzuge traf. An ihn schlossen sich zwar viele deutsche Kreuzfahrer an; allein da dem ganzen Unternehmen ein kräftiges Haupt fehlte, so gerieth es in der Nähe von Accon in's Stocken und ging beinahe zu Grunde. Da im nächsten Frühjahre Andreas II. nach Hause zurückkehrte, so konnte von einem glücklichen Erfolge keine Rede mehr sein, um so weniger, weil ein Haufe niederrheinischer Kreuzfahrer seine Kräfte zum Unwillen des Papstes in Portugal an der Bekämpfung der Mauren vergeudete. Desto größere Hoffnung

setzten jetzt die morgenländischen Christen auf König Friedrich II. (s. d. Art.), welcher schon im J. 1215 das Kreuz genommen hatte. Nach dem Tode Otto's IV. drang Honorius III. in den jungen Hohenstaufen, jetzt, da alle Hindernisse gehoben seien, sein Gelübde zu erfüllen. Friedrich II. aber trachtete zunächst nach der Kaiserkrone und trat zu diesem Zwecke mit dem Papste in Unterhandlungen, welche sich mehrere Jahre hinzogen. Außerdem suchte er trotz des eidlichen Versprechens, die deutsche und die sicilische Krone niemals mit einander zu vereinigen, die Wahl seines bereits zum Könige von Sicilien gekrönten Sohnes Heinrich zum deutschen Könige durchzusetzen. So unangenehm der Papst auch durch die Nachricht von der Erhebung Heinrichs berührt wurde, so nahm er doch von derselben nur Veranlassung, noch ernstlicher auf die Eröffnung des Kreuzzugs zu dringen. Da aber sein Argwohn einmal rege geworden war, so ließ er von dem gegen Rom heranziehenden Friedrich II. sich zuvor Sicherheit über eine Reihe von Streitpunkten geben, ehe er demselben den Einzug in die Stadt gestattete und sich zur Kaiserkrönung verstand. Diese fand demnach den 22. November 1220 in der Peterskirche statt. Friedrich II. nahm noch einmal das Kreuz und schwur einen feierlichen Eid, im August des nächsten Jahres nach dem heiligen Lande zu ziehen. Die Bestätigung der Rechte des Papstes auf eine Reihe italienischer Landschaften, die Entbindung aller Inhaber mathildischer Güter von den Friedrich II. geleisteten Eiden, die Erlassung mehrerer wichtigen Gesetze über die Freiheiten der Geistlichen, über die Ketzer, das Standrecht, die Behandlung der Pilger u. s. w. schienen das gute Einvernehmen zwischen dem Kaiser und dem Papste zu befestigen.

Papst Honorius betrieb jetzt mit um so größerem Nachdrucke den Kreuzzug, je beunruhigendere Nachrichten aus dem Morgenlande ankamen. Den nach der Rückkehr des Königs von Ungarn zurückgebliebenen Kreuzfahrern war es gelungen, nach großen Anstrengungen im November 1219 sich der wichtigen Stadt Damiette zu bemächtigen. Als sie aber nach den gewöhnlichen Streitigkeiten endlich im J. 1221 in's Innere von Aegypten vorrückten, um das reiche Kairo zu erobern, brach ein Unfall um den andern über sie herein, so daß sie selbst Damiette den Moslim, unter welchen die Nachricht von dem Erscheinen der Christen an den Ufern des Nils einen allgemeinen Religionskrieg entflammt hatte, wieder überlassen mußten. Honorius III. hatte schon früher die Geistlichen zur Leistung der ihnen auferlegten Steuern ermahnt, wobei er selbst durch Aufwendung großer Geldsummen mit dem besten Beispiele voranging. Jetzt aber sprach er sich in einem Schreiben vom 19. November 1221 dem Kaiser gegenüber unumwunden dahin aus: seit fünf Jahren hoffe er vergeblich auf seinen Kreuzzug; im Vertrauen auf ihn habe man die günstigsten Anerbietungen der Türken abgelehnt; jetzt werfe die ganze Christenheit und zwar nicht ganz mit Unrecht alle Schuld der schrecklichen Unfälle auf den Papst, da er zu nachgiebig gewesen sei und dadurch den Untergang des christlichen Heeres in Aegypten mittelbar veranlaßt habe. Sollte der Kaiser Gott und den Menschen nicht Genugthuung leisten, so würde er ihn nicht länger schonen und die Freundschaft mit ihm nicht höher achten, als das Heil der Kirche und den Nutzen der ganzen Christenheit. Bei einer im April 1222 zu Veroli stattgefundenen Zusammenkunft einigten sich der Kaiser und der Papst nach langen Verhandlungen über alle Streitpunkte. In Verona sollte im November dieses Jahres ein Reichstag gehalten werden, auf welchem durch wohlunterrichtete Bevollmächtigte alle Wünsche und Bedürfnisse des Morgenlandes berathen und erörtert werden könnten. Statt dieser Versammlung wurde im folgenden Jahre eine Zusammenkunft zwischen dem Kaiser und dem Papste zu Ferentino veranstaltet. Hier empfing Honorius III. von Friedrich II. das eidliche Versprechen, daß er um Johanni 1225 mit entsprechender Macht nach dem Oriente ziehen werde. Um nun aber dem Kaiser noch einen persönlichen Beweggrund zur Entwicklung seiner Streitkräfte nach Osten zu unterbreiten, machte der Papst den Vorschlag zur Vermählung desselben mit Jolanthe, der Erbtochter des Königs Johann von Jerusalem. Die Zwischenzeit benutzte Friedrich II. zur völligen Unterwerfung der beiden Sicilien. Da jedoch der König Johann von Jerusalem auf seiner Rundreise durch Deutschland, England, Frankreich und Spanien wenig Unterstützung und Theilnahme für die Sache des Morgenlandes fand, so machte Friedrich II. diesen Umstand dem Papste gegenüber als Hauptgrund der Unmöglichkeit geltend, den Kreuzzug in der zu Ferentino festgesetzten Frist anzutreten. Während die kaiserlichen Gesandten dem Papste die neuen Vorschläge ihres Herrn überbrachten, berief Friedrich II. die Prälaten seines Reiches zu sich und hielt dieselben, um den Papst an strengen Maßregeln zu hindern, so lange an seinem Hofe zurück, bis aus Rom die Nachricht einlief, daß Honorius III. eine neue Zusammenkunft bewilligt habe. Im Juli 1225 machte sich Friedrich II. zu S. Germano verbindlich, innerhalb zweier Jahre den Kreuzzug anzutreten, in Palästina zwei Jahre lang 1000 Ritter zu halten und außerdem 150 Schiffe herbeizuschaffen, um eine Anzahl Ritter nebst ihren Leuten und Pferden unentgeltlich nach Syrien überzusetzen zu lassen. Trete er den Kreuzzug nicht zur rechten Zeit an, oder halte er nicht eine der vorgeschriebenen Hauptbestimmungen, so sei er ohne Weiteres dem Banne verfallen. Nun vermählte er sich auch mit Jolanthe; er zerfiel jedoch schon im folgenden Jahre mit seinem Schwiegervater und zwang denselben, ihm seine Krone schon jetzt abzutreten. Zu gleicher Zeit verwickelte er sich auch mit dem Papste in Streitigkeiten. Honorius III. hatte fünf apulische Bischofsstühle,

deren lange Erledigung zum Nachtheile der Kirche gedient hatte, mit Rücksicht darauf, daß der Kaiser die Legatenrechte aufgegeben hatte, besetzt. Friedrich II. jedoch verweigerte die Anerkennung der neuen Bischöfe, und es entstand nun zwischen ihm und dem Papste ein zuletzt mit großer Bitterkeit geführter Briefwechsel. Als jedoch die Lombarden, denen es unzweifelhaft war, daß der Kaiser an der Spitze seiner apulischen Streitkräfte in ihr Land ziehen und daselbst sich mit einem deutschen Heere vereinigen wolle, ihren fast vergessenen Bund auf 25 Jahre erneuerten und eine sehr kriegerische Haltung annahmen, hielt es Friedrich II. für gut, sich mit dem Papste zu vertragen, damit dieser nicht den feindseligen Elementen in Italien zum Stützpunkte diene. Er nahm nicht nur die bisher zurückgewiesenen Bischöfe freundlich an, sondern bat auch Honorius III., zwischen ihm und den Lombarden die Vermittlerrolle zu übernehmen. Um alle Hindernisse, welche sich dem langersehnten Kreuzzug in den Weg stellten, hinwegzuräumen, ging Honorius III. zuletzt auf diesen Antrag, so unlieb er ihm sein mußte, ein. Freilich hatte seine Entscheidung nicht den Beifall des Kaisers. Auch sonst erhoben sich Anlässe zu neuen Verwicklungen; die wiederholten Ermahnungen des Papstes, sich mit seinem Schwiegervater auszusöhnen, wies Friedrich II. zurück. Dagegen sah es der letztere als eine Art von Feindseligkeit an, daß Honorius III. den König Johann zu seinem Statthalter im Kirchenstaate ernannte. Ehe jedoch der Streit zu seinem vollen Ausbruche kam, starb Honorius III. den 18. März 1227, nach einem Pontificate von nahezu elf Jahren.

Auch nach andern Seiten hin war die Thätigkeit Honorius' III. in Anspruch genommen worden. Er krönte 1217 den zum Kaiser der Lateiner in Constantinopel erwählten Grafen Petrus von Auxerre mit großer Feierlichkeit, jedoch außerhalb der Wälle der Stadt Rom (in der Kirche des hl. Laurentius), damit nicht die morgenländischen Kaiser davon Veranlassung nehmen möchten, auf irgend eine Gerichtsbarkeit über das abendländische Reich Anspruch zu machen. Seinem Charakter entsprechend war es, daß er nachher den Patriarchen von Constantinopel um Entschuldigung bat, weil er eine eigentlich jenem zustehende Handlung, um welche er gebeten worden sei und welcher er sich nicht ohne Nachtheil hätte entziehen können, verrichtet habe. Er ordnete die Verhältnisse der Griechen und Lateiner auf der Insel Cypern, forderte die christlichen Spanier auf, dem Könige Jacob I. von Aragonien gegen die Mauren beizustehen, verbot den nordischen Kreuzfahrern den längern Aufenthalt in Portugal, damit sie nicht von ihrem Hauptzwecke, dem Zuge nach Palästina, abgeleitet würden, und schickte an Alfonso II. von Portugal ein drohendes Schreiben wegen dessen Gewaltthätigkeit gegen die Kirche. An den Herrscher der Almohaden, Almostansir Billah, schrieb er, wenn er nicht den Christen in seinem Heere Religionsfreiheit gewähre, so werde er nicht mehr dulden, daß sie in demselben dienten. Den jungen König Heinrich III. von England nahm er in seinen Schutz, nachdem derselbe ihm die Lehenstreue geschworen hatte. Später aber führte er gegen denselben, als er die beiden verwittweten Königinnen Berengaria und Isabella von England, welche seinen Beistand angerufen hatten, in ihren Rechten und Einkünften beeinträchtigte, eine entschiedene und drohende Sprache (Lingard, Geschichte Englands III, 84. 94). Zwischen den Königen Philipp von Frankreich und Jacob von Aragonien trat er als Schiedsrichter auf. Der König der Insel Man, Reginald, welcher besorgte, die Könige von England möchten sein kleines Reich sich unterwerfen, machte ihm und seinen Nachfolgern die ganze Insel in der Weise zum Geschenke, daß dieselbe ein immerwährendes Lehen der römischen Kirche bleiben sollte. Honorius ordnete auch die kirchlichen Verhältnisse in den drei skandinavischen Reichen. Gegen die Albigenser forderte er die Könige Philipp II. und Ludwig VIII. von Frankreich zum Kreuzzuge auf. Den deutschen Orden, dessen Hochmeister Hermann von Salza (s. d. Art.) bei ihm großes Ansehen genoß, stattete er mit vielen Vorrechten und Freiheiten aus. Endlich wurden von ihm die beiden unter seinem Vorgänger gestifteten Bettelorden der hll. Franciscus und Dominicus bestätigt.

Honorius hinterließ viele Schriften. Von großer Wichtigkeit für die Geschichte des Kirchenstaates ist der Liber censuum Romanae ecclesiae (bei Muratori, Antiq. Ital. medii aevi V, 851 sq.), welchen er noch unter Cölestin III. als Kämmerer der römischen Kirche anlegte. Es ist ein Register der Zinsen und Einkünfte der römischen Kirche, ferner eine Sammlung der den Päpsten gemachten Schenkungen, der gewährten Privilegien und der Verträge der Päpste mit Kaisern, Fürsten und Städten. Als Anhang fügte er ein altes Cerimonialbuch der römischen Kirche bei (Ordo Romanus de consuetudinibus et observantiis presbyterio vel scholari et aliis Ecclesiae Rom. in praecipuis solemnitatibus, bei Mabillon, Museum ital., Par. 1689, II; Migne, PP. lat. LXXVIII, 1063 sq.); ebenso einen Papstkatalog. Als Papst veranstaltete er eine officielle Sammlung seiner bis 1226 erlassenen Decretalen (s. d. Art. Compilationes decretalium n. 14). Viele Briefe finden sich bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France XIX, 610 ss.; Raynald, Annal. eccl. ad a. 1216 sq.; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Friderici II., Par. 1852 sqq., I. II.; Winkelmann, Zwölf Papstbriefe zur Gesch. K. Friedrichs II., in den Forschungen zur deutschen Gesch. XV, 373 ff.; Mon. Germ., Epistolae saec. XIII. Die Regesten finden sich bei Potthast, Regesta Rom. Pontif., Berol. 1874, 468 sq. 2056 sq.; Pressuti, I Regesti del Pontef. Onorio III., Roma 1884. Eine auf 4 Bände berechnete Gesammtausgabe seiner Werke

begann Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica, Series prima, Par. 1879, I. (Vgl. die Vitae bei Muratori, Rer. ital. script. III, 1, 568 sq. III, 2, 387 sq.; Pagi, Brev. pontif. roman. III, 194 sq.; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif., rec. ab Oldoino II, 43 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 907 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 500 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom V, 2. Aufl. 117 ff. und die Lit. im Art. Friedrich II.)

Honorius IV. (1285—1287). Fünf Tage nach dem Tode Martins IV. wurde am 2. April 1285 von den Cardinälen, mit Umgehung der Verordnung Gregors X. über das Conclave, in freier Wahl der Cardinaldiacon Jacob Savelli zu Perugia gewählt, welcher den Namen Honorius IV. annahm. Er gehörte einer der mächtigsten und reichsten Familien Roms an, aus welcher auch Honorius III. entstammt war. Nicht unwahrscheinlich ist, daß er, als ältestes Mitglied des heiligen Collegiums und überaus gebrechlich, von beiden Parteien so schnell und einstimmig gewählt wurde, weil auf diese Weise eine neue Wahl in baldiger Aussicht stand. Der Gewählte war ein würdiger und wohlgesinnter Mann und eifrig bemüht, die heillosen Verwirrungen auszugleichen, welche sein Vorgänger ihm hinterlassen hatte. Obwohl er an Händen und Füßen durch die Gicht gelähmt war, so daß er kaum sich regen und bewegen und selbst die heiligen Handlungen nur sitzend vornehmen konnte, so entwickelte er doch eine erstaunliche Thätigkeit, welche sich bis auf die Einzelheiten der fernsten Länder erstreckte. Er pflegte daher zu sagen, nicht die Hände und Füße, sondern der Kopf habe die Herrschaft zu führen, und man konnte ihm während der Arbeit, die er wie ein Gesunder verrichtete, kaum seine Hinfälligkeit anmerken. Die gleiche Geisteskraft bei ebenso gebrechlichem Leibe besaß sein Bruder Pandulf. Demselben wurde von den Römern, nachdem Honorius kaum gewählt worden war, die senatorische Gewalt übertragen, in welcher ihn der Papst bestätigte. Obwohl auch dieser vom Podagra so sehr geplagt war, daß er auf einem Stuhle getragen werden mußte, entwickelte er dennoch eine eiserne Energie, besonders gegenüber dem Raub- und Diebsgesindel, welches sich im Kirchenstaate in Folge der damaligen Kriege eingenistet hatte. Während Pandulf von dem Capitol aus die Stadt Rom als Stellvertreter des Papstes das ganze Pontificat desselben hindurch in maßvoller Weise regierte, so daß dieselbe der besten Ruhe genoß, hatte Honorius IV. seinen Wohnsitz außerhalb der Stadt nach S. Sabina verlegt, wo er auf dem aventinischen Berge einen prachtvollen Palast mit großartigen Gebäuden für seine Hofleute und herrlichen Anlagen mit weitläufigen Gärten aufführen ließ; dieß hatte zur Folge, daß eine Menge von wohlhabenden Familien aus der Stadt in jene ziemlich menschenleere Gegend übersiedelte. Mit dem deutschen Könige Rudolf von Habsburg stand Honorius im besten Einvernehmen. Derselbe machte sich anheischig, nach Rom zu kommen, um sich von ihm die Kaiserkrone aufsetzen zu lassen; er führte jedoch, obgleich ihm Honorius die Zeit der beabsichtigten Krönung bestimmt hatte, sein Vorhaben nicht aus, wahrscheinlich weil er, durch die traurigen Erfahrungen seiner Vorfahren belehrt, sich scheute, seine Kräfte in Italien zu schwächen. Uebrigens versprach er dem Papste, sich der Erben des verstorbenen Königs Karl I. von Sicilien anzunehmen, dessen Familie Honorius IV. sehr zugethan war. Aus dem letztern Grunde bat auch der Papst Rudolf, die von seinen Vorfahren den Geistlichen in den Diöcesen Lüttich, Metz, Verdun und Basel auferlegten Abgaben auch fernerhin erheben und zum heiligen Kriege gegen Peter von Aragonien verwenden zu lassen. Nach dem Tode des genannten Königs, welcher kurz zuvor noch von dem Könige von Frankreich vollständig geschlagen worden war, erließ Honorius alsbald eine Bulle, in welcher er den zweitgeborenen Sohn Peters, Jacob, aufforderte, das Königreich Sicilien aufzugeben und dasselbe dem von dem neuen Könige Alfons von Aragonien gefangen gehaltenen Prinzen Karl von Salerno zu überlassen. Da beide Brüder um den Befehl des Papstes sich nichts bekümmerten, wurden sie im J. 1286 dreimal feierlich mit dem Bann belegt. Doch war auch dieser von keiner Wirkung. Deßhalb wurde von dem Prinzen Karl, der sich nach der Freiheit sehnte, unter Vermittlung des Königs Eduard von England mit Alfons ein Vertrag abgeschlossen, in welchem der Gefangene seinen Ansprüchen auf Sicilien zu Gunsten Jacobs entsagte. Honorius verwarf voll Unwillen den gemachten Vertrag, der mit einem Gebannten abgeschlossen worden sei, als nichtig und gottlos. Während er jedoch sich bemühte, ein allgemeines Bündniß der christlichen Fürsten zur Bekämpfung der Könige Jacob von Aragonien und Alfons zu Stande zu bringen, starb er den 4. April 1287, an demselben Tage, an welchem er über die beiden genannten Brüder zum vierten Male den Bann aussprechen wollte, nach einem Pontificate von zwei Jahren und einem Tage. (Ueber das Verhältniß Honorius' IV. zu Karl II. von Neapel und über seinen Streit mit den Aragoniern s. P. Giannone, Bürgerliche Geschichte des Königreiches Neapel, herausgegeb. von Lebret III, Leipzig 1768, 114 ff.). Daß Honorius IV. auch das Kirchenregiment kräftig führte, beweist die Art und Weise, wie er die Freiheit der Kirche gegen die Republik Florenz, sowie gegen die Herzoge von Breslau und Savoyen vertheidigte. Den König Ladislaus von Ungarn ermahnte er, seine verstoßene Gemahlin wieder anzunehmen und heidnische Sitte und Gewohnheit selbst abzulegen und in seinem Lande abzuschaffen. Rühmenswerth war sein Bemühen, daß auf der Universität zu Paris, wo er in der Jugend sich den Wissenschaften gewidmet hatte, zum Zwecke der Bekehrung der Mohammedaner und der Wiedervereinigung der schismatischen Orientalen Lehrstühle für die arabische und

andere fremde Sprachen errichtet wurden. Während Honorius den Augustiner-Eremitenorden sowie den aus dem Oriente herübergepflanzten Orden der Carmeliter, denen das zweite Lyoner Concil bloße Duldung zugestanden hatte, bestätigte, wurde der von dem Parmesaner Gerhard Segarelli gestiftete neue Bettelorden der apostolischen Brüder (s. d. Art. Apostelorden) wegen seiner ketzerischen, gottlosen und der Lehre Christi und der Apostel widersprechenden Meinungen verurtheilt und der Befehl erlassen, die Anhänger desselben als Ketzer zu behandeln. Seine Regesten bei Potthast, Reg. Pont. Rom., Berol. 1874, 1795 sq. 2132 sq. Zwei Lebensbeschreibungen bei Muratori, Rer. ital. Script. III, 1, 611 sq. (Vgl. Pagi III, 383 sq.; Ciaconius II, 245 sq.; Raynald ad a. 1285 sq.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, 609 ff.; Gregorovius V, 494; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 190. 217 ff.) [J. N. Brischar.]

Honorius, Sohn Theodosius' des Großen, erster Kaiser des weströmischen Reiches 395 bis 423. Die Regierung dieses Kaisers zeichnet sich nicht sowohl durch die Charaktergröße des Herrschers, als durch die in dieselbe fallenden Thatsachen aus. Das von Theodosius vereinigte Römerreich wurde unter dessen Söhnen Arcadius und Honorius in ein ost- und ein weströmisches Reich getheilt. Eine solche Theilung des Reiches hatte wiederholt schon früher stattgefunden; jetzt aber blieb sie eine ständige, bis das weströmische 81 Jahre nach Theodosius' Tode unterging. So wichtig indeß die Thatsache der Theilung des Reiches 395 n. Chr. für die Geschichte ist, so steht sie doch hinter der zurück, daß unter Honorius, wenn auch nicht der Ausbruch, doch der Einbruch der deutschen Völkerwanderung stattfand. Vergeblich hatte Theodosius den weisen Rath gegeben, mit den gotischen Völkerschaften, welche so leicht für das Römerreich gewonnen werden konnten, ein freundliches Verhältniß zu bewahren. Rufin, welchem der Kaiser die Sorge um Arcadius und den Osten übergeben hatte, reizte den Westgoten Alarich, so daß dieser an der Spitze seines Volkes erst nach dem Peloponnes zog, dann in Italien einzudringen drohte. Nur durch Zurückziehung der römischen Legionen von den Alpenpässen und Flußstationen konnte ihn Stilico, welchem Theodosius den Westen übergeben hatte, zurücktreiben. Die Entblößung der Grenzlande aber gab nun dem König Radagais Anlaß, mit einem furchtbaren Heere in Italien einzufallen, und obwohl es Stilico gelang, auch seiner Herr zu werden und seine Heerhaufen in den Schluchten des Apennins zu vernichten, so drangen doch unter furchtbarer Verwüstung des Landes Vandalen, Alanen und Sueven nach Gallien, hierauf nach Spanien und setzten sich hier fest. Die Preisgebung der Provinzen durch den Kaiser, welcher kaum Italien zu schützen vermochte und 408 selbst zum Sturze und zur Ermordung Stilico's die Hand bot, brachte eine fast allgemeine Empörung der weströmischen Provinzen hervor; diese suchten sich im Drange der Zeit zu helfen, wie es möglich war, und erhoben ihre Befehlshaber in Britannien, Gallien, Spanien, Afrika zu Kaisern. Alle diese Versuche, das römische Reich aufzulösen, wurden jedoch durch den Feldherrn Constantius, den nachherigen Schwager des Kaisers, im Blute der Aufrührer (bis 413) erstickt. Viel ernster und nachhaltiger war der gleichzeitig mit der Ermordung Stilico's in Verbindung stehende zweite Einbruch Alarichs in Italien. Begünstigt von der arianischen und heidnischen Partei im Reiche, welche ihn als ihren natürlichen Bundesgenossen ansah, und fast unaufhörlich von dem Gedanken gequält, Rom zu zerstören, brandschatzte Alarich erst und eroberte dann Rom, ernannte den Arianer Attalus zum Kaiser und verlangte von Honorius Niederlegung seiner Würde. Vielleicht hätte dieser, auf das Aeußerste gebracht, darein gewilligt und den Untergang des weströmischen Reiches durch seine Abdication besiegelt, wäre nicht zur rechten Zeit eine oströmische Hilfsschaar in Ravenna, der Residenz des Kaisers, eingetroffen. Alarich, in seinen Hoffnungen getäuscht, plünderte nun Rom und wollte hierauf die Unterwerfung des weströmischen Reiches durch die Eroberung Afrika's, der reichsten und mächtigsten Provinz, vollenden, als im Angesichte der Küste zum Schrecken der Barbaren den Eroberer Roms im 34. Lebensjahre bei Cosenza der Tod ereilte. Mit dessen Schwager Athaulf fand sich Honorius durch Einräumung Galliens ab. Die Westgoten besetzten das südliche Gallien und suchten von dort aus auch Spanien zu erobern (s. d. Art. Goten). Athaulf aber vermählte sich mit Honorius' Schwester Placidia und gedachte nun, nachdem ihm die Zerstörung des Römerreiches nicht gelungen war, ein römisch-gotisches Reich zu gründen. Allein inmitten dieser Pläne wurde er ermordet. Seinem Volke räumte Honorius Septimanien ein, bewilligte auch den Burgundionen Niederlassung in Gallien und setzte dadurch, wenn auch die römischen Provincialen den Eingewanderten mindestens ein Drittel ihres Grundbesitzes abtreten mußten, dem Einbruche der Barbaren in das weströmische Reich wieder ein Ziel. Der Feldherr Constantius, welcher wesentlichen Antheil an dieser Wendung der Dinge genommen hatte, erhielt von Honorius Placidia's Hand und wurde Mitregent, starb aber bereits 421. Schon im nächstfolgenden Jahre erlitten die Römer eine große Niederlage in Spanien, so daß die Vandalen seitdem das mächtigste Volk in Spanien wurden. So hinterließ Honorius, als er im August 423 starb, seinem Neffen Valentinian III. das Reich wohl vor den Westgoten gesichert; an ihre Stelle waren aber die noch wilderen Vandalen getreten, welche mehr als alle anderen deutschen Stämme den Untergang des Reiches beschleunigten. [v. Höfler.]

Honorius von Augustodunum, theologischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Ueber sein Leben wissen wir nur das Wenige, was er in seinen Schriften andeutet. Am Schlusse

seines Werkes De lumin. eccles. sagt er: Honorius, Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus, haud spernenda opuscula edidit (es folgt ein chronologisch geordnetes Verzeichniß von 22 Schriften); sub Henrico V. floruit. Diese Angabe bietet als festen Anhaltspunkt die Zeit von 1106 bis 1125. Auch in seiner Imago mundi 2, 93 wird bei Darstellung der Jahresberechnung aus Indictionen das Jahr 1122 als Beispiel gewählt. Die Schrift Summa gloria de apostolico et augusto, worin der Vorrang des Papstes über den Kaiser vertheidigt wird, scheint gleichfalls auf die Zeit des Wormser Concordates (1122) hinzudeuten. Da jedoch noch einige im erwähnten Verzeichnisse nicht genannte Schriften von ihm herrühren und in den späteren Ausgaben seiner historischen Werke Fortsetzungen aus der Zeit der beiden nächsten deutschen Kaiser stehen, ja die fünfte, allem Anscheine nach von ihm selbst besorgte Ausgabe der Imago mundi noch den Regierungsantritt Friedrichs I. berichtet, so dürfte er erst nach dem Jahre 1152 gestorben sein. Viel schwieriger ist die Frage über den Ort seiner Wirksamkeit. Seitdem Hauréau nachgewiesen hat, daß die bisher Honorius zugeschriebene Philosophia mundi von Wilhelm von Conches verfaßt ist, deutet außer dem Worte Augustodunensis in seinen Schriften kaum etwas auf Frankreich, dagegen Alles auf Deutschland hin. Er rechnet in seinen historischen Schriften nach den Jahren der deutschen Könige, erzählt ausführlich die Ereignisse aus ihrer Regierung, berichtet die Gründung verschiedener deutschen Städte (Kölns, Augsburgs, Bremens, Speiers, Bambergs u. s. f.) und verweilt namentlich bei den Einfällen der Ungarn. Ja selbst in seinem liturgischen Werke Gemma animae, welches im citirten Verzeichnisse an siebenter Stelle genannt wird, erwähnt er gelegentlich die Verwüstungen der Ungarn und deren Besiegung durch die gläubigen Kaiser, das ist Heinrich I. und Otto I. In demselben Werke gibt er sogar deutsche Worterklärungen, wie: Platta = tonsura, Sôhhan = frequentare, und im Sacramentarium: Ecclesia = kyrica; osterum dicitur ab oriente. In deutschen Bibliotheken hat man die Quellen gefunden, die er in seinen historischen Werken fast wörtlich excerpirt, und hinwieder finden sich Handschriften seiner Werke sehr zahlreich in Deutschland, besonders in bayrischen und österreichischen Klöstern.

Auf letztere Gegend als seine Heimat deutet auch, was Pez (Thesaur. anecd. noviss. II, p. IV) berichtet: er habe nämlich im Kloster Göttweig eine große Chronik von Honorius gesehen, worin er den Markgrafen Adalbert von Oesterreich als seinen Herrn bezeichne. Obwohl nämlich Adalbert bereits 1055 gestorben war, konnte ihn ein Oesterreicher doch noch im nächsten Jahrhunderte „marchio noster" nennen. Da somit alles für seine deutsche Abkunft und Wirksamkeit spricht, so hat man vermuthet, Augustodunum bedeute hier Augst (Augusta Rauracorum, vgl. d. Art. Basel), welches im 7. Jahrhundert bei Jonas von Bobbio (Vita s. Eustachii) und bei dem ungenannten Verfasser einer Lebensbeschreibung des hl. Agilus von Rebais unter dem Namen Augustodunum vorkommt. Allein die Bischöfe von Basel erwähnten nach dem 8. Jahrhundert in ihrem Titel den alten Bischofsitz nicht mehr. Wattenbach vermuthet daher eine Verwechslung mit Augsburg, welches auch der wegen seiner Nachbarschaft gewiß wohl unterrichtete Otto v. Freising einmal Augustodunum nennt (Gesta Frider. 4, 3). Doch ist zu bemerken, daß Honorius wiederholt Augsburg unter dem Namen Augusta erwähnt, und daß von 1119—1124 Gerhoh von Reichersberg dort Domscholasticus war. Dazu kommt, daß unter dem simonistischen Bischofe Herimann (1096—1133) ein solcher Eiferer gegen die Simonie, wie Honorius (vgl. Offendic. 547: Licet centum infulis decorentur, canes sunt . . .), nicht wohl Domscholasticus sein konnte, wenigstens nicht vor der Aussöhnung des Bischofs mit dem Papste (1123). Es bliebe also nur die Möglichkeit, daß er vor 1096 oder nach dem Rücktritte Gerhohs (1124) dieses Amt versah. In letzterem Falle konnte gerade das Werk De luminaribus ecclesiae, dessen Abfassung in die Zeit von 1122—1125 fällt, und worin er sich Scholasticus Augustodunensis ecclesiae nennt, dazu dienen, über seine bisherige Thätigkeit Rechenschaft abzulegen und ihn in seine neue Stellung einzuführen. Doch konnte ja das Nämliche auch in Bezug auf Autun gelten, wenn der Sprachgebrauch für Augustodunum nur diese Bedeutung zulassen sollte. Jedenfalls darf man den Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit nicht nach Burgund verlegen, da einerseits bereits seine ersten Werke gar zu ausschließlich auf deutsche Verhältnisse hinweisen, andererseits der Gottesdienst, den er in seinen liturgischen Werken darstellt, von dem bei Stephanus de Balgiaco (de Baugé, 1112—1136) beschriebenen (Migne CLXXII, 1274 sqq.) in einzelnen Punkten, z. B. bezüglich der bischöflichen Kleidung, abweicht. W. Scherer u. A. glauben dagegen, Honorius sei gleich anfangs Scholasticus gewesen, habe aber bald, etwa wegen der Anfeindungen, die er sich durch sein fünftes Werk Offendiculum zugezogen, diese Stellung verlassen und sich deßhalb an der Spitze des siebenten Werkes (Gemma animae) Solitarius genannt. Dennoch habe er in der Schrift De lumin. eccl. den Titel Scholasticus Augustodunensis beibehalten können, ähnlich wie Williram, der seine Paraphrase des Hohen Liedes als Abt zu Ebersberg verfaßte, in einer Handschrift dieses Werkes noch Monachus Fuldensis, Scholast. Babinbergensis genannt werde. Allgemein jedoch nimmt man an, daß er sein Leben in Bayern oder Oesterreich beschlossen habe, weil sich nur so die hier gefundene Menge von Abschriften seiner Werke und sein nachhaltiger Einfluß auf das geistige Leben dieser Länder erklären lasse.

In den Widmungen und Vorreden seiner Werke hat man noch manche Anhaltspunkte zu weiteren

mehr oder minder wahrscheinlichen Combinationen über seine Lebensverhältnisse zu finden geglaubt. Einzelne derselben sind, um sie kurz anzuführen: 1. Seine ersten fünf Schriften, wie auch die siebente und neunte, verfaßte er auf Bitten seiner früheren Mitschüler, eines conventus fratrum. Sie wohnten in seiner Nähe; denn einmal schickten sie einen aus ihrer Mitte zu ihm (Praef. zum Inevitabile), dann besuchte auch er sie und predigte dort, worauf sie ihn schriftlich um eine Predigtsammlung baten (Praef. ad Specul. eccles.). In dieser Sammlung wird des „heiligen Vaters Benedict" sehr ehrenvoll gedacht, und in der siebenten Schrift, Gemma animae, um die ihn gleichfalls die Brüder mit Berufung auf viele ihnen bereits geleisteten Dienste gebeten hatten, wird das Benedictiner-Brevier nebenbei berücksichtigt, so daß wir berechtigt sind, unter diesen Mitschülern deutsche Benedictiner zu verstehen. 2. Manche folgern daraus weiter, Honorius werde in diesem Kloster seine Ausbildung erhalten, ja wohl selbst diesem Orden angehört haben, da die ihm an der Spitze einzelner Werke beigelegten Titel Solitarius und Inclusus diese Deutung wenigstens zulassen. Allein konnte Honorius in einem Kloster, über dessen Bücherarmut die Brüder klagen, sein umfassendes Wissen erwerben? Konnten nicht vielmehr die Brüder außerhalb ihres Klosters den Studien obliegen? Warum unterscheidet ferner Honorius im Inevitabile (p. 1209 ed. Migne) zwischen Einsiedlern und Mönchen? Warum nennt er (De lumin. eccl. 4, 1) Beda einen monachus et presbyter? Warum sagt er im 17. Kapitel desselben Buches nicht auch von sich dasselbe? Die Worte Solitarius und Inclusus sind daher wohl im eigentlichen Sinne zu verstehen. Doch konnte er möglicherweise das einmal erwählte einsame Leben wieder verlassen, wie z. B. Odo von Clugny. 3. Seine Auslegung der Psalmen ist einem Abte Cuno, die des Hohen Liedes dessen Nachfolger Simeon gewidmet. Nun sind auch aus jener Zeit mehrere Aebte Namens Cuno oder Cunrat bekannt, wie zu Eichenbrunn, zu Benedictbeuern, zu Siegburg, wo 1126 auf Cuno I. ein Cuno II. folgte. Allein der Name Simeon, der, durch zahlreiche Handschriften bezeugt, allen versuchten Correcturen trotzt, konnte in den bisher bekannt gewordenen Abtverzeichnissen deutscher und französischer Klöster nicht nachgewiesen werden. 4. Die Annahme Scherers, daß jener Gottschalk, welchem Honorius sein zweites späteres Werk De libero arbitrio widmete, der gleichnamige Abt von Heiligenkreuz in Oesterreich (von 1136 an) sei, ist durch die Einrede, ein Abt sei eben kein Propst, noch nicht beseitigt. Denn in dem Titel Gottschalco fide et opere sudanti in sancto proposito, verbo et exemplo gregi Christi praeposito, braucht man das Wort praepositus nicht nothwendig im engsten Sinne als Propst zu erklären. Es kann in diesem Zusammenhange auch von einem Abte gebraucht werden. 5. Honorius nahm in seine Chronik zum Jahre 774 eine Notiz über Kempten aus einer zu Göttweig nach Hermann Contractus verfaßten Weltchronik auf, welche Notiz man in allen anderen Handschriften von Hermanns Chronik vergeblich sucht. Ferner besitzt die Göttweiger Bibliothek ein aus dem 12. Jahrhundert stammendes Verzeichniß von Büchern, worin Werke von Honorius besonders zahlreich (über 20) vertreten sind; unter anderen wird das Eucharistion und das Offendiculum erwähnt. Nun aber ist das Eucharistion nach der Handschrift zu Heiligenkreuz von Honorius einem H. gewidmet, was nach Diemer in mittelalterlichen Handschriften eine gewöhnliche Abkürzung für Heinrich ist. Diese beiden und noch andere Schriften Honorius' sind aber in den Gedichten „Erinnerung an den Tod" und „Priesterleben" des Dichters Heinrich von Göttweig viel benutzt, selbst in manchen nicht zufälligen eigenthümlichen Wendungen. Diemer glaubt aus diesen Anzeichen schließen zu dürfen, daß sich Honorius, sei es als Mitglied des Stiftes, sei es als Gast, längere Zeit in Göttweig aufgehalten habe, wogegen Heinzel und W. Scherer den Dichter Heinrich nach Melk verlegen, weil sie außer den Anklängen an die Schriften Honorius' auch noch Spuren der Benutzung der Werke Gerhohs von Reichersberg bei ihm zu finden und darum den von Heinrich gerühmten Abt Erchenfried nicht als den von Göttweig (1090 bis 1120), sondern als den von Melk (1122 bis 1163) annehmen zu sollen glauben. Dabei aber erklärt Scherer, Honorius werde auch zu diesem Kloster in freundschaftlicher Beziehung gestanden sein, und es sei kein bloßer Zufall, daß die Annales Mellicenses mit dem Jahre 1123 beginnen, während die erste Ausgabe von Honorius' Chronik mit 1122 schließt.

Als Schriftsteller hat Honorius das Verdienst, fast das gesammte Wissen seiner Zeit in eleganter Form (oft in zierlicher Reimprosa) auf den kürzesten Ausdruck gebracht und den weitesten Kreisen, namentlich armen Geistlichen, zugänglich gemacht zu haben. Oft wiederholt er seine Absicht, für solche, denen Bücher mangeln, das, was er bei den Vätern gefunden, kurz zusammenzufassen. Diesem Streben ward aber auch große Anerkennung bei der Mit- und Nachwelt zu Theil. Je mehr die handschriftlichen Schätze der bayrischen und österreichischen Klöster von gelehrten Germanisten veröffentlicht werden, desto mehr tritt der Einfluß zu Tage, den Honorius auf die deutsche Poesie und auf die lateinische und deutsche Predigtliteratur, besonders des 12. Jahrhunderts, ausgeübt hat. Schon sein Zeitgenosse Werner von St. Blasien entnahm dem Speculum ecclesiae volle 13 Predigten, während deutsch schreibende Homileten es liebten, einzelne Theile, wie das in sich abgeschlossene Exordium, eine Heiligenlegende oder ein Exempel, herauszunehmen (vgl. die Nachweise bei Cruel 145. 156. 169. 171. 188. 193. 203; Linsenmayr 487. 200 u. ö.). Doch dürften manche Anklänge sich auf die Benutzung gemeinsamer Quellen zurück-

führen lassen. Der größte Theil seiner Werke ist im 172. Bde. von Migne's Patrologie abgedruckt. Die dort vorausgeschickten literarhistorischen Artikel von Wilmans, Pez und Fabricius und aus der Hist. litt. de la France geben über das Leben, die Werke und deren ältere Drucke Aufschluß. Im folgenden Verzeichnisse sind die noch nicht aufgefundenen Werke durch eckige, die nur handschriftlich vorhandenen durch runde Klammern kenntlich gemacht: 1. Elucidarium s. Dialogus de Summa totius christianae theologiae, vom Verfasser zuerst anonym herausgegeben und daher vielfach verschiedenen anderen Auctoren, selbst einem Anselm, Hieronymus und Augustinus, zugeschrieben. Eine überstrenge Kritik übte an dieser allerdings nicht fehlerfreien Jugendarbeit Nic. Eymericus 1393 in seinem Elucidarium Elucidarii. Nicht zu verwechseln mit obigem Werke ist ein anonymes lateinisches Handbüchelchen der Natur- und Weltkunde, welches seinen Titel Elucidarius und seine Gesprächsform dem Elucidarium des Honorius, wie dessen naturgeschichtlichen Werken hauptsächlich seinen Inhalt entnommen hat. Es wurde auch in's Deutsche übertragen und öfter gedruckt (s. Cruel 124 f.). 2. Sigillum s. Mariae, eine Anwendung des Hohen Liedes auf die sel. Jungfrau. 3. Inevitabile s. de libero arbitrio, handelt auch von Prädestination und Gnade. 4. Speculum ecclesiae. Einzelne Predigten, die in den Druckausgaben fehlen, finden sich noch in der einen oder andern Handschrift (Linsenmayr 196). 5. Offendiculum, s. de incontinentia sacerdotum, gedruckt nur in der Revue des sciences eccles. 1877. 6. Summa totius, eine Weltchronik vom Anfange der Welt bis 1135. Nur der Schluß vom Jahre 726 an wurde von Wilmans in Mon. Germ. SS. X, 128 und darnach bei Migne abgedruckt. 7. u. 8. Gemma animae und Sacramentarium sind liturgischen Inhalts. 9. Neocosmus s. Hexaëmeron. 10. Eucharistion s. liber de corp. et sang. Domini. 11. Cognitio vitae, im Anhange der Werke des hl. Augustinus abgedruckt. 12. Imago mundi, eine gedrängte encyklopädische Uebersicht der Geographie, Astronomie, Chronologie und Geschichte. 13. Summa gloria de apostolico et augusto s. de praecellentia sacerdotii prae regno. 14. Scala coeli de gradibus visionum. 15. (De anima et de Deo quaedam ex Augustino excerpta.) 16. Expositio totius psalterii cum canticis. Pez und Migne haben nur ausgewählte Stücke dieses umfangreichen Werkes theils unter Honorius' Werken, theils mitten in der Psalmenerklärung Gerhohs von Reichersberg (Migne 193 u. 194) zur Ausfüllung ihrer Lücken abdrucken lassen. 17. Expositio in cantica canticorum. 18. [Evangelia quae S. Gregorius non exposuit.] 19. (Clavis physicae.) Proben daraus bei Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, 396. II, 300 ff. 20. [Refectio mentium de festis Domini et sanctorum.] 21. [Pabulum vitae de praecipuis festis.] Vgl. Denis, Codic. mss. biblioth. Palat. Vindob. II, 2028 sq. 22. De luminaribus eccles. s. de scriptoribus ecclesiasticis. Außer diesen von Honorius im Schlußkapitel des letztgenannten Werkes angeführten Schriften sind noch mehrere andere durch die handschriftliche Ueberlieferung als ihm angehörig beglaubigt, von denen die vier nächsten schon in den Väter-Bibliotheken von Paris, Köln und Lyon, die weiteren sechs zuerst im Thesaurus anecd. von Pez und darnach von Migne abgedruckt worden sind. 23. De haeresibus. 24. Series romanorum pontificum. 25. Quaestiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros Proverb. et Eccle. (mit wenigen Aenderungen ganz aus einem ähnlichen Werke des 475 gestorbenen Salonius ausgeschrieben). 26. De solis affectibus. 27. De X plagis Aegypti spiritualiter (vgl. damit eine ganz ähnliche und kürzere Partie seiner Predigt auf den 7. Sonntag nach Pfingsten im Specul. eccles.). 28. Scala coeli minor de gradibus charitatis ist nur das Exordium der Predigt auf Quinquagesima im Spec. eccl. 29. Liber XII Quaestionum, worin hauptsächlich vom Vorrang des hl. Petrus über den heiligen Erzengel Michael gehandelt wird. 30. Quaestiones VIII de angelo et de homine. 31. De animae exilio et patria, s. de artibus. 32. De libero arbitrio (von Nr. 3 verschieden), woran sich Citate aus Isidorus, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius &c. anschließen. 33. De vita claustrali. Trithemius führt unter seinen Werken noch an: 34. (De anima lib. I.) 35. [Dialogus ex opusculis Augustini l. I.] Pez meint, Trithemius habe aus Nr. 15 drei Werke gemacht: 15. 34 u. 35. Denis fand jedoch die Unterscheidung des Buches De anima von Nr. 15 als begründet l. c. II, 1307 sq. 36. [Epistolarum ad diversos lib. I.] Unter den von Bruder Heinrich der Göttweiger Kirche geschenkten Büchern befindet sich mitten unter den Werken von Honorius noch eines mit dem sonderbaren Titel: 37. [Suum quid virtutis de virtutibus et vitiis.] Doch ist zu beachten, daß l. c. auch Matthaeus glossatus, Apocalypsis exposita und Cantica cum glossis mitten unter Honorius' Werken stehen, und daß andererseits gegen das Ende des Verzeichnisses zwei oder drei seiner Werke mitten unter fremden Schriften angeführt werden. — Vgl. außer der bereits citirten Literatur: W. Scherer in der Zeitschr. f. österr. Gymn. 1868, 567 ff. (eingehend und geistreich); Cruel, Gesch. d. deutsch. Pred. im Mittelalter, Detmold 1879, 129 ff.; Ed. Schröder im Anzeiger f. deutsch. Alterth. VII, 178 ff. (1881); Linsenmayr, Gesch. d. Pred. in Deutschl., München 1886, 194 ff.; Diemer in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wissensch. zu Wien XXVIII, 148 ff. 356. LV, 287; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen II, 230 ff. (5. Aufl.); Allg. Deutsche Biogr. XIII, 74 ff. [Stanonik.]

Honter (Honterus), Johann, der „Luther Siebenbürgens", wurde 1498 zu Kronstadt in

Siebenbürgen geboren. Er machte seine Studien zu Wien und Krakau, hielt sich längere Zeit in Basel auf und begann nach der Rückkehr 1533 in seinem Vaterlande das Lutherthum zu verbreiten, welches zuerst Ambrosius der Schlesier und der Exdominicaner Georg zu Hermannstadt gepredigt und der Sachsen-Graf Marcus Pemphlinger nach Kräften gefördert hatte, so daß schon 1529 alle Katholiken aus Hermannstadt vertrieben worden waren. An diese Vorgänge knüpfte Honter an. Er errichtete zu Kronstadt eine eigene Druckerei, die erste daselbst, und benutzte sie vorzugsweise, um Schulbücher herauszugeben. Da Luthers Schriften, die übrigens schon 1521 durch Kaufleute aus Hermannstadt von der Leipziger Messe nach Siebenbürgen gebracht worden waren, doch kostbar und selten waren, übersetzte sie Honter und ließ sie daselbst verlegen. Zum Prediger in Kronstadt aufgestellt, berief er sich einen Gehilfen, der von Einigen Matthias Calvin, von Andern Klatz genannt wird, und später einen gewissen Valentin Wagner. Ihren vereinten Bestrebungen gelang es, das ganze Burzenland zum Uebertritt zu bewegen. Zu Kronstadt wurde 1542 die Messe abgeschafft und das Abendmahl unter beiden Gestalten eingeführt (Formula reformationis ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae). Vergebens wendete jetzt Martinuzzi, Bischof von Großwardein, gewaltsame Mittel an; vergebens suchte man auf dem Landtag zu Clausenburg 1543 die Protestanten wieder zur katholischen Kirche zurückzuführen. Zu diesem Landtag ließ Martinuzzi auch Honter einladen, aber die Kronstädter ließen ihren Prediger nicht ziehen, sondern sandten ihren Bürgermeister und einige andere Prediger ab, denen es unter dem Schutze hoher Gönner gelang, mit heiler Haut wieder nach Kronstadt zurückzukehren. Durch diesen Ausgang ermuthigt, widmeten sich Honter und seine Gehilfen mit verdoppeltem Eifer und erhöhtem Sicherheitsgefühle der Verbreitung der neuen Lehre, und binnen zwei Jahren traten alle Sachsen-Städte zu ihr über; Honters Gehilfe, Wagner, der griechischen Sprache sehr kundig, suchte sogar, aber ohne Erfolg, die vielen in Siebenbürgen lebenden Walachen durch Abfassung eines griechischen Katechismus für das Lutherthum zu gewinnen. In der Synode zu Mediasch 1545 sah Honter sein Reformationswerk gekrönt, indem hier die Augsburger Confession als Glaubensbekenntniß angenommen, die kirchlichen Gebräuche festgesetzt, der Zehnte den Predigern zugewiesen und zur Aufrechthaltung der Einheit die Aufstellung eines General-Superintendenten beschlossen wurde. Kein Wunder also, wenn Honter selbst von Luther und Melanchthon den Titel des Evangelisten von Siebenbürgen erhielt. Großes Ansehen verliehen ihm seine Talente und vielen Kenntnisse: er war ein guter Redner, gründlicher Mathematiker, bewanderter Astronom und Geograph, Dichter und Jurist, Philosoph und Theolog, und hinterließ in allen diesen Zweigen Werke, darunter mehrere von entschiedenem Werthe. Zur Bibliothek und dem Gymnasium Academicum in Kronstadt legte er den Grund. Er starb am 23. Januar 1549. (Vgl. Lampe, Hist. Eccl. Reform. in Hungaria et Transylvania, Traj. 1728; J. Gr. Mailáth, Geschichte der Magyaren, Wien 1831, IV, 176 ff. V, 105, und desselben Gesch. des österreich. Kaiserstaates, Hamb. 1837, II, 234 ff.; G. E. Heyser, Die Kirchenverf. der Augsb. Confessionsverwandten in Siebenbürgen, Wien 1836; Teutsch, Ueber Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit, im Archiv des Vereins für siebenbürg. Landeskunde, Neue Folge XIII, Hermannstadt 1876, 93 ff.) [Schrödl.]

Hontheim (Febronius), Johannes Nicolaus von, Weihbischof von Trier, stammte aus einer angesehenen Patricierfamilie und wurde am 27. Januar 1701 in Trier geboren. Seinen Gymnasialunterricht empfing er bei den Jesuiten, hörte Vorlesungen über Theologie und Jurisprudenz an den Universitäten von Trier, Löwen und Leyden und studirte mit besonderer Vorliebe die Werke des Gallicaners van Espen (s. d. Art.) in Löwen, dessen Doctrinen einen schlimmen Einfluß auf den reichbegabten und strebsamen Jüngling ausübten. Nach Trier zurückgekehrt, wurde Hontheim 1724 zum Doctor der Rechte promovirt und unternahm hierauf eine Reise nach Holland, Belgien, Deutschland und Italien. In Rom verweilte er drei Jahre im „deutschen Priesterseminar". Nach seiner Rückkehr erhielt er die Stelle eines geistlichen Rathes und Assessors am Consistorium in Trier, empfing 1728 die Priesterweihe, bekleidete von 1732—1738 die Stelle eines Professors der Pandekten an der Universität und wurde 1739 vom Kurfürsten Franz Georg von Schönborn zum Official für das Commissariat des Niederstiftes und zum Vorsteher des Seminars in Koblenz ernannt. Obschon mit Arbeiten überhäuft, fand Hontheim noch Zeit, um die Materialien für seine Historia Trevirensis diplomatica (3 Folianten, Augsb. 1750) und den Prodromus Historiae Trevir. (2 Folianten, ebd. 1757) zu sammeln und zu verarbeiten, welche ihm einen ehrenvollen Namen unter den Gelehrten sichern. Auch in politischen Fragen wurde er vom Kurfürsten zu Rathe gezogen. Die großen Anstrengungen schwächten aber seine Gesundheit so sehr, daß er 1747 sich von den Geschäften zurückzog. Allein schon 1749 übertrug ihm der Kurfürst die Würde eines Weihbischofs und Generalvicars in spiritualibus, und Papst Benedict XIV. verlieh ihm den Titel eines Bischofs von Myriophyt i. p. Die bischöfliche Consecration empfing Hontheim zu St. Stephan in Mainz durch Weihbischof Christoph Nebel. Schon 1748 hatte ihn das Capitel von St. Simeon in Trier, dem er seit 1713 resp. 1728 angehörte, zum Stiftsdechanten gewählt. Als solcher war er für alle Stiftsherren ein Muster treuer Pflichterfüllung. Auch unter den Kurfürsten Joh. Philipp (von Walderndorf) und Clemens Wenzeslaus (von Sachsen) übte Hontheim, dessen

Gelehrsamkeit, Sittenreinheit und unermüdete Arbeitskraft von niemandem bezweifelt wurde, großen Einfluß auf die Regierung der Erzdiöcese aus. Seine Vorliebe für die gallicanischen Grundsätze veranlaßte ihn aber zu einem Schritte, welcher alle seine Verdienste in Schatten stellt. Er ließ nämlich 1763 pseudonym zu Frankfurt (Bullioni) bei Eßlinger (Evrardi) unter dem Titel Justini Febronii, Jur. cons., De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus ein Werk erscheinen, welches für die Kirche sehr unheilvoll wurde. Ob Hontheim, welcher den Namen J. Febronius seiner Nichte Justina Febronia, Stiftsdame in Juvigny, entlehnte, durch die angeblichen Prätensionen des päpstlichen Nuntius Doria bei Gelegenheit der Wahl Kaiser Franz' I. zu Frankfurt und einer hierauf bezüglichen Aeußerung des kurtrierischen Gesandten von Spangenberg zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt wurde (Marx, Gesch. d. Erzst. Trier V, 91 ff.), oder ob andere Gründe für ihn maßgebend waren, mag auf sich beruhen. Nach dem Titel und der Vorrede sollte die Union der Protestanten mit der Kirche Zweck des Buches sein; allein es bedarf keines großen Scharfblickes, um zu erkennen, daß das gewählte Mittel sehr ungeeignet war, und Hontheim selbst wird sich schwerlich solche Illusionen im Ernste gemacht haben. Das Buch des Febronius ist nur eine aus gallicanischen, jansenistischen und protestantischen Schriften zusammengestellte Compilation, ohne einheitliche Durchführung und logische Consequenz. Seine Hauptquellen waren Richer (s. d. Art.) und Du Pin (s. d. Art.). Schon die Vorrede charakterisirt das ganze Werk, dessen eigentliche Tendenz Untergrabung der päpstlichen Auctorität, ungebührliche Erhebung der bischöflichen Gewalt und Rechtfertigung des Staatskirchenthums ist, indem Febronius die weltlichen Fürsten geradezu auffordert, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche einzumischen. Das ganze Werk zerfällt in neun Kapitel und führt folgende Hauptgedanken aus: Christus übertrug die Schlüsselgewalt der Gesammtkirche, welche dieselbe durch Papst und Bischöfe ausüben läßt, so daß die Gesammtheit der Gläubigen diese Gewalt radicaliter und principaliter, die Prälaten aber nur usualiter und usufructualiter innehaben. Das Kirchenregiment ist deßhalb weder monarchisch, noch demokratisch (was es nach dem Hauptsatze des Febronius nothwendig sein müßte), sondern aristokratisch. Der Papst ist das Centrum der kirchlichen Einheit und den Bischöfen gegenüber primus inter pares. Er steht über den einzelnen Bischöfen, ist aber ihrer Gesammtheit untergeordnet; denn er hat nur den Primat in, aber nicht über der Kirche. Die Bischöfe besitzen ihre Gewalt unmittelbar von Gott und haben als Nachfolger der Apostel in Bezug auf ihre Sprengel unbeschränkte Gewalt in Entscheidung von Glaubenssachen, in Sacramentenspendung und Jurisdiction; nur müssen sie mit dem Papste in Gemeinschaft stehen und in wichtigen Dingen an ihn berichten. Kraft seines Primates, der übrigens keineswegs an das Bisthum Rom geknüpft ist und auch mit einem andern Bisthume verbunden werden kann, ist der Papst berechtigt und verpflichtet, das Band der Einigkeit zu erhalten, für die Beobachtung der Decrete bezüglich des Glaubens und der Sitten, überhaupt der Kirchengesetze, zu sorgen, im Namen der Kirche Gesetze vorzuschlagen, die Bischöfe gegen ungerechte Bedrückungen in Schutz zu nehmen, die ihm zustehenden Rechte durch seine Legaten in der ganzen Kirche auszuüben, Controversen über Sachen des Glaubens und der Sitten zu entscheiden und, falls sich die Bischöfe mit seinem Urtheile nicht begnügen, eine allgemeine Synode zu berufen, derselben zu präsidiren, Dispensen von allgemeinen Kirchengesetzen zu ertheilen, aber nur in solchen Fällen, in welchen ein allgemeines Concil dispensiren würde und nach den hiefür von früheren Synoden aufgestellten Regeln u. s. w. Das Urtheil des Papstes in Glaubenssachen ist nicht irreformabel, es sei denn, daß die Zustimmung der ganzen Kirche hinzukommt; denn nur der Gesammtkirche ist Unfehlbarkeit verliehen. Ebenso haben die päpstlichen Disciplinargesetze nur Geltung für die ganze Kirche, wenn sie von allen Bischöfen angenommen werden. Aus der Stellung, welche Febronius dem Papste anweist, ergibt sich auch dessen Verhältniß zu einem allgemeinen Concil. Dasselbe steht über dem Papste, kann auch ohne ihn berufen werden, darf sich, wenn rechtmäßig berufen, dem Versuche einer Auflösung durch den heiligen Stuhl widersetzen und repräsentirt auch ohne den Papst die ganze Kirche, weßhalb Appellationen vom Papste an ein allgemeines Concil zulässig sind. — Diese ursprünglichen und wesentlichen Rechte wurden aber, nach Febronius, im Laufe der Zeit theils durch die persönliche Heiligkeit einzelner Päpste, theils durch Vermischung ihrer Patriarchal- mit der Primatialgewalt, vorzüglich aber durch die pseudo-isidorischen Decretalen (s. d. Art.) und die um dieselbe Zeit den Päpsten verliehene weltliche Herrschaft bedeutend erweitert und vergrößert, indem die Päpste viele Befugnisse sich anmaßten und den Bischöfen entrissen, wodurch die Kirche in eine häßliche, schmachvolle und höchst verderbliche Knechtschaft gerieth und in eine absolutistische Monarchie verwandelt wurde. Es sei deßhalb Pflicht der Bischöfe und der weltlichen Regenten, der Kirche ihre Freiheiten wieder zu erobern. Als Norm könne die Canonsammlung des Dionysius Exiguus (s. d. Art.) gelten. Was ihr entgegenstehe, sei erst durch Pseudo-Isidor eingeführt worden und deßhalb zu verwerfen. Als Mittel zum Zwecke schlägt Febronius vor: Belehrung des Volkes, besonders der höheren Stände und der Geistlichkeit, über die Rechte des Papstes und der Bischöfe; Berufung eines allgemeinen Concils oder, wenn diese auf Hindernisse stoße, Abhaltung von Nationalconcilien; Placet; Appellation

an ein allgemeines Concil, wobei besonders die weltlichen Regenten aufgefordert werden, einmüthig den Anmaßungen des Papstes entgegenzutreten und die ursprünglichen Freiheiten der einzelnen Kirchen wieder herzustellen, ohne die Blitze der päpstlichen Censuren oder den Ausbruch eines Schismas zu fürchten. Dieß ist der Hauptinhalt von Febronius' Buch, welches dem Papst nur einen Primat der Ehre, nicht aber der Jurisdiction zugesteht, ihn zu einem bloßen Schatten degradirt und ihm selbst die Ausübung der wenigen ihm noch belassenen Rechte unmöglich machen will.

Das Werk Hontheims verbreitete sich rasch und erregte sehr großes Aufsehen. Schon 1765 war eine neue Auflage nöthig, und an anderen Orten wurde dasselbe nachgedruckt. Bald erschienen auch Uebersetzungen und Auszüge in deutscher, französischer, italienischer, spanischer und portugiesischer Sprache. Diese Erscheinung hat jedoch keineswegs ihren Grund in dem wissenschaftlichen Gehalt des Werkes, oder in seiner nichts weniger als anziehenden Form, sondern darin, daß es der getreue Ausdruck der damaligen antikirchlichen Zeitströmung war, die falschen Theorien über die Gewalt der Kirche und ihr Verhältniß zum Staate sanctionirte und die Uebergriffe des letztern in die kirchliche Sphäre rechtfertigte. Doch fand Febronius auch gelehrte Gegner bei Katholiken und Protestanten. Letztere verhielten sich seinen Vereinigungsvorschlägen gegenüber sehr kühl und zeigten, daß auf dieser Basis eine Union nicht zu Stande komme. Der Jurist J. Möser, der Hontheim persönlich kannte und schätzte, meinte, dessen „Unionsvorschläge würden so lange Träume bleiben, als er den cameralistisch-religiösen protestantischen Fürsten nicht zeigen könne, daß sie dabei gewännen; eine Lotterie von ein paar hundert reichen Abteien würde eher ihren Beifall finden". Lessing nennt das Werk eine „unverschämte Schmeichelei der Fürsten". Die katholischen Schriftsteller wiesen theils nach, woher Hontheim seine Sätze entnommen (Carrich), theils hoben sie die Widersprüche hervor (Feller), theils machten sie auf die staatsgefährlichen Grundsätze derselben aufmerksam (Mamachi) u. s. w. Die bedeutendsten Widerlegungsschriften verfaßten Zaccaria (Antifebronio, Pisaur. 1767, 4 voll.), Peter Ballerini (De potest. eccl. ... contr. opus Febronii, Veron. 1768) und Mamachi (Epist. ad Febron. etc., Romae 1776). Ein genaues Verzeichniß der Schriftsteller für und gegen Febronius gibt Roscovány, Romanus pontifex III. Hontheim führte seine Vertheidigung in verschiedenen pseudonymen Schriften (Roscovány l. c. III) und veranstaltete auch 1777 einen Auszug seines Werkes unter dem Titel Febronius abbreviatus, dem 1785 ein gleichnamiges zur Widerlegung entgegengesetzt wurde. — Sehr nachdrücklich trat der heilige Stuhl gegen das gefährliche Buch auf. Papst Clemens XIII. censurirte dasselbe am 27. Febr. 1764 und erließ am 21. Mai ein Breve an die deutschen Bischöfe, worin er sie zur Unterdrückung des Buches auffordert. Hierauf verboten zehn kirchliche Oberhirten (auch der Kurfürst von Trier) das genannte Werk, während die Fürsten und ihre Rathgeber ihm desto größern Beifall zollten. Hontheim, dessen Auctorschaft durch den Abbate Garampi schon 1764 ermittelt worden war, blieb vorläufig unbehelligt und fand 1769 auch Gelegenheit, seine Grundsätze in den 31 Desiderien der drei rheinischen Kurfürsten an den Kaiser (s. Emser Congreß) praktisch zu verwerthen. Pius VI. ließ durch seinen Nuntius in Köln, Karl Belisomi, den Kurfürsten Clemens Wenzeslaus 1777 auffordern, seinen Weihbischof zum Widerrufe zu bewegen. Dieß gelang ihm nach vielen Bemühungen, und Clemens Wenzeslaus sandte am 15. November 1778 Hontheims emendirten Widerruf nach Rom, nachdem der erste nur „allgemein" gehaltene als ungenügend bezeichnet worden war. Pius VI. machte denselben in einem Consistorium bekannt und ließ ihn den katholischen Höfen mittheilen. In Wien und Madrid war man über den Widerruf sehr erbittert, und die österreichische Censur verbot die Consistorialacten und alle Schriften für und gegen die Retractation. Die Gazetta universale von Florenz 1779 Nr. 9 beschuldigte den Papst und den Kurfürsten, durch unwürdige Mittel Hontheim zum Widerruf gezwungen zu haben. Auch andere Zeitungsartikel und Broschüren schleuderten den nämlichen Vorwurf gegen den heiligen Stuhl. Anstatt den wahren Sachverhalt offen darzulegen, schwieg Hontheim. Erst als Clemens Wenzeslaus mit Veröffentlichung der auf den Widerruf bezüglichen Correspondenz mit ihm drohte, ließ Hontheim am 7. April 1780 in das Koblenzer Intelligenzblatt einrücken, daß seine „Widerrufung" eine „ganz freiwillige gewesen sei". Zugleich stellte er eine besondere Schrift zur Rechtfertigung und Erläuterung seines Widerrufs in Aussicht. Dieselbe erschien 1781 unter dem Titel Justii Febr., Jur. cons., Commentarius in suam retractationem. Aus diesem Commentar ist ersichtlich, daß es seinem Verfasser doch nicht so ernst mit seiner Retractation war. Auch die Briefe an seine Freunde liefern hierfür Beweise. Erst zwei Jahre vor seinem Tode, 2. September 1790, erkannte Hontheim seinen Fehler. Er starb mit der Kirche ausgesöhnt. — Die unheilvollen Folgen seiner Wirksamkeit zeigten sich schon auf dem Emser Congreß (s. d. Art.) und namentlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Die kirchenpolitischen Vorschläge Wessenbergs und seines Anhangs, welche den Regierungen in den Verhandlungen mit Rom für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse als Norm dienten, beruhen meistens auf den Grundsätzen Hontheims. Die letzte Verurtheilung der Grundsätze von Febronius erfolgte auf dem Vaticanum. — Außer den angeführten Werken verfaßte Hontheim viele, meistens historisch-kirchenrechtliche Dissertationen. Auch war er Mitglied der Commission zur Ver-

besserung, oder richtiger zur Depravation des Trier'schen Breviers. In der Angelegenheit Isenbiehls (s. d. Art.) gab er ebenfalls ein für letztern günstiges Gutachten ab. Den Jesuiten war Hontheim nicht gewogen und suchte als Vicekanzler der Universität Trier ihnen entgegen zu wirken. Ein treffendes Urtheil über Febronius gab die Kaiserin Maria Teresia, welche 1780 das Buch verbot: „Je weniger man aus dieser Sach machen wird, je eher wird selbe von sich aufhören, indem in unseren Zeiten nicht mehr zu fürchten ist, daß der römische Stuhl denen weltlichen Fürsten zu nahe trete, wohl aber selbe zu viel in das geistliche Wesen und Religionssätze und Verehrung des Hauptes der Kirche sich einmischen, woraus die übelsten Folgen entstehen werden" (Kink, Gesch. der kais. Universität zu Wien I, 531). — Außer den bereits angeführten Schriften über Hontheim seien noch erwähnt: Krufft (Freund Hontheims), Histoire de la vie de Jean Nic. de H., auteur de Febronius et de sa rétractation, mitgetheilt bei Mejer, Febronius, Freiburg 1885 (antipäpstlich), 234 ff.; Walch, Neueste Religionsgeschichte I, Briefwechsel zw. weiland Ihrer Durchlaucht dem Herrn Kurfürsten von Trier Cl. W. und dem Herrn Weihbischof N. v. H. über das Buch Just. Febr. etc., Frankfurt 1813. [Brück.]

Hoogstraten, s. Jacob von Hoogstraet.

Horantius, s. Orantes, Franz.

Horeb, s. Sinai.

Horebiten, s. Hussiten.

Horen, canonische, s. Brevier.

Hormisdas, Papst (514—523), gebürtig aus Frosinone in Campanien, wurde als Diacon der römischen Kirche am 26. Juli 514 unter dem Ostgoten Theodorich und dem byzantinischen Kaiser Anastasius zum Nachfolger des Papstes Symmachus erwählt. Noch hatte er einzelne Nachwehen des kaum erst überwundenen laurentianischen Schismas zu heilen (hic composuit clerum, lib. pontif.); die wichtigste Angelegenheit seines Pontificates aber war die endliche Beilegung des Schismas zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche, die sich gleich im Beginne vollziehen zu wollen schien. Die in Folge des Henotikon (s. d. Art.) entstandene Trennung hatte auch nach dem Tode ihrer Urheber (Zeno gest. 491; Acacius gest. 489; Petrus Fullo gest. 488; Petrus Mongus gest. 490) fortgedauert, und der Nachfolger Zeno's, Kaiser Anastasius, war nicht nur für Aufrechthaltung desselben eingetreten, sondern hatte sich immer mehr dem strengen Monophysitismus genähert. Allein die vielen Gewaltthaten, welche er sich gegen die Orthodoxen erlaubte, riefen eine immer weiter um sich greifende Mißstimmung und Unzufriedenheit hervor. Vor Allem that dieß die gewaltsame Vertreibung der theils zur Orthodoxie neigenden, theils ganz orthodox denkenden Patriarchen Macedonius von Constantinopel (511), Elias von Jerusalem und Flavian von Antiochien, welch letzterer 513 durch den streng monophysitischen Mönch Severus ersetzt wurde. Wegen dieser kaiserlichen Gewaltthaten und des Versuches, den bekannten Zusatz zum Trisagion: „Der für uns ist gekreuzigt worden", gewaltsam durchzuführen, entstand schließlich ein förmlicher Aufruhr, den der Feldherr Vitalian benutzte. Derselbe erschien 514 mit 60 000 Mann vor Constantinopel und zwang Anastasius, die Anhänger des Chalcedonense wieder einzusetzen und zur Hebung des Schismas eine neue Synode nach Heraklea auf 1. Juli 515 zu berufen. Hierzu wurde vom Kaiser auch Papst Hormisdas durch freundliche Schreiben unter dem 28. December 514 und 12. Januar 515 (Thiel, Epistolae Rom. Pontif., Brunsb. 1868, 741) eingeladen. Nachdem sich der Papst über den Zweck der Synode genauer unterrichtet, hielt er eine solche zwar für unangezeigt, stellte jedoch aus Friedensliebe sein persönliches Erscheinen in Aussicht, wiewohl noch kein Beispiel vorhanden, daß ein Papst an einer orientalischen Synode persönlich theilgenommen hätte. Als Vorbedingung seiner Theilnahme verlangte er vom Kaiser, daß die Glaubensbestimmungen seiner Vorgänger und der Väter, sowie das Chalcedonense und die Epistula Leo's unangetastet blieben; dagegen sollten Nestorius sowohl als Eutyches sammt deren Anhang verurtheilt werden. Um sich hierüber zu vergewissern, sandte Hormisdas am 11. August 515 Legaten mit genauen Instructionen nach Constantinopel, nämlich die Bischöfe Ennodius von Pavia (Kirchenschriftsteller, s. d. Art. Ennodius) und Fortunatus von Catanea, den Priester Venantius, den Diacon Vitalis und den Notar Hilarus (Thiel l. c. 748). Als die Gesandten in Constantinopel ankamen, war die Furcht des Kaisers vor Vitalian und damit auch sein Eifer für Hebung des Schismas bereits geschwunden. Die Synode zu Heraclea, wo sich bereits mehr als 200 Bischöfe eingefunden, mußte unverrichteter Sache auseinandergehen. Anastasius sandte 516 die päpstlichen Legaten mit einem sehr freundlichen Schreiben an Hormisdas zurück, worin er zur Beruhigung des Volkes seine Rechtgläubigkeit ganz in der Sprache des Henotikons betheuert. Er verdammt Nestorius und Eutyches; Acacius aber, erklärt er, könne er nicht verurtheilen, weil dadurch in der griechischen Kirche große Verwirrung entstehen müßte. Den Legaten hatte er seinerseits noch zwei Höflinge beigegeben mit Schreiben an den Papst und den römischen Senat, welch letzterer um Friedensvermittlung beim Papst und beim König Theodorich angegangen wird. Dieses unehrliche byzantinische Wortgeflunker hielt der Papst für wirkliche Friedensliebe und gab den kaiserlichen Gesandten ein edel gehaltenes Schreiben mit, worin er den Kaiser bittet, die schönen Worte durch noch schönere Thaten zu bekräftigen. Zur Herstellung des Friedens bedürfe es bei ihm, dem Papste, keines Fürsprechers; er selbst bitte den Kaiser im Namen Christi, der Kirche dieses kostbare Gut zurückzugeben.

Die Sehnsucht nach Hebung des unglücklichen

Schismas hatte sich übrigens unter dem griechischen Episcopate selbst bereits mächtig geregt. Gleich nach der Thronbesteigung des Papstes Hormisdas kamen von verschiedenen Provinzen dießbezügliche Gesuche nach Rom, so namentlich fast von sämmtlichen Bischöfen Illyriens, Dardaniens und Scythiens, die bereits 512 seinen Vorgänger Symmachus mit ähnlichen Bitten angegangen: petentes beati Petri apostolorum principis communionem, et scriptis et legationibus destinatis se apostolicae sedis regulis obedire confirmant (Thiel l. c. 759. 709). Ermuthigt durch päpstliche Schreiben und Gesandtschaften, wählten sodann die Bischöfe von Altepirus nach dem Tode ihres Metropoliten Alcyson von Nicopolis (516) einen aufrichtigen Anhänger der Orthodoxie und der Union zu dessen Nachfolger. Dieser sowie sieben seiner Suffraganen wandten sich sofort an Hormisdas, um die Union herzustellen. Johannes von Nicopolis versichert in dem noch erhaltenen Schreiben den Papst seiner Orthodoxie und bittet um genauere Verhaltungsmaßregeln. Aehnlich lautet das Schreiben der Suffraganbischöfe. Hormisdas antwortete hierauf in drei Schreiben. Im ersten, unter dem 15. November 516 an den Metropoliten Johannes gerichteten, gibt er diesem unter Mahnungen zum Festhalten an der Orthodoxie in einem Indiculus genaue Anweisungen bezüglich seines Verhaltens bei Durchführung der Union. Es sind dieß offenbar dieselben Punkte, welche der Papst bereits seinen Legaten nach Constantinopel mitgegeben. Zuerst soll die Annahme des Chalcedonense und der Epistula Leo's verlangt werden; dann sollen die Bischöfe in der Kirche in Gegenwart des Volkes erklären, daß sie den chalcedonensischen Glauben bekennen, dagegen Nestorius, Eutyches, Dioscur und alle ihre Anhänger anathematisiren. Alle Exilstrafen, die wegen kirchlicher Dinge verhängt worden, sollen von einem päpstlichen Gerichte untersucht werden. Wer aber wegen Gemeinschaft mit Rom oder wegen des Bekenntnisses des orthodoxen Glaubens exilirt worden, muß sofort zurückgerufen werden. Die Untersuchung derjenigen Bischöfe, welche der Verfolgung von Katholiken angeklagt werden, bleibt dem apostolischen Stuhle reservirt (Thiel l. c. 774 u. 754). In einem zweiten Schreiben an Johannes vom 19. November desselben Jahres verlangt der Papst vom Metropoliten, daß er den vom Subdiacon Pullio ihm zugestellten Libellus von sämmtlichen Bischöfen unterschreiben lasse. Das Nämliche verlangt er in dem gleichzeitig an die Suffraganbischöfe gerichteten Schreiben, weil ihre Glaubenserklärung nicht so präcis und unmißdeutbar gelautet, wie die ihres Metropoliten. Sollte eine Versammlung der Bischöfe aber zu beschwerlich sein, so soll der päpstliche Legat mit erzbischöflichem Geleite die einzelnen Bischöfe persönlich aufsuchen und dann zugleich die päpstlichen Schreiben vor versammeltem Volke oder, falls dieß nicht räthlich, wenigstens vor dem Clerus vorlesen. Jener Libellus aber, den die Bischöfe einzeln unterschreiben sollten, ist die nachmals unter dem Namen Formula Hormisdae so bekannt gewordene und auch auf dem Vaticanum vielfach besprochene Regula fidei, die also lautet: Prima salus est, regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: „Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam"; haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. De hac ergo spe et fide separari minime cupientes et patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes haereses, praecipue Nestorium haereticum, qui quondam Constantinopolitanae fuit urbis episcopus, damnatum in concilio Ephesino a Coelestino papa urbis Romae et a sancto Cyrillo Alexandrinae civitatis antistite. Una cum isto anathematizantes Eutychen et Dioscurum Alexandrinum, in sancta synodo, quam sequimur et amplectimur, Calchedonensi damnatos. His Timotheum adjicientes parricidam Aelurum cognomento, et discipulum quoque ipsius atque sequacem vel Petrum vel Acacium, qui in eorum communionis societate permanserint; quia quorum se communioni miscuit, ipsorum similem meruit in damnatione sententiam. Petrum nihilominus Antiochenum damnantes cum sequacibus suis et omnium suprascriptorum. Quapropter suscipimus et probamus epistolas beati Leonis papae universas, quas de religione Christiana conscripsit. Unde, sicut praediximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes ejus omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax Christianae religionis soliditas. Promittentes etiam sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est, non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non esse recitanda mysteria (Thiel l. c. 754). Da der Kaiser diese spontanen Friedenswünsche nicht nur nicht begünstigte, sondern thunlichst mit Gewalt zu unterdrücken suchte, sandte Hormisdas (April 517) eine zweite Legation nach Constantinopel, bestehend aus den Bischöfen Ennodius und Peregrinus. In verschiedenen liebreich tröstenden und freundlich mahnenden Schreiben suchte der Papst theils die Unirten zu stärken und zu ermuntern, theils den Kaiser und den Bischof Dorotheus von Thessalonich von ihrer unionsfeindlichen Gesinnung zu bekehren. Anastasius suchte zuerst die päpstlichen Gesandten zu bestechen, und da ihm dieß nicht gelang, wies er sie in verletzender Weise aus der Stadt mit dem Befehle, keine andere griechische Stadt zu betreten (ähnlich später Barbarossa zu Besançon). In einem Schreiben unter dem 11. Juli erklärte er

dann dem Papste in hochmüthigem Tone: er sei nicht gewohnt, sich Befehle ertheilen zu lassen (injuriari enim et annullari sustinere possumus, juberi non possumus (Thiel l. c. 814). Um dieselbe Zeit kam ein Schmerzensschrei der verfolgten Orthodoxie aus Syrien II. an Hormisdas, den patriarcha universae orbis terrae. Der monophysitische Patriarch Severus von Antiochien und der gleichgesinnte Bischof Petrus von Apamea wütheten unter kaiserlichem Schutze mit ausgesuchter Grausamkeit gegen die Orthodoxen; 350 seien aus ihrer Mitte ermordet worden, berichteten die syrischen Mönche und Archimandriten dem Papste, viele sogar an den Stufen der Altäre, wohin sie sich geflüchtet; viele seien verwundet, ihre Klöster in Brand gesteckt worden. Der Kaiser, von dem sie Hilfe erfleht, habe sie höhnisch abgewiesen. Unter dem 9. Februar 518 antwortete der Papst in einem herrlichen Trost- und Mahnschreiben, worin er die orthodoxen Bekenner mit begeisterten Worten auf die dem christlichen Marterthum verheißene Krone hinweist und sie ermuntert, auch unter den schwersten Stürmen und heißesten Kämpfen die Fahne ihrer rechtgläubigen Väter nicht zu verlassen (Thiel l. c. 820).

Bald darauf starb Anastasius eines plötzlichen Todes (nach griechischen Berichten wäre er am 9. April vom Blitze erschlagen worden, Lib. Pontif., ed. Vignol. I, 184; Thiel l. c. 830, n. 1), und der Präfectus Prätorio Justinus, ein Mann von niedriger Herkunft, aber herrlicher Begabung und der Orthodoxie zugethan, wurde am 9. Juli 518 zu seinem Nachfolger erhoben. Sofort that das Volk der Hauptstadt in entschiedener Weise seinen Wunsch nach endlicher Hebung des Schismas kund. In Masse strömte es am 15. und 16. Juli in die Cathedrale und verlangte vom Patriarchen Johannes, der erst kürzlich dem häretischen Timotheus gefolgt war, die Verurtheilung des Monophysitismus und seiner Häupter, Anerkennung des Chalcedonense und Herstellung der kirchlichen Einheit. Auf Wunsch des Volkes berief der Patriarch auf den 20. Juli eine σύνοδος ἐνδημοῦσα von ca. 44 Bischöfen nach Constantinopel, und hier äußerte sich die orthodoxe Gesinnung in so klarer und bestimmter Weise, daß sich der neue Kaiser sowohl wie der Patriarch alsbald an Papst Hormisdas mit der Bitte wandten, er möge zur definitiven Herstellung des Friedens Gesandte nach Constantinopel abordnen oder persönlich daselbst erscheinen. Der Papst willfuhr diesem Gesuch bereitwillig; im Januar 519 gingen zwei Bischöfe, ein Priester und zwei Diaconen als päpstliche Legaten mit den nämlichen Instructionen bezüglich des Unionswerkes wie die Gesandten des Jahres 516 (s. oben) nach Constantinopel. Um das Friedenswerk möglichst zu fördern, wandte sich Hormisdas auch noch schriftlich an den Kaiser, die Kaiserin, an verschiedene Große des Reiches, an den Patriarchen und den Clerus der Hauptstadt. Der Erfolg der Gesandtschaft war wirklich ein glänzender; die Legaten können über den ehrenvollen Empfang, der ihnen in den einzelnen griechischen Bischofsstädten, vor Allem aber in Constantinopel selbst geworden, nicht begeistert genug nach Rom berichten. Bis auf zehn Meilen Entfernung kamen ihnen die ersten Würdenträger des Reiches zur Begrüßung entgegen; vor den Thoren der Hauptstadt wurden sie von Volk und Clerus mit brennenden Kerzen erwartet und im Triumph in die Cathedrale geleitet. Auch vom Kaiser wurden sie auf's Freundlichste empfangen, und die vom Papste gestellten Bedingungen, darunter namentlich die Unterzeichnung des schon beschriebenen Libellus, wurden ohne Schwierigkeit zugestanden. Die Namen von Acacius, Euphemius und Macedonius, sowie die der henotischen Kaiser Zeno und Anastasius wurden in Gegenwart der Legaten aus den Diptychen gestrichen, und am Gründonnerstag (28. März) 519 wurde in der Hauptkirche Constantinopels unter den Freudenthränen des zahlreich anwesenden Volkes die Aussöhnung und Wiedervereinigung der beiden Kirchen feierlich vollzogen. Dem Beispiel der Hauptstadt folgten auf die Aufforderung des Kaisers die meisten griechischen und orientalischen Bischöfe; auch in Antiochien wurde der verfolgungssüchtige Severus abgesetzt, nach Andern sogar hingerichtet, und ein orthodoxer Patriarch trat an seine Stelle. Ueber diesen Gang des Unionswerkes berichtete neben den päpstlichen Legaten Kaiser Justin selbst an den Papst, und Hormisdas suchte durch verschiedene Dank- und Ermunterungsschreiben das Friedenswerk vollständig zum Abschluß zu bringen. Der Fortgang desselben wurde jedoch in etwa gehindert durch eine neue Streitfrage, die von scythischen Mönchen in tumultuarischer Weise aufgeworfen wurde. Letztere verlangten nämlich, man müsse sagen: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden", eine Formel, welche die päpstlichen Legaten als unnütz, verwirrend und die kaum erst geschlossene Union gefährdend zurückwiesen. Hormisdas, an den sich die Mönche nun persönlich wandten, pflichtete den Ausführungen seiner Legaten bei, suchte die Mönche, freilich vergebens, zu belehren und setzte in einem ausführlichen Schreiben vom 26. März 521 an Johannes' Nachfolger, den Patriarchen Epiphanius von Constantinopel, die kirchliche Lehre von der hypostatischen Union klar und bestimmt auseinander (Thiel 970). So war die Unionsangelegenheit in die theopaschitische Streitfrage (s. d. Art.) ausgelaufen. Gleichzeitig hatten sich dieselben Mönche beeinträchtigt gefühlt durch die Lehre des Bischofs Faustus von Riez, der in seinem Werk De gratia Dei et libero arbitrio semipelagianisirende Ansichten aufgestellt hatte. Der afrikanische Bischof Possessor, der seit 517 in Constantinopel weilte, wandte sich dieserhalb um genaueren Aufschluß an den Papst. Als Hormisdas die Anfrage beantwortete (15. Aug. 520), hatten die streitsüchtigen Mönche Rom bereits wieder verlassen, und der Papst schildert nun im ersten Theil des Briefes zunächst in markigen

Zügen ihr allem Gehorsam, aller Liebe, Sanftmuth und Bescheidenheit Hohn sprechendes Benehmen; er nennt sie falsche, hochmüthige, streitsüchtige, starrköpfige und haßerfüllte Mönche, welche die alten Auctoritäten verachteten und neue Quästionen liebten, welche unter dem Deckmantel der Religion Haß, Unfrieden und Aufruhr stifteten, die nur Eine Sorge hätten, die ganze Welt ihren Ansichten zu unterwerfen, und alle als Ungläubige verschrieen, die ihren Meinungen nicht huldigten und der altererbten Ueberlieferung der Väter folgten. Im zweiten Theil des Briefes sodann gibt Hormisdas das erbetene Urtheil über Faustus ab, dahin lautend: neque illum neque quemquam, quos in auctoritatem patrum non recipit examen, catholicae fidei aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere, aut religiosis praejudicium comparare. Seine Schriften verbietet er nicht zu lesen (atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes), verzeichnet sie aber in der Neuredaction des Decretum de recipiendis libris, wie Gelasius, als opuscula apocrypha (Thiel l. c. 929 u. 937). Betreffs der kirchlichen Gnadenlehre bemerkt der Papst zum Schluß: De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est, catholica sequatur et servet ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quae si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus (Thiel 930).

Wohl nur im Interesse der leichtern Durchführung und Aufrechterhaltung der griechischen Union (quaesivit vestra paternitas agnoscere, auctoritate qua tenentur ecclesiae orientales, Thiel 987) ließ Hormisdas um 520 durch Dionysius Exiguus eine lateinische Uebersetzung der in der griechischen Kirche geltenden Canones anfertigen. Wie nun Hormisdas in väterlicher Sorgfalt die Einigung mit der griechischen Kirche herzustellen und zu festigen suchte, so war er auch angelegentlich besorgt, die abendländischen Kirchen ebenfalls in immer innigerer Eintracht und Liebe zusammenzuschließen. Mit den angesehensten Bischöfen der spanischen und gallischen Kirche (Cäsarius von Arles, Avitus von Vienne) unterhielt er einen regen Briefwechsel und unterrichtete sie namentlich immer eingehend über den Stand der griechischen Unionsfrage. In einem väterlichen Schreiben ertheilte er den spanischen Bischöfen herrliche Mahnungen bezüglich der Wahl der Priester und der Verwaltung des bischöflichen Amtes (Thiel 788). Um die kirchliche Disciplin leichter zu wahren, bestellte Hormisdas 517 den Bischof Johann von Tarragona zum päpstlichen Legaten für Spanien, jedoch unbeschadet der Metropolitanrechte; mit der gleichen Befugniß betraute er 521 den Bischof Salustius von Sevilla für Bätica und Lusitanien (Thiel 787 u. 979). Auch auf der unter dem arianischen König Trasamund schwer leidenden afrikanischen Kirche ruhte des Papstes sorgendes Auge. Mit Hilfe Kaiser Justins suchte er das harte Loos der dortigen Christen zu lindern (Thiel 900), bis für sie mit dem baldigen Tode Trasamunds (523) bessere Zeiten anbrachen. Daß auch Remigius von Reims durch Hormisdas mit dem apostolischen Vicariat für Gallien („das ganze Reich Chlodwigs") betraut worden, wie Hincmar berichtet (Vita Rem. 53), ist ganz gewiß unhistorisch, und die betreffende Urkunde (Migne LXIII, 524; Labbe, Coll. concil. V, 686) ist augenscheinlich dem ächten Schreiben des Papstes an Salustius von Sevilla von einem ungeschickten Falsator nachgebildet worden (Thiel 123). Ebenso unhistorisch ist sicher auch die Angabe des Liber Pontificalis (Vignol. I, 187), der Frankenkönig Chlodwig habe unter Hormisdas dem hl. Petrus eine Krone mit kostbaren Edelsteinen übersandt; glaubhafter klingt dagegen die andere Nachricht, der Langobardenkönig Theodorich habe dem hl. Petrus zwei silberne Leuchter von je 70 Pfund Gewicht dargebracht. Uebrigens scheint genannter König, trotz der hiedurch bekundeten freundschaftlichen Gesinnung, doch den Verkehr des Papstes mit Byzanz argwöhnisch überwacht zu haben; für die betreffenden Gesandtschaften nach dem Orient mußte immer die königliche Erlaubniß eingeholt werden (Vignol. I, 184 u. 187). Wie anderen Päpsten, werden auch Hormisdas eine Reihe von Verordnungen zugeschrieben, welche den Stempel der Unächtheit auf der Stirne tragen: so die Decrete betreffs der clerici incontinentes, der clandestinen Ehen, des elterlichen Rechtes bei den Ehen der Kinder, u. a. (Migne LXIII, 525 sq.; Thiel l. c. 1005). Nach einem so segensreichen, in erster Linie der Herstellung und Erhaltung der Eintracht gewidmeten Pontificat starb Hormisdas am 6. August 523. (Vgl. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scripta sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II., Brunsbergae 1868; Jaffé, Regesta Pontiff. Rom., ed. 2, 1885, I, 101; Migne, PP. lat. LXIII, 363 sqq.; Liber pontific., ed. Vignolius, Rom. 1724, I, 181; Boll. Aug. II, 155; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 569—751.) [Knöpfler.]

Horräer, Horiten (חֹרִים), im A. T. ein Zweig der ursemitischen Bevölkerung von Palästina, welcher sich noch vor Ankunft der Canaaniter auf dem Gebirge Seir niedergelassen hatte (Gen. 14, 6). Mit den Edomitern, welche in das nämliche Gebirgsland einwanderten, wohnten sie anfangs zusammen (Gen. 36, 20 ff.; 1 Par. 1, 38 ff.), wurden aber allmälig von denselben aufgerieben (Deut. 2, 12. 22). (Vgl. d. Art. Höhlen.) [Kaulen.]

Horstius, s. Merlo-Horstius.

Hoseas, s. Osee.

Hosiannah (Hosanna, Osanna) ist eine liturgische Formel, welche aus Ps. 118 (Vulg. 117), 25 stammt (אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא) und die Bedeutung von: Rette ihn doch, hilf ihm doch u. dgl. hat, wie denn auch die Septuaginta diese

Stelle mit ὦ κύριε σῶσον δή übersetzt. Die Lateiner schreiben gerne nach dem gräcisirten ὡσαννά (Matth. 21, 9. Joh. 12, 13) Osanna (seltener Osianna), obschon der hl. Hieronymus (Ep. 145 ad Damas.) nachgewiesen hat, daß nach dem Hebräischen die Schreibweise Hosianna (Hoschiahna) die richtige ist. Im N. T. wird dieser Ruf zuerst aus dem Munde der Volksschaaren bei dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem vernommen. Nicht ohne Zusammenhang dürfte die Wahl dieses Zurufes mit den nahen jüdischen Ostern stehen, an welchen gerade der Ps. 118 als Bestandtheil des großen Hallel gesungen wurde. Seinem Ursprunge nach ein Bittgebet, scheint der Ruf Hosiannah schon beim Einzuge Jesu in Jerusalem mehr die Bedeutung einer Doxologie angenommen zu haben. Diese letztere Bedeutung wurde auch bald in der christlichen Kirche die vorherrschende; so schon bei Gelegenheit des Martyriums des Apostels Jacobus (Euseb., H. E. 2, 23), dann in der Doctrina duodecim Apostolorum (10) und in den apostolischen Constitutionen (8, 13), wo die Formel in die Liturgie eingeführt ist, ebenso in den meisten anderen Liturgien des Orients und Occidents. Goar gibt in seinem Euchologium Graecorum dem Hosiannah geradezu den Namen eines Hymnus triumphalis. Von den Commentatoren halten Origenes und Hieronymus noch an der ursprünglichen Bedeutung σῶσον δή, salvum fac; obsecro, salutem praesta fest, während schon bei Theophylact (Comm. in Marc. 11, 9) die zweite Interpretation durch ὕμνος neben der ersten Aufnahme sich findet. Augusti meint (Denkw. V, 218), die Feier des christlichen Palmfestes (festum Hosiannae) habe am meisten dazu beigetragen, daß das Wort als eine ovatio und laeta acclamatio gebraucht wurde. Wenn der hl. Augustinus (Tract. 50 in Joan. in fine) Hosiannah lediglich als Empfindungswort bezeichnet, das eine reine Gemüthsbewegung ausdrücke, so gilt dieß von den afrikanischen Christen, bei denen die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr verstanden wurde. In der Liturgie wurde das Hosiannah bei den Doxologien verwendet, so namentlich am Schlusse der Präfation in der Messe. In einigen alten Sequenzen und in manchen Formularen des gallicanischen Benedictionale findet sich das Zeitwort hosannare oder oisisannare der Bedeutung nach synonym mit laudare. Das Hosiannah wurde nach dem hl. Hieronymus bisweilen von den Gläubigen den Bischöfen zugerufen. Dieß billigt er aber nicht, indem er (Comm. in Matth. 21) schreibt: Videant ergo episcopi et quantumlibet sancti homines, cum quanto periculo dici ista sibi patiantur, si Domino, cui vere hoc dicebatur (quia necdum erat solida credentium fides) pro crimine impingitur. Hierher gehört ein Citat bei Valesius (Not. in Euseb. 2, 23) aus dem Itinerarium eines Mönches Antonius mit der Begrüßungsformel: Benedicti vos a Domino benedictusque adventus vester, Osanna in excelsis. Schließlich ist auf den Parallelismus der Feierlichkeiten am Palmsonntage und beim jüdischen Laubhüttenfeste aufmerksam zu machen; bei beiden ist neben dem Gebrauche der Palmen auch das Hosiannah aus Ps. 118 in hervorragender Weise vertreten. [Krüll in Kraus' R.-E.]

Hosius, Bischof von Corduba in Spanien, einer der angesehensten und einflußreichsten Männer seiner Zeit, neben und mit Athanasius Hauptkämpfer für die kirchliche Orthodoxie in den arianischen Stürmen des vierten christlichen Jahrhunderts. Wie bei anderen in ihrem spätern Leben zu Hohem berufenen Persönlichkeiten ist uns auch bei Hosius über Zeit und Ort seiner Geburt, sowie über seine erste Jugendzeit so gut wie nichts überliefert, und wir sind hierbei fast nur auf Wahrscheinlichkeitsberechnungen angewiesen. Wenn Athanasius (Hist. Arian. ad monachos c. 45), sein Zeit- und Leidensgenosse, berichtet, Hosius sei um 356 als hundertjähriger Greis von Constantius nach Sirmium verbannt worden, so dürfen wir wohl das Jahr 256 als wahrscheinliches Geburtsjahr des großen Bischofs ansehen. Ebenso wahrscheinlich dürfte er in seiner nachmaligen Bischofsstadt oder doch in deren Nähe das Licht der Welt erblickt haben. Da es aber in der alten Kirche feststehende Regel war, nur solche Männer zu Bischöfen zu wählen, die in der betreffenden Gemeinde bekannt waren und sich daselbst durch tadelloses Leben bewährt hatten, so darf man als sicher annehmen, daß Hosius seinen ersten Unterricht zu Corduba empfing, daß er daselbst in den Clerus aufgenommen wurde, und daß er sich auf allen Stufen durch Tugend und Wissenschaft auszeichnete, bis er 296 zum Bischof der Stadt erwählt wurde. Gerade jetzt bedurfte man bewährter Männer als Leiter der Kirche, denn schon zuckte das erste Wetterleuchten, welches den letzten furchtbaren Verfolgungssturm unter Diocletian ankündigte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade in Vorahnung der schweren Prüfung die Wahl auf den erprobten Hosius fiel. Er bewährte sich auch als heldenmüthigen Streiter Christi; wie er selbst an Kaiser Constantius schreibt, wurde er unter Maximian Confessor, und wohl nur die baldige Abdankung der Augusti (1. Mai 305) bewahrte ihn vor einem martervollen Tode für seinen Glauben. Wie überall, so waren auch in der spanischen Kirche die Verheerungen der letzten großen Christenverfolgung erschrecklich; groß war zwar die Zahl der Martyrer, fast noch größer aber die der lapsi. Sobald sich der Sturm wieder etwas gelegt, galt es daher, die schweren Wunden baldmöglichst zu heilen; es sollte dieß auf der Synode von Elvira (306) geschehen, welche durch ihre rigorosen Bestimmungen bekannt geworden ist. Daß Hosius dieselbe veranlaßt, eingeleitet und ihr präsidirt habe, läßt sich bestimmt nicht erweisen, ja sein Name steht in den Unterschriften erst an zweiter Stelle; sicher aber war er einer der hervorragendsten und einflußreichsten Männer auf der Synode. Gerade das un-

bedingte Ansehen, welches er in der spanischen Kirche und darüber hinaus im ganzen Abendlande genoß, mag den Kaiser Constantin, nachdem er Herr des Abendlandes geworden, veranlaßt haben, den großen Bischof in seine Nähe zu ziehen. Die näheren Details dieses Vorganges sind uns unbekannt; nachweisbar finden wir ihn hier bereits im J. 313 (Niceph. Hist. eccl. 7, 42), und von da an scheint er mehr als ein Decennium hindurch bei allen kirchlichen Angelegenheiten der vorzüglichste Berather des Kaisers geblieben zu sein. Wie groß sein Einfluß bei Constantin gewesen, dürfte aus den Worten von Socrates zu entnehmen sein, wenn er (Hist. eccl. 1, 7) sagt: πάνυ τε αὐτὸν (sc. Ὅσιον) ἠγάπα καὶ διὰ τιμῆς ἦγεν ὁ βασιλεύς. Uebrigens erweisen dieß noch bestimmter die Thatsachen selbst. In der Donatistenfrage z. B. gewann Hosius den Kaiser für die kirchliche Wahrheit und wurde deßwegen auf's Gehässigste von Seiten der Schismatiker verunglimpft. Ebenso nahm er hervorragenden Antheil an der wichtigen und erregten Frage des Osterfeierstreites, wenn er auch der bedeutungsvollen Synode von Arles 314 nicht anwohnte. Als sich sodann von Aegypten her der arianische Sturm erhob, war es in erster Linie wiederum Hosius, dessen sich der Kaiser bediente, um die Ruhe wieder herzustellen. Im J. 324 sandte ihn Constantin mit einem Schreiben und mit dem Auftrage, die beiden streitenden Parteien wieder zu versöhnen, nach Alexandrien; das Schreiben, wohl von Eusebius von Nicomedien inspirirt (Euseb. Vit. Const. 2, 64 sqq.), bekundet freilich auf Seite des Kaisers eine völlige Unkenntniß über die tiefgehende Bedeutung der arianischen Irrlehre. Ueber die Thätigkeit des Bischofs in Alexandrien berichtet Socrates (Hist. eccl. 3, 8), Hosius habe der sabellianischen Irrlehre gegenüber die Streitfrage über Wesen und Person in der Trinität ausführlich erörtert, d. h. er habe den Arianern gegenüber, die der Kirche Sabellianismus vorwarfen, den großen Unterschied beider klarzulegen versucht, freilich ohne Erfolg. Arius und sein Anhang blieben verstockt; Hosius aber hatte jetzt das Grundgefährliche der Irrlehre völlig durchschaut, und sicher ist es in erster Linie dem eingehenden Berichte und großen Einflusse des scharfblickenden Bischofs zuzuschreiben, daß nun Constantin zur Schlichtung der Frage die erste große Kirchenversammlung nach Nicäa berief (325), wenn auch sämmtliche zeitgenössischen Schriftsteller in byzantinischer Devotion dem Kaiser allein das große Verdienst vindiciren (vgl. übrigens Sulp. Severus, Hist. sacra 2, 40). Es darf uns nicht wundern, Hosius als Vorsitzenden und Leiter der wichtigen Versammlung zu finden; wenigstens erscheint bei sämmtlichen Unterschriften sein Name als erster. Den Vorsitz muß er aber im Namen des Papstes Sylvester geführt haben, da er stets in Verbindung mit den römischen Priestern Vitus und Vincentius unterzeichnet, welche speciell als päpstliche Legaten erscheinen. Nur so ist erklärlich, wie in Anwesenheit der großen und angesehenen Patriarchen von Alexandrien und Antiochien ein spanischer Bischof den Vorsitz führen konnte. Eine positive Angabe, daß Hosius die Stelle des Papstes vertreten, findet sich freilich erst bei Gelasius von Cyzikus im 5. Jahrh. (Hist. conc. Nicaen. 2, 5). Inwieweit bei den Verhandlungen und Beschlüssen zu Nicäa Hosius' Einfluß und Geist zu erkennen ist, läßt sich bei dem völligen Mangel dießbezüglicher positiven Angaben selbstverständlich nicht mehr feststellen; sind aber die Angaben bei Socrates, Sozomenus und Gelasius betreffs des zu Nicäa projectirten Cölibatsgesetzes (s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 431) richtig, so kann es nur Hosius gewesen sein, der die zu Elvira sanctionirte strengere Praxis auf die ganze Kirche auszudehnen suchte.

Nachdem die Verhandlungen zu Nicäa beendigt, der Arianismus verworfen und der orthodoxe Glaube fixirt war, reiste Hosius in seine Diöcese zurück, in erster Linie wohl aus Hirtensorgfalt für seine Heerde. Für die arianische Partei war diese Abwesenheit des beim Kaiser bisher so einflußreichen Bischofs von höchster Bedeutung; jetzt wußte sich dieselbe bei Hofe sofort Zugang und Einfluß zu verschaffen, und von nun an erscheint er nicht mehr in der Nähe des Kaisers. So konnten, sei es, daß sich Hosius freiwillig oder gezwungen fern hielt, die Arianer bei Constantin immer mehr an Einfluß gewinnen. Nach dessen Tode kamen für den orthodoxen Glauben zunächst im Orient noch schlimmere Tage unter seinem arianisch gesinnten Sohne und Nachfolger Constantius. Im Abendlande fand die Orthodoxie an dem Mitkaiser Constans zunächst noch Schutz und Hilfe, und so blieb Hosius, der eigentliche Athanasius des Abendlandes, vorerst vor Verfolgung und Gewaltthat noch geschützt, ja er vermochte sogar für den schwer verfolgten Athanasius und das Nicänum kräftig einzutreten. Auf seine Veranlassung wurde 344 die große Synode nach Sardica berufen (s. d. Art.). Wie zu Nicäa, führte Hosius auch hier im Namen des Papstes wieder den Vorsitz und war so sehr die Seele der ganzen gegen den gewaltigen Ansturm des Arianismus kämpfenden orthodoxen Versammlung, daß Sozomenus (Hist. eccl. 3, 12) dieselbe kurzweg mit οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον bezeichnet und Athanasius (Hist. Arian. c. 15) sagt: „Die Bischöfe von Sardica haben Hosius zum Vater gehabt."

Durch dieses muthige Einstehen für den orthodoxen Glauben hatte Hosius nicht minder als Athanasius selbst den ganzen Haß der Arianer auf sich geladen, und bald genug sollte er denselben auch zu fühlen bekommen. Durch den Tod des Kaisers Constans (350) war der Kirche des Abendlandes ihr Schirmherr entrissen worden, und nach Magnentius' Fall (10. August 353) suchte Constantius, nun Alleinherrscher, dem Arianismus auch im Abendlande zum Siege zu verhelfen. Zu diesem Zwecke mußten in

erster Linie Papst Liberius und der mächtige Hosius gewonnen oder vernichtet werden. Kein Mittel, das hierzu führen könnte, schien zu verwerflich zu sein, ja selbst vor Gewalt an einem 100jährigen Priester schreckte man nicht zurück. Der ehrwürdige Streiter für Christus und seinen Glauben sollte von Athanasius, für den er so mannhaft gestritten, getrennt und zur Gemeinschaft mit den Arianern vermocht werden; denn so lange Hosius, diese Säule der Orthodoxie, noch stand, schien der Sieg nicht vollendet. Einem ersten dießbezüglichen Ansturm von Seite des Kaisers trat der Priestergreis so ehrfurchtgebietend entgegen, daß jener ihn unbehelligt wieder entließ. Auf ein zweites derartiges Ansinnen des Kaisers antwortete er in einem freimüthigen, wahrhaft apostolischen Schreiben (zugleich dem einzigen noch erhaltenen schriftlichen Denkmal von Hosius, bei Athanasius, Hist. Arian. c. 42 sqq. aufbewahrt) abermals mit non possumus. Jetzt aber wurde er, der ehemalige intime Freund und treue Berather Constantins, von dessen Sohn, obwohl bereits 100 Jahre alt, nach Sirmium verbannt und hier in unwürdigster Weise sogar körperlich mißhandelt, bis er sich schließlich, nach einjährigem Exil und körperlich gebrochen, 357 zu einem Acte verstand, der als Abfall zum Arianismus gedeutet werden konnte. Ueber diesen Fall des großen Hosius ist Vieles geschrieben und verschiedentlich geurtheilt worden. Meistens aber ist das Urtheil ungerecht auf Grund der herben Anklagen bei Hilarius von Poitiers. Letzterer nennt die zweite, ganz arianisch lautende firmische Formel von 357 ein exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae (De synod. c. 11), und auf Grund dieser Aussage wird vielfach kurzweg behauptet: Hosius habe die zweite firmische Formel verfaßt. Es ist fast unglaublich, wie oberflächlich oft zu Werke gegangen wird bei Erforschung historischer Fragen, selbst wenn es sich um die schwerwiegendsten Urtheile handelt. Wer die zweite, den starren Arianismus lehrende firmische Formel gelesen und das Leben und Wirken des Bischofs Hosius kennt, wird sich sofort sagen: ein solcher Mann kann unmöglich eine derartige Glaubensformel verfaßt haben, und nur die zwingendsten Gründe könnten diese Anklage glaubhaft machen. Liegen nun solche vor? Hilarius, wenn auch Zeitgenosse, schreibt hier nicht als Augen- und Ohrenzeuge, sondern referirt die eben herrschende Volksmeinung; daß diese aber nicht immer richtig ist, bedarf nicht erst eines Beweises. Was ist selbstverständlicher, als daß die leiseste Connivenz von Seiten eines Hosius gegenüber den Arianern von diesen, zumal da ersterer bald starb, in unehrlichster Weise ausgebeutet und vergrößert, und daß hierdurch das christliche Bewußtsein in weiteren Kreisen peinlich berührt wurde! Sollte das fama crescit eundo nicht auch hier seine Geltung haben, so daß die geringste Nachgiebigkeit, von Hosius zu Sirmium geübt, bis sie zu Hilarius' Ohren kam, zu völligem Abfall vom Glauben werden konnte? Dann aber wird man nicht recht begreifen, warum hier lediglich das Zeugniß eines Hilarius gelten soll, der hier wie in seinem Briefe Ad Constantium imperatorem unbestritten sehr herb, um nicht zu sagen leidenschaftlich urtheilt, während die Angaben des der Sache doch viel näher stehenden Athanasius völlig außer Berechnung bleiben. Letzterer aber berichtet über Hosius, daß derselbe aus Furcht vor den Drohungen des Kaisers Constantius ihnen (sc. den Arianern) nicht zu widersprechen schien, und daß er, durch zahlreiche Mißhandlungen und Schläge erschöpft, ihnen auf einige Zeit nachgab (πρὸς καιρὸν εἶξεν αὐτοῖς, Athan. Apol. c. Arian. c. 89). Worin bestand nun aber diese Nachgiebigkeit von Hosius? Ganz gewiß nicht in Abfassung der zweiten firmischen Formel; genauere Angaben hierüber besitzen wir freilich nicht, und meistens wird angenommen, Hosius habe wenigstens obige Formel unterschrieben. Aber auch dieß folgt nicht aus den Worten bei Athanasius, ja es scheint durchaus unwahrscheinlich, da sich Hosius' Name auf keinem Exemplare findet. Wäre es glaubhaft, daß Kaiser Constantius und die Arianer den greisen Bischof auf die unwürdigste Weise mißhandelt, um ihn zur Unterschrift der Formel zu vermögen, und daß sie, nachdem sie dieselbe erlangt, davon keinerlei Gebrauch gemacht hätten? Man wird sich mit dem geringsten Zeichen der Nachgiebigkeit von Hosius' Seite begnügt haben, ähnlich wie sich auch die heidnischen Schergen vielfach mit dem Opfer eines einzigen Weihrauchkornes zufrieden gaben. Man muß darum mit Gams eher von einem „Fehler" als von einem „Fall" des Hosius sprechen, zumal da er das Gethane sofort wieder gut machte. Nach Athanasius' Zeugnisse widerrief er nämlich beim Herannahen des Todes feierlich seine Nachgiebigkeit als durch Gewalt erpreßt, und sprach auf's Neue das Anathem über den Arianismus. Ueber das Ende des großen Dulders fehlen uns positive Angaben; es ist jedoch wahrscheinlich, daß ein mehr als 100jähriger Greis unmenschliche Mißhandlungen nicht lange überdauert habe. Die Angabe, er sei bereits am 27. August 357 zu Sirmium gestorben und nicht mehr lebend, sondern als Leiche in die Heimat zurückgekehrt, erscheint daher durchaus glaubhaft (das Nähere s. bei Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 1, 269 ff. u. III, 2, 487). Die weitere Annahme aber, Hosius habe in Spanien die Metropolitanverfassung eingeführt, erscheint doch mehr als geistreiche Combination denn als historische, auf solider Basis ruhende Thatsache (s. Gams a. a. O. II, 1, 166 ff.). Außer obigem Brief an Constantius erwähnt Isidor von Sevilla (De viris illustr. c. 5) noch eines andern Schreibens von Hosius an seine Schwester über das Lob der Jungfräulichkeit von schöner, herrlicher Darstellung; weiter soll er noch ein vortreffliches Werk verfaßt haben zur Erklärung der priester-

lichen Gewänder im Alten Testamente. Allein von diesen Denkmalen ist uns nichts mehr erhalten. (Vgl. die bereits genannten Werke von Athanasius, Hilarius, Socrates und Sozomenus; dann Phoebadius Aginn., Liber contra Arianos, bei Migne, PP. lat. XX; Hefele, Conc.-Gesch. I, 281 ff. 544. 661 u. 677; Reinkens, Hilarius von Poitiers, 1864; besonders aber Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 1, 137—309 u. III, 2, 484 ff.) [Knöpfler.]

Hosius, Stanislaus, Cardinal und Fürstbischof von Ermland, wurde am 5. Mai 1504 zu Krakau geboren. Er verlebte seine erste Jugend in Wilna, wo sein Vater Ulrich Hosius aus Pforzheim in Schwaben das Amt eines königlichen Procurators und Münzmeisters bekleidete. Mit 15 Jahren bezog Stanislaus, tüchtig vorgebildet und der deutschen, polnischen und lateinischen Sprache vollständig mächtig, die Universität Krakau, wurde hier 1520 Baccalareus und trat alsbald mit einigen lateinischen Jugendgedichten an die Oeffentlichkeit (zuerst gesammelt in Hosii Epistolae, Cracoviae 1879, I, praef. 137). Die interessantesten darunter sind diejenigen, durch welche er in dem Streite zwischen Erasmus und Luther für den erstern Partei nimmt und dessen in Krakau (1526) neu aufgelegten Hyperaspistes seinen Landsleuten empfiehlt. Von seinem gründlichen Studium der griechischen Sprache und Literatur zeugt seine Edition der Homilie des hl. Chrysostomus über den Mönch im Vergleich mit dem Könige im Original und lateinischer Uebersetzung (Cracoviae ap. Scharfenberg, 1528, und l. c. I, 143). Mit dieser Arbeit eröffnete er als der erste Pole die Reihe griechischer Drucke in seinem Vaterlande. Inzwischen hatte ihn Bischof Petrus Tomicki von Krakau als Erzieher seiner Neffen und zugleich als Privatsecretär in sein Haus aufgenommen. Als dann der Bischof ihn veranlaßte, zum Abschlusse seiner Bildung die italienischen Weltuniversitäten zu beziehen, betrieb Hosius daselbst mit größtem Eifer die humanistischen, theologischen und juristischen Studien, in Padua besonders unter Lazarus Bonamicus, in Bologna unter Romulus Amasäus und Hugo Buoncompagni, dem spätern Papste Gregor XIII.; in Gegenwart des letztern wurde er am 8. Juni 1534 zum Doctor beider Rechte promovirt. Nach seiner Heimkehr trat er sofort unter Tomicki in die Reichskanzlei ein, verfaßte, als dieser bald darauf (1535) starb, eine ausführliche Biographie des trefflichen Kirchenfürsten (abgedruckt l. c. I, 148), wurde unter seinen Nachfolgern zum königlichen Secretär, Obersecretär und Kanzleiregenten befördert, und erhielt zugleich für die ausgezeichneten Dienste, welche er in diesen einflußreichen Stellungen dem Staate leistete, nach damaligem Brauche zahlreiche kirchliche Pfründen als Belohnung. Zu den Propsteien von Wielun und Vislica erhielt er 1538 ein ermländisches und 1540 ein Krakauer Canonicat, dazu noch die Pfarreien Golombie und Radlow und im Februar 1549, trotz seines Widerstrebens, durch königliche Nomination das Bisthum Culm zugleich mit dem Auftrage, als polnischer Botschafter an die Höfe König Ferdinands zu Prag und Kaiser Karls V. nach Brüssel und Gent zu reisen. Ein volles Jahr widmete er dieser schwierigen Legation, bis sie durch den Abschluß eines Schutz- und Trutzbündnisses zwischen Polen und den genannten Monarchen glücklich erledigt wurde. Erst jetzt, im März 1550, empfing er die bischöfliche Consecration in seiner Vaterstadt, wo er in früher Jugend zum Cleriker und vor sieben Jahren zum Priester geweiht worden war, und begab sich nunmehr, nach feierlicher Abstattung seines Gesandtschaftsberichtes, sofort zu der ihm anvertrauten Heerde, um hier das in seinem Herzen lebende Ideal eines guten Hirten zu verwirklichen. Seine ersten Pastoralschreiben, sowie die Religionsgespräche mit den Neuerern in Thorn geben noch jetzt beredte Kunde davon (l. c. II, 3 sq.). Bald jedoch wurde ihm, wiederum durch den Willen des Königs und trotz des Mangels des dazu erforderlichen Indigenats, der ermländische Sprengel anvertraut, auf den ihn Papst Julius III. am 27. April 1551 transferirte, nachdem er ihn kurz zuvor auch zum Inquisitor haereticae pravitatis für die der Kirche fast gänzlich entrissene Nachbardiöcese Pomesanien ernannt hatte. In Ermland, dem Hosius fortan bis an sein Lebensende, 28 Jahre lang, als Landesfürst und Bischof angehörte, genoß er auf dem schönen Schlosse zu Heilsberg seit langer Zeit wieder eine Art von Muße und benutzte diese, wie zur treusten Erfüllung seiner Amtspflichten in kirchlicher und politischer Beziehung, so auch zur Abfassung einer Reihe größerer Werke, welche ihm einen Ehrenplatz unter den theologischen Classikern erworben haben. Sie sind, gleich den Schriften der Kirchenväter, ohne Ausnahme zunächst durch äußere Veranlassung entstanden, hervorgerufen durch die Noth der polnischen Kirche, die nach dem Tode des ehrwürdigen Sigismund, unter seinem schwachen, schwankenden Sohne, durch die Presse wie auf den Reichstagen in einer bis dahin unerhörten Weise angegriffen wurde. In diesem Kampfe wurde Hosius durch Geist, Gelehrsamkeit, Gewandtheit, Eifer und Erfahrung der Führer des polnischen Episcopates. Obwohl er auf den Versammlungen desselben zu erscheinen als preußischer Bischof nicht verpflichtet war, nahm er doch auf besondere Einladung des Reichsprimas und in seiner Eigenschaft als designirter Vertreter Polens auf dem Concil von Trient schon im Juni 1551 an der Provinzialsynode von Petrikau theil und arbeitete hier auf den Wunsch der Synodalen in vier Tagen eine Professio fidei catholicae gegenüber den im Lande sich ausbreitenden Irrlehren aus. Dieselbe befriedigte dergestalt, daß alle Anwesenden sie beschworen und ihre Veröffentlichung beschlossen. Der Verfasser wünschte jedoch seiner Arbeit einen höhern Grad von Vollkommenheit zu geben, weßhalb er vorerst bloß einen Theil 1553 (in Krakau) publicirte, während der Schluß,

welcher das ganze Werk auf den Umfang eines mäßigen Foliobandes brachte, erst 1557 (in Mainz) erschien. Hosius bietet in dieser Confessio fidei catholicae christianae eine Darstellung des gesammten katholischen Lehrbegriffs, indem er der Reihe nach Glaube, Hoffnung, Liebe und Gerechtigkeit des Christen behandelt, dabei an passender Stelle eine treffliche Erklärung der vier katechetischen Hauptstücke, des Symbolums, der Sacramente, des Paternosters und des Decalogs, einfügt und mit staunenswerther Belesenheit den ganzen Apparat der gegnerischen Einwürfe, mit möglichster Vermeidung directer Polemik, berücksichtigt und siegreich überwindet durch den Nachweis, daß Christenthum und Katholicismus sich vollständig decken, und daß die von den Protestanten so ängstlich gesuchte Christlichkeit in der Lehre und im Cultus der römisch-katholischen Kirche vollständig vorhanden sei. Die hohe Bedeutsamkeit der Hosianischen Confessio springt sofort in die Augen, wenn man sie einerseits mit den unter ähnlichen Titeln erschienenen Bekenntnißschriften der verschiedenen, neu entstandenen Nationalkirchen, der Confessio Augustana, Helvetica, Wirtembergica etc., und andererseits mit den erst später entstandenen Darstellungen der katholischen Lehre von Canisius und den Verfassern des Catechismus Romanus vergleicht, welche offenbar auf den Schultern des Bischofs von Ermland stehen. Das Gefühl, daß in diesem auf dem Grunde der Schrift erbauten, mit den auserlesensten Stellen der Väter durchwobenen, durch reine Latinität, Gründlichkeit des Inhaltes, Würde und Wärme der Darstellung ausgezeichneten Werke eine die gegnerischen Schriften überbietende Leistung vorliege, brach sich auch bald in katholischen wie in protestantischen Kreisen Bahn, und die Beinamen: „Säule der Kirche, zweiter Augustinus, Tod Luthers, Hammer der Ketzer, Abgott der Papisten" u. s. w., mit welchen man beiderseits den Bischof von Ermland auszeichnete, haben vorzüglich in der einschneidenden Wirkung seiner Confessio ihren Grund. Auch literarisch hatte das Buch einen bei katholischen Schriften damals fast unerhörten Erfolg, indem noch bei Lebzeiten des Verfassers das Original in ca. 30 Auflagen bei den berühmtesten Buchdruckern fast aller europäischen Länder erschien, während außerdem noch zahlreiche Uebersetzungen davon in's Deutsche, Polnische, Französische, Italienische, Englische, Schottische, Flandrische, Mährische und sogar in's Arabische und Armenische veranstaltet wurden. (Vgl. die ausführliche Bibliographie der noch vorhandenen Ausgaben und Uebersetzungen l. c. II, 1008 sq. und die Berichte von Rescius l. c. I, p. XXIII. IC.)

Während die Confessio den Inhalt der katholischen Lehre darstellt, erörtert eine zweite, fast gleichzeitig entstandene Hosianische Schrift in fünf Büchern die Erkenntnißquellen der christlichen Heilswahrheit: Schrift, Tradition und kirchliche Lehrauctorität. Es ist dieß die schon im J. 1557 vollendete Widerlegung des schwäbischen Reformators Joh. Brenz, dessen Confessio Wirtembergica (in der zweiten Auflage von dem bekannten Paul Vergeri dem polnischen Könige gewidmet) in Polen viel gelesen wurde. Das Werk erschien zuerst 1558 bei Cholinus in Köln mit einer schönen Vorrede vom sel. Canisius, der ihm folgenden Titel gegeben hatte: Verae, christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio una cum illustri confutatione prolegomenorum, quae primum Jo. Brentius adversus Petrum a Soto Theologum scripsit, deinde vero Petrus Paulus Vergerius apud Polonos temere defendenda suscepit. Auctore ... Stanislao Hosio etc. Die zahlreichen folgenden (etwa 11) Auflagen und Uebersetzungen führen meist den kürzern Titel: Confutatio prolegomenon Brentii (l. c. II, 824 u. 1039, wo die Bibliographie gegeben ist). Noch zwei andere Werke ließ Hosius im J. 1558, und zwar zuerst in Dilingen erscheinen, nämlich den „Dialog über den Laienkelch, die Priesterehe und die Liturgie in der Landessprache", welcher sofort in zwei weiteren Auflagen und in deutscher Uebersetzung gedruckt, und die Schrift De expresso verbo Dei, welche alsbald in Löwen, Antwerpen, Rom u. s. w. nachgedruckt und in's Deutsche und Polnische übersetzt wurde. Auch die späteren Hosianischen Schriften (De oppresso verbo Dei, verf. 1559; Judicium et censura de judicio et censura Heidelbergensium Tigurinorumque ministrorum de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso, verf. 1564; De loco et authoritate Romani Pontificis, verf. 1566; Palinodiae Quadrantini, verf. 1567, u. a., sämmtlich zuerst bei Cholinus in Köln erschienen) fanden große Verbreitung, da sie brennende Tagesfragen, die gelegentlich schon in den ersten Werken zur Sprache gekommen waren, mit größerer Ausführlichkeit, in immer neuer, stets anziehender und geistvoller Wendung und Form behandeln. „Es schien", so urtheilten seine Zeitgenossen von ihm, „aus seiner Feder die Gnade zu fließen, und in seinem ganzen Thun und Lassen erschien Hosius wahrhaft, wie schon sein Name andeutete, als ein Heiliger." Auf den Vorwurf einer gewissen Schärfe und Uebereifrigkeit aber, der ihm wohl gemacht wurde, pflegte er zu erwiedern: „wer in religiösen Dingen kalt reden und schreiben könne, dem sei der Glaube keine Herzenssache, und den Abfall eines so großen Theiles der Christenheit von der Kirche habe gerade die allzu große Bedächtigkeit und Kälte verschuldet". Im Uebrigen sah er selbst seine schriftstellerische Thätigkeit, die in dem ersten Septennium seines ermländischen Episcopates ihren Höhepunkt erreichte, nur als Nothbehelf für das persönliche lebendige Wirken und Schaffen an, und so kam es ihm, wenn auch unerwartet, so doch nicht unerwünscht, als er, von Paul IV. gerufen, im Mai 1558 sich nach Rom begeben mußte, um dort mit seinem Rathe und seiner Erfahrung dem heiligen Vater zur Seite

zu stehen. In welchem Maße er den auf ihn gesetzten Erwartungen gerecht geworden, beweist der Ausspruch des Papstes: „Seitdem ich Hosius kennen gelernt, habe ich die übrigen bewunderungswürdigen Männer unserer Zeit zu bewundern aufgehört." Nicht minder schätzte ihn der folgende Papst Pius IV., der ihn im März 1560 als apostolischen Legaten nach Wien sandte, um mit Kaiser Ferdinand I. und König Maximilian von Böhmen über die Wiedereröffnung des Concils von Trient zu verhandeln und zugleich den letztern im katholischen Glauben zu befestigen. Als Lohn für die möglichst glückliche Lösung dieser Aufgaben (vgl. die Relation darüber in Bzovii Annal. eccles. ad a. 1560, XX, 409 ad 452) erhielt Hosius am 26. Februar 1561 den Cardinalshut, welchen er früher wiederholt ausgeschlagen hatte und jetzt nur auf ausdrücklichen Befehl des Papstes und des Kaisers annahm. Am 10. März 1561 erfolgte seine Ernennung zum apostolischen Legaten für das Concil, zu dessen Wiederbeschickung er nicht bloß den Kaiser und die katholischen Fürsten von Deutschland, sondern auch die Könige von Polen und Spanien als Unterhändler bestimmt hatte. Auf dem Concil — von schwerer Krankheit durch das Gebet des sel. Canisius glücklich genesen — vertheidigte er mit felsenfester Standhaftigkeit die Sache der Kirche und wollte bei den unter seinem Vorsitz geführten Verhandlungen hauptsächlich solche Bestimmungen getroffen wissen, welche einen praktischen Nutzen versprächen. Er konnte deßhalb der Frage, ob die Residenz der Bischöfe göttlichen oder menschlichen Rechtes sei, kein Interesse abgewinnen und trat u. A. für die Verweigerung des Laienkelches und gegen die Einführung der clandestinitas als trennendes Ehehinderniß mit Entschiedenheit auf (vgl. Pallavicini, Hist. conc. Trid. l. 22, c. 9, n. 6; l. 23, c. 7, n. 17; l. 24, c. 13, n. 1). Alles in Allem genommen, war seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Beredsamkeit, Geschäftsgewandtheit, Gastfreundlichkeit und persönliche Liebenswürdigkeit auf dem Concil derart hervorgetreten, daß bei der nach Pius' IV. Tode abgehaltenen Papstwahl wiederholt nicht wenige Stimmen auf den ermländischen Cardinal fielen, und daß auf eine Aeußerung der Verwunderung, wie man auf einen so weit entfernten Mann verfallen könne, Cardinal Simonetta, sein Mitlegat in Trient, erwiederte: „Ich habe Hosius zum Papste gewählt, und ich werde ihn wieder wählen, solange wir hier sind."

Indeß war Hosius, vom heiligen Vater mit Dank und Anerkennung überhäuft, sofort nach dem Schluß des Concils in seine Diöcese zurückgekehrt. Hier waren während seiner langen Abwesenheit die Bestrebungen der Neuerer nicht ohne Erfolg geblieben, namentlich in den beiden Hansestädten Braunsberg und Elbing. Was in Elbing bei der Hartnäckigkeit der städtischen Behörden und der Schwäche des polnischen Regimentes trotz der größten Anstrengungen apostolischer Hirtentreue nicht gelang, das war in Braunsberg, wo der Cardinal als Landes- und Kirchenfürst zugleich auftreten konnte, durch die tagelangen persönlichen Unterhandlungen mit den angehenden Calixtinern in kurzer Frist in Ordnung gebracht (Hosii Opp., ed. 1584, II, 92 ad 100: De actis cum Brunsbergensibus; l. c. 70—82. 100—140: De actis cum Elbingensibus). Im August 1565 hielt er nach vorausgegangener Generalvisitation eine Diöcesansynode in Heilsberg ab, auf welcher die tridentinischen Decrete verkündet und andere heilsame Beschlüsse gefaßt wurden. Im nämlichen Jahre übergab er den Vätern der Gesellschaft Jesu die Leitung der durch seine Opferwilligkeit zu Braunsberg neu begründeten Erziehungsanstalten, welche daselbst als das katholische Gymnasium, als das Lyceum Hosianum und als das Priesterseminar noch fortleben. Auch materiell suchte er Ermland in jeder Weise zu heben. Er sorgte für strenge und schnelle Rechtsprechung ohne Ansehen der Person, für Hebung von Ackerbau, Handwerk und Handel, für Abstellung unnöthiger Lasten und Abgaben. Mit Freuden ertheilte er dem zahlreich zuströmenden Volke die heilige Firmung, den jungen Leviten die heiligen Weihen. Wegen der großen Verdienste um die Kirche seines Vaterlandes, in welchem er gemeinsam mit dem edlen Commendone die Annahme der tridentinischen Concilsbeschlüsse auf dem Reichsconvent zu Parczow (7. August 1564) durchgesetzt und durch Schrift und Wort viele Dissidenten zur katholischen Wahrheit zurückgeführt hatte, ernannte ihn Pius V. im J. 1567 zum päpstlichen Laterallegaten im polnischen Reiche, Sigismund August aber zwei Jahre später zu seinem ständigen Nuntius in Rom. Unter Zustimmung des Königs wie des Papstes erwählte er seinen langjährigen Freund, den gelehrten und energischen Martin Cromer (s. d. Art.), zu seinem Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge und reiste nun, als er seinen Sprengel in zuverlässigen Händen wußte, am 20. August 1569 ab, um nicht mehr dahin zurückzukehren. In Rom vertrat er zunächst die Interessen seines Landesherrn, sorgte aber auch als Cardinal und Vertrauter des Papstes mit rastloser Energie für das Wohl der Kirche Gottes in allen Ländern und Himmelsstrichen, namentlich in Deutschland, England und Schweden. Beim Herannahen des Jubeljahrs von Gregor XIII. im Jahre 1573 zum Großpönitentiar ernannt, lebte er auch in Rom, für sich selbst fast bedürfnißlos, den Studien, den Geschäften und dem Gebete, hochangesehen bei den Großen wie beim Volke, als ob einer der alten Kirchenväter in ihm wieder erstanden wäre. Seine Mildthätigkeit gegen Hilfesuchende war so groß, daß er bei eigenem Geldmangel mitunter Tischzeug und sonstiges Hausgeräth verkaufen ließ. Das von ihm erbaute Hospital mit der daranstoßenden Kirche des hl. Stanislaus steht noch heute in Rom als bleibendes Denkmal seiner Freigebigkeit da. Einem solchen Leben entsprach ein schönes Ende. Versehen mit allen Tröstungen

der heiligen Kirche, die er so standhaft vertheidigt, geläutert durch die heftigen Schmerzen eines längern Siechthums, in freudiger Ergebung in Gottes heiligen Willen, entschlief er sanft zu Capranica unweit Rom am 5. August 1579, nachmittags 3 Uhr. Dem hl. Augustinus, seinem Patron und Lehrer, dessen Schriften er mehr als sechsmal durchstudirt hatte, war er auch darin ähnlich, daß er wie dieser im 76. Jahre aus dem Leben schied, in Wahrheit des Lobes würdig, das ihm sein vieljähriger Freund, der sel. Canisius, spendete, wenn er ihn geradezu „den glänzendsten Schriftsteller, den vorzüglichsten Theologen und den besten Bischof seiner Zeit" nannte (l. c. I, 422). Am 9. August wurde seine Leiche in seiner Titularkirche S. Maria in Trastevere feierlich beigesetzt. Volk und Clerus verehrten den Todten allgemein wie einen Heiligen, und auch Gregor XIII., der schon in Bologna sein reines, nur auf Gott gerichtetes Streben bewundert und ihn deshalb zum Großpönitentiar auserwählt hatte, sprach unter Thränen über den herben Verlust: Havemo perto una gran colonna della chiesa di Dio, ornamento del collegio nostro e splendor di questa corte: gia pregarà Dio per noi quel santo Cardinale.

Die Werke des Cardinals Hosius sind, abgesehen von den vielen Einzelauflagen, in sechs verschiedenen Gesammtausgaben in Folio erschienen, und zwar in Paris 1562, in Lyon 1564, in Antwerpen 1566 und 1571, in Venedig 1573, in Köln bei Cholinus 1584. Diese letzte, welche von Rescius besorgt und mit einer Widmung von Canisius an den Bischof von Würzburg versehen wurde, ist bei weitem die vollständigste, da sie außer den vom Verfasser selbst edirten Werken noch manches Ungedruckte bringt. Es fehlen nur die in Köln 1567 gedruckten Elbinger Fastenpredigten aus dem Jahre 1553, welche wieder abgedruckt sind bei Hipler, Die deutschen Predigten und Katechesen der erml. Bischöfe Hosius u. Cromer, Köln 1885. Ueber die bis dahin in verschiedenen Werken gedruckten ca. 1000 Hosianischen Briefe und die Fundorte von ca. 9000 ungedruckten vgl. die Einleitung zu dem auf Kosten der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Krakau herausgegebenen und auf etwa 6 Quartbände berechneten Werke: Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis Epp. Varm. et quae ad eum scriptae sunt epistolae, tum etiam ejus orationes et legationes. Editionem curaverunt F. Hipler et V. Zakrzewski, I et II (1525 ad 1558), Cracoviae 1879. 1888. Im ersten Bande dieses Werkes findet sich auch die bald nach dem Tode des Cardinals von seinem Secretär und langjährigen Hausgenossen Stanislaus Rescius verfaßte Biographie, welche zuerst in Rom 1587, dann in Oliva 1690 erschienen und von J. B. Fickler in's Deutsche übersetzt worden ist (Ingolst. 1591). Ueber die weiteren Biographien von Thomas Treter (Cracoviae 1686, Brunsbergae 1879) und besonders von Anton Eichhorn (Mainz 1854, 2 Bände) vgl. Hipler, Die Biographen des Stan. Hosius, Braunsberg 1879. [F. Hipler.]

Hospital (hospitale, hospitium, ξενόν, ξενοδοχεῖον, πτωχεῖον), der generelle Name für Anstalten, in welchen Hilfsbedürftige aller Art (Pilger, Arme, Kranke, Obdachlose, Waisen- und Findelkinder u. s. f.) Aufnahme und Pflege finden. Das Hospital war der vorchristlichen, sowohl jüdischen wie heidnischen Welt unbekannt (Ratzinger, Gesch. d. kirchl. Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg 1884, 139, Anm. 4); es erscheint erst als eine Frucht des von Jesus Christus der Menschheit verkündeten und durch sein Beispiel gezeigten Gebotes der Nächstenliebe. Allerdings mußte die christliche Charitas sich während der Zeit der Verfolgung hauptsächlich auf die Hausarmenpflege durch die Diaconen beschränken (Alberdingk Thijm, Gesch. d. Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien, Freiburg 1887, 7); seit Constantin d. Gr. aber, wenn auch vielleicht noch nicht gerade unter seiner Regierung, entstanden (wahrlich nicht als Blüten des Egoismus oder der Prunksucht, wie Ratzinger S. 140 nachweist) in den christlichen Ländern zahllose öffentliche Anstalten, in welchen die leiblichen wie die geistigen Werke der Barmherzigkeit geübt wurden. Da die Pflege der Hospitalität zu den besonderen Obliegenheiten des Bischofs gehört (1 Tim. 3, 2), so erhoben sich zuerst in den bischöflichen Städten Fremdenherbergen, während die einheimischen Armen in den Diaconien Unterstützung fanden. Dann nahm man aber in diesen Anstalten auch bald Kranke und Unglückliche aller Art in Pflege. Zu den Zeiten des Kaisers Justinian gab es im Oriente, zur Zeit Gregors d. Gr. im Occidente (vielleicht Spanien ausgenommen) kaum mehr eine Bischofsstadt ohne ein oder mehrere Xenodochien. Auch fromme Laien machten schon frühzeitig derartige Stiftungen (Beispiele s. bei Thomassin., Vetus et nova ecclesiae disciplina, P. 1, l. 2, c. 89; vgl. auch Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882, 317 ff.). Bis in's 12. Jahrhundert scheint in den Xenodochien für die verschiedenen Arten leiblichen Elends und Bedürftigkeit generell Sorge getragen worden zu sein. Seit jener Zeit aber trat eine Theilung ein, offenbar im Interesse einer wirksameren Ausübung der Charitas. Fortan gab es Krankenhäuser (und von diesen wieder geschieden die Anstalten für wirklich oder vermeintlich ansteckende Krankheiten: Leprosorien, Pesthäuser, Siechhäuser u. s. f.), Fremdenherbergen, namentlich für Pilger, Armenhäuser, Findelhäuser u. s. w. Sogar Blindeninstitute, Irrenanstalten, Hospitien für Stumme kommen schon vor (Ratzinger 144). Ueber die Aussätzigen gab das dritte Lateranensische Concil (c. 2, X 3, 48) folgende interessante Bestimmung: Constituimus, ut ubicumque tot simul leprosi sub communi vita fuerint congregati, quod ecclesiam cum coemeterio sibi construere et proprio gaudere valeant presbytero, sine contradictione aliqua permittantur habere. Caveant

tamen, ut injuriosi veteribus ecclesiis de jure parochiali nequaquam exsistant. Quod enim eis pro pietate conceditur ad aliorum injuriam nolumus redundare. Statuimus etiam, ut de hortis et nutrimentis animalium suorum decimas tribuere non cogantur. Vielfach führten diese Stätten der christlichen Charitas den Namen des heiligen Geistes, des dulcis hospes animae, unter dessen besondern Schutz sie gestellt waren (vgl. z. B. das berühmte im 8. Jahrhundert von dem angelsächsischen Könige Ina gestiftete und von Papst Innocenz III. 1204 dem Hospitaliter-Orden vom heiligen Geiste [s. d. Art. Canonici regulares n. 11] übergebene Hospital di San Spirito in Sassia zu Rom. „Aus medicinischen Gründen wurden die Heilig-Geist-Spitäler regelmäßig an den Ufern der Flüsse erbaut, so in Rom am Tiber, in Mainz am Rhein, in Ulm an der Donau, in München an einem Isararme, in Wetzlar an der Lahn. Das Nürnberger Heilig-Geist-Spital ist sogar geradezu über einem mit großen Bogen überwölbten Arme der Pegnitz gebaut... Die Heilig-Geist-Spitäler übten einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Arzneiwissenschaft aus. Alle Fortschritte in der Medicin stützten sich auf die Erfahrungen in den Spitälern" (Ratzinger 322). Alle diese Anstalten aber, mochten sie, was lange Zeit die Regel bildete, von Bischöfen oder Klöstern, oder mochten sie von Laien gestiftet worden sein, standen unter der Aufsicht, Leitung und Fürsorge der Bischöfe, bis die Gesetzgebung der Karolinger das Recht in Anspruch nahm, in denjenigen Hospitälern, welche von Karl Martell säcularisirt worden waren, selbständig Administratoren aufzustellen, welche nur vom Könige abhängig waren (Ratzinger 219). Später erlangten viele dieser Anstalten, um sich freier entfalten zu können, Exemtionsprivilegien, sei es, daß sie der Jurisdiction des Bischofs entzogen und dem päpstlichen Stuhle direct unterworfen wurden, sei es, daß sie, wenigstens von dem Pfarrverbande losgelöst, selbständige, durch den Anstaltsgeistlichen auszuübende Pfarrechte erlangten. Das erste bekannte Beispiel einer solchen Exemtion von der bischöflichen Gewalt ist das Privileg, welches Gregor d. Gr. dem Xenodochium von Autun ertheilte (Ratzinger 145, Note 5). Ueber die Pfarrechte der loca pia, zu welchen die Hospitäler gehören, s. eine Reihe von Rechtsfällen bei Lucidi, De visitatione liminum, ed. alt., Romae 1878, II, 536 sq. Jedenfalls bewahrten diese Anstalten einen durchaus kirchlichen Charakter, wie die Kirche es ja zu allen Zeiten als eine ihrer besonderen Aufgaben ansah, die Werke der Charitas zu üben. Die innige Beziehung der Kirche zu den Hilfsbedürftigen jeglicher Art trat auch darin zu Tage, daß während des Mittelalters die Gerichtsbarkeit über die viduae, pupilli, orphani et personae miserabiles (c. 26, X 5, 40) der Kirche zustand. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß, wie für alle kirchlichen Aufgaben klösterliche Genossenschaften sich bildeten, in welchen der betreffende Zweig der kirchlichen Wirksamkeit intensiver gepflegt werden konnte, auch die Krankenpflege durch religiöse Genossenschaften zu ihrer Blüte gebracht wurde. Schon von ihrem ersten Ursprung an hatten die Klöster für Hilfsbedürftige aller Art eifrig Sorge getragen (Ratzinger 149. 210. 237. 244. 259. 285). Indeß blieb hierbei die christliche Nächstenliebe nicht stehen. Es erblühten nämlich zahlreiche religiöse Manns- und Frauengenossenschaften, welche gerade die Krankenpflege zu ihrem Hauptzwecke erwählten. Im Oriente bildeten vermuthlich eine solche Genossenschaft die Parabolanen (s. d. Art.), welche die Kranken aufsuchten, sie in die Hospitäler trugen und die Verstorbenen begruben. Im Occident aber ging die Hospitalpflege in den Städten seit dem 9. Jahrhundert allgemein an klösterliche Vereinigungen über. Die erste Hospitalsverbrüderung entstand in Siena, wo der sel. Sorore (832—898) in dem von ihm gegründeten Hospitale Maria della Scala die pflegenden Brüder unter einer Regel vereinigte. Seine Einrichtung wurde in anderen Städten nachgeahmt. Gegen Schluß des 12. Jahrhunderts gab es fast ebenso viele Hospitalsverbrüderungen, als Hospitäler. Berühmt wurden die Hospitaliten vom hl. Antonius (s. d. Art. Antoniusorden). Vielfach bildeten sogar die Pfleglinge selbst eine Genossenschaft mit besonderer Regel (Thomassin. l. c. c. 91, n. 1. 2. 3), wenngleich das klösterliche Band manchmal, zum Nachtheil der Krankenpflege, ein loses war. Durchgängig nahmen diese halbgeistlichen Genossenschaften (z. B. die Sackträger, Brüder der Pönitenz zu Brüssel, Beguinen und Begharden, Alexianer oder Zellenbrüder, auch wohl Lollarden geheißen) die Regel des hl. Augustinus an, welche am leichtesten mit der Pflicht eines Krankenpflegers zu vereinigen war (Alberdingk Thijm 139). Einen besondern Aufschwung nahm die Krankenpflege durch die bei Gelegenheit der Kreuzzüge gegründeten Ritterorden (s. d. Artt. Deutscher Orden, Johanniter, Lazarusorden), welche nicht bloß an den heiligen Stätten, sondern in zahlreichen über den ganzen Occident verbreiteten Hospitälern ihre Thätigkeit entfalteten. Ihnen zur Seite traten die aus dem dritten Orden des hl. Franciscus hervorgehenden regulirten Franciscaner-Tertiarierinnen (s. d. Art. Elisabethinerinnen), ebenso die regulirten Chorfrauen vom hl. Augustin für Krankenpflege (s. d. Artt. Augustiner n. IV und Canonissae). Manche dieser älteren krankenpflegenden Genossenschaften geriethen in Verfall und gingen theils schon im Mittelalter unter (z. B. die Begharden, der Lazarusorden), theils wurden sie durch die Stürme der Reformation oder der französischen Revolution hinweggefegt. Einzelne derselben haben sich aber bis auf den heutigen Tag in Blüte erhalten (z. B. die Elisabethinerinnen) oder durch eine Reform eine neue segensreiche Wirksamkeit begonnen (z. B. die Alexianer). Gewiß mußte jener Verfall mehrerer Krankenpfleger-Congregationen die Entwicklung der Hospitäler

hemmen. Die berühmte Constitution des Papstes Clemens V. Quia contingit vom Jahre 1311 (c. 2, Clem. 3, 11) beweist aber, wie eifrig auch in jenen Zeiten eines gewissen Rückganges die Kirche ihre Pflicht und ihr Recht, für personae miserabiles Sorge zu tragen, wahrgenommen hat. Uebrigens war gegen Ausgang des Mittelalters, wie Janssen (Gesch. d. deutschen Volkes I, 596) für Deutschland nachweist, die Zahl und Wirksamkeit der Hospitäler, welche durchgängig kirchliche oder wenigstens unter kirchlicher Aufsicht stehende Anstalten waren, sehr groß. Ferner ist allbekannt, wie die durch den Verfall mancher älteren Genossenschaften entstandenen Lücken von den Zeiten der Reformation an durch geradezu zahllose, namentlich weibliche Congregationen wieder ausgefüllt wurden, welche einerseits durch Ablegung der drei Ordensgelübde, sowie durch Vereinigung mehrerer Klöster unter gemeinschaftlicher Leitung gegen Entartung besser geschützt sind, andererseits durch eine dem thätigen Leben angepaßte Modification der Clausur, wie durch Ablegung bloß einfacher Gelübde eine freiere Bewegung gestatten, als die älteren Orden im engern Sinne. Man vgl. d. Artt. Orden und Congregationen von der Barmherzigkeit, von Unserer Lieben Frau, von der Liebe, von der Vorsehung, von der Zuflucht, ferner barmherzige Brüder, barmherzige Schwestern, Obregoniten, Camillus von Lellis u. s. f. Trotz dieser großartigen Entwicklung der kirchlichen Krankenpflege, welche lange vor der Reformation ihren Anfang nahm, schreibt Friedberg (Der Staat und die kath. Kirche in Baden, Leipzig 1871, 191): „Die nicht specifisch kirchlichen piae causae sind seit dem 16. Jahrhundert allmälig in den Bereich der Staatsgesetzgebung gezogen worden... Und das ist nicht etwa als eine Usurpation des Staates zu bezeichnen, sondern als eine Folge der kirchlichen Entartung, welche alle humanen Zwecke hintansetzte und dem Staate gewaltsam die Wahrnehmung derselben nahe legte... Die Vorschriften der Kirche wurden durch ihre eigene Schuld zu bloßen Abstractionen; Armenpflege, Krankenseelsorge u. dgl. wurde von den Geistlichen nicht gehandhabt; sie fielen dem Staate zu." Vielleicht würde Friedberg eine derartige Verleumdung gegenwärtig nicht mehr aussprechen, nachdem Janssen (II, 301 ff.) durch zahlreiche Aeußerungen Luthers dargethan hat, wie sehr „die neue Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und der Verdienstlosigkeit der guten Werke den Nerv der Opferwilligkeit für die idealen Güter des Lebens durchschnitt und zugleich zerstörend auf die von den Vorfahren überkommenen Einrichtungen und Anstalten wirkte".

Wie diese kurze Uebersicht über die Entwicklung des Hospitals ergibt, stand dasselbe von Anfang an unter kirchlicher Auctorität, sei es des Bischofs, dem es ja ursprünglich oblag, alles für die Armen seiner Diöcese bestimmte Gut zu verwalten, sei es, nach den später eingetretenen Exemtionen, des Papstes. Allein auch die von Privaten gestifteten Hospitäler traten sofort unter bischöfliche Aufsicht. Den genauern Nachweis s. bei Thomassin. l. c., für die ersten christlichen Jahrhunderte c. 89, für die karolingische Zeit c. 90, für die Zeit bis zur Reformation c. 91. Vgl. auch c. 3, X 3, 36 (can. 24. Conc. Rom. a. 826): De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, in quorum dioecesi exsistunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur. Aus den zahlreichen von Thomassin beigebrachten Stellen ergibt sich aber, daß der religiöse Charakter der Hospitäler nicht bloß von der Kirche in Anspruch genommen, sondern auch staatlicherseits durchgängig anerkannt wurde. Es kam allerdings vor, daß die unter königlichen Schutz gestellten Hospitäler Laien übergeben und die Einkünfte von diesen zu profanen Zwecken verwendet wurden. Allein dieß waren nur thatsächliche Mißbräuche, ohne daß bis zum 16. Jahrhundert principiell der religiöse Charakter der Hospitäler bestritten worden wäre. Auch das Tridentinum hält entschieden an diesem Gesichtspunkte fest (Sess. VII, c. 15 de Ref.; Sess. XXII, c. 8. 9 de Ref.; Sess. XXV, c. 8 de Ref.). An diesen Stellen nimmt das Concil ein weitgehendes Aufsichtsrecht über die Vermögensverwaltung sämmtlicher, auch von Laien gegründeten und verwalteten Hospitäler in Anspruch. Um so mehr muß der Kirche ein Aufsichtsrecht über die religiös-sittlichen Verhältnisse der Hospitäler vindicirt werden. Dieses entspringt schon aus ihrer allgemeinen Aufgabe, das Heil der Seelen zu fördern, wo und wie immer es möglich erscheint. Nun aber liegt es auf der Hand, daß gerade das Hospital in dieser Hinsicht eine besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt der Kirche beanspruchen muß, mag nun der Kranke in dem Hospital Heilung suchen oder als unheilbar auf sein Lebensende sich vorbereiten. Wie manchmal führt die Krankheit des Leibes die Heilung der Seele herbei! Und hängt nicht von der guten Vorbereitung auf den Tod die Ewigkeit des Kranken ab? Gewiß hat daher die Kirche, wie die heilige Pflicht, so auch das stricteste Recht, über die Krankenhäuser zu wachen, damit schädliche Einflüsse vom Kranken fern gehalten, die seelsorgerlichen Dienste aber in unbehinderter, ausgiebigster Weise ihm gewährt werden. Völlig im Einklang hiermit muß der Bischof in der sogen. relatio status gemäß der Instructio Benedictina Rechenschaft erstatten: an infirmorum hospitalia visitaverit, redituum rationes ab administratoribus exegerit, et an infirmis necessaria quoad salutem animae et corporis in eis subministrentur? In schroffen Gegensatz zu dieser kirchlichen Auffassung der Hospitäler als loca pia trat seit der Reformation der moderne Staat, der ja nach Hinschius (Staat und Kirche, Freiburg 1887, 238) „die höchste menschliche Machtanstalt" darstellt, welchem „allein gegenüber allen sonstigen Gemeinschaften, welche andere

Zwecke zu erfüllen bestimmt sind, die Souveränität zukommt". Die Ansprüche des modernen Staates bezüglich der causae piae formulirt Friedberg (Grenzen zwischen Staat und Kirche, Tübingen 1872 ff., 793) in folgender Weise: „Wir fügen noch die Forderungen hinzu, daß die Armen-, Kranken- und Unterrichtsanstalten gewidmeten Fonds unter ausschließliche staatliche Verwaltung genommen werden mögen, was uns rechtlich vollkommen zulässig und praktisch überaus nothwendig erscheint, um den Einfluß, den die Kirche nach dieser Richtung hin auf das sociale Leben ausübt, zu untergraben, zumal dieser Einfluß zu dem Volkswohle entsprechenden Ergebnissen doch nicht hinreichend zu führen vermag." Was die letztere thatsächliche Behauptung anlangt, so genügt ein Hinweis auf die Pariser laisirten Hospitäler, in welchen gerade jetzt der handgreifliche Beweis erbracht wird, daß die Kirche „dem Volkswohle entsprechende Ergebnisse zu liefern" doch besser im Stande ist, als die Laienkrankenpflege. Den rechtlichen Behauptungen Friedbergs gegenüber erscheint sowohl durch die Geschichte der Krankenpflege wie durch die Aufgabe der Kirche das historische wie principielle Recht der Kirche unantastbar, sowohl selbständig Hospitäler zu gründen, die nur der sanitäts- rc. polizeilichen Aufsicht des Staates unterworfen sind, Stiftungen für dieselben in Empfang zu nehmen und dieselben völlig selbständig zu verwalten, wie auch die von anderer Seite gegründeten Hospitäler, sofern sie wenigstens zur Aufnahme von katholischen Kranken dienen, zu beaufsichtigen, sowie jederzeit freien Zutritt zu den Kranken zu haben. — (Für das canonistische Detail vgl. die Canonisten zu l. 3, tit. 36 der Decretalen, ferner Berardi, Comment. in jus canonic. l. 1, diss. c. 4; Cavagnis, Institutiones jur. publ., Romae 1883, III, 190 sq.; vgl. auch Du Camp Maxime, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Paris, Mainz 1887.) [Kreutzwald.]

Hostie, aus dem mittellateinischen Gebrauch des Wortes hostia stammend, ist der seit dem 8. Jahrh. gebräuchliche Name für die Form, in welcher das ungesäuerte Brod zum heiligen Meßopfer verwendet wird. In der Zeit, in welcher der Ausdruck gebräuchlich wurde, war im Abendlande der Gebrauch des ungesäuerten Brodes schon entschieden (vgl. die Artt. Abendmahlsfeier und Azymiten), und da letzteres sonst nirgends Anwendung fand, lag es nahe, bei Zubereitung desselben auch auf das kirchliche Bedürfniß Rücksicht zu nehmen. Hierbei folgte man dem Gebrauch, welcher sich aus dem Alterthum allmälig herausgebildet hatte. In den ersten Jahrhunderten brauchte man zum eucharistischen Opfer neben der seltenern kranzförmigen corona oder dem tortum panis hauptsächlich flache Kuchen oder Brodscheiben, wie sie auch schon von den heidnischen Römern zum Opfer gebraucht wurden, und wie sie durch die Consecration der mazzôth beim letzten Abendmahle indicirt waren. Diese Brodscheiben waren bis in's 11. Jahrh. meist so groß, wie unsere Teller und Fleischschüsseln, und mußten daher bei der heiligen Communion gebrochen werden, so daß sich hieraus der Name particulae, Partikeln erklärt. Auch nach dem Brechen noch blieb die Partikel, welche der Einzelne erhielt, so groß, daß das manducare der heiligen Schrift im eigentlichen Sinne darauf Anwendung fand. Zur Erleichterung des Brechens wurden die Opferbrode beim Backen mit eingefurchten Linien versehen, und da diese ungesucht die Kreuzesform herstellten, so bildete sich daraus der Gebrauch, die Hostien mit dem Kreuzzeichen zu versehen. Dieses geschah, als neben dem Gebrauch gemeinschaftlicher Opferbrode die Herstellung von Hostien in der auf Einen berechneten Größe gebräuchlich wurde. Das 16. Concil von Toledo (693) gebietet Kap. 6, fortan nicht mehr rund abgeschnittene Stücke Brodes, sondern nur ganze, mit Sorgfalt hergestellte Brode, nicht zu groß, sondern eine modica oblata, auf den Altar zu legen. Diese behielten immer noch eine Größe, welche das förmliche Essen oder manducare erforderte und nicht einfaches Verschlucken erlaubte. Zu Anfang des 11. Jahrh. jedoch hatte man schon begonnen, Hostien in modum nummorum oder denariorum herzustellen. Dieß tadelte 1089 Bernold von Konstanz entschieden, weil dieselben indignae panis vocabulo pro sua tenuitate seien (Bingham, Orig. 15, 2, 6), obwohl man damals schwerlich so weit gegangen ist, wie die Hostienbäcker unserer Zeit, welche die Ausdehnung der Hostien mitunter auf ein Aergerniß gebendes Minimum reduciren. Trotz des erhobenen Widerspruches sagt doch schon Honorius von Augustodunum um 1130: Statutum est, eum (panem) in modum denarii formari (Gemma animae 1, 66). Der nämliche Schriftsteller bezeugt auch, daß man schon zu seiner Zeit angefangen hatte, nicht mehr das einfache Kreuzzeichen, sondern das Bild des gekreuzigten Heilandes auf den Hostien anzubringen (l. c.). Im Morgenlande begann man um dieselbe Zeit, ihnen außer dem Kreuze kürzere oder längere Inschriften aufzuprägen, z. B. zwischen den vier Kreuzarmen IC XP N K, oder AΩ und XPC unter dem Kreuze, oder AΓIOC ICXYPOC am Rande vorbeilaufend. Alles dieß ward nur möglich, weil man seit Ausgang des 10. Jahrh. anfing, die Hostien nicht mehr auf den flachen Steinen des Ofens, sondern in einem ferramentum caracteratum, das unserm jetzigen Waffeleisen entspricht, zu backen. Dieser Gebrauch ist bis auf den heutigen Tag geblieben und hat Anlaß gegeben, die Hostien mit immer mehr bald glücklich, bald unglücklich gewählten Darstellungen zu versehen. Die Congregatio Rituum hat 26. April 1834 erklärt: Servetur consuetudo circa usum imprimendi imaginem Crucifixi in hostiis.

Die Bereitung der Hostien darf jetzt nur durch solche geschehen, welche vor dem Bischof sich eidlich verpflichtet haben, strenge die betr. Vorschrif-

ten der Kirche einzuhalten. In neuerer Zeit sind vielfach die Klosterfrauen damit betraut worden, von denen man nicht bloß die Befolgung der liturgischen Vorschriften, sondern auch die schuldige Ehrfurcht und Sorgfalt bei Herstellung eines so wichtigen Gegenstandes erwarten darf. Im Mittelalter bestanden in den Orden ausgedehnte Anweisungen und strenge Vorschriften bezüglich der Reinlichkeit und der Pietät, mit welchen das Backen der Hostien vorgenommen werden mußte (Martène, De antiq. monach. ritt. 2, 8; Höfler, Die deutschen Päpste I, 26); vom hl. Wenceslaus ist bekannt, daß er dieses Geschäft selbst besorgte, um jedem Mangel an Ehrfurcht bei Anderen vorzubeugen (Brev. 28. Sept. lect. 4). Es darf nur reines, unverdorbenes Weizenmehl nebst natürlichem frischem Wasser genommen werden. Beide Stoffe werden dann mit reinen Händen so lange, als nur möglich ist, geknetet; der so entstandene strenge Teig wird mit reinem Wasser wieder zu einem flüssigen Brei angerührt, und dieser kommt in das heiße Eisen, um über Kohlen gebacken zu werden. Es werden nicht einzelne Hostien, sondern größere Tafeln hergestellt, aus denen die in der Form abgezeichneten Hostien mit ringförmigen Messern ausgestochen werden. Zur Herstellung eines schönen Ansehens ist es erlaubt, das heiße Eisen vor dem Gebrauch mit weißem Wachs abzureiben; doch müssen dann die ersten drei Tafeln zu anderem Gebrauch beseitigt werden. Sonst ist jede Künstelei mit den Hostien verboten.

Was die Größe und die Dicke der Hostien betrifft, so entscheidet darüber jetzt hauptsächlich der Anstand. Den Gläubigen nur papierdünne Partikeln von Pfenniggröße zu reichen, entspricht wohl dem Interesse der Hostienbäcker, welche dieselben stückweise bezahlt erhalten, aber nicht der Ehrfurcht gegen das heilige Sacrament. Die hl. Teresia erzählt irgendwo in ihren Schriften, wie glücklich sie immer die Priester gehalten habe, weil bei ihrer Communion die sacramentale Gegenwart des Heilandes wegen des größern Volumens ihrer Hostien soviel länger dauere. Dieß haben sich unsere Klosterfrauen gemerkt und stellen nun auch die sogen. kleinen Hostien in einer Ausdehnung her, welche den Abstand zwischen Priester und Laien in der angegebenen Hinsicht als geringer erscheinen läßt. Für die Größe der Meßhostien hat sich gewohnheitsweise eine Regel herausgebildet, welche ziemlich einheitlich beobachtet wird, und nach welcher der Durchmesser von 6 cm als Minimum gilt.

Da die Gegenwart Jesu im allerheiligsten Sacramente von dem Vorhandensein der Gestalten abhängt, so muß Sorgfalt getragen werden, daß die consecrirten Hostien nicht so lange aufbewahrt werden, bis die Gestalt des Brodes sich geändert hat. Als Vorbedingung hierfür gilt, daß die Hostien bei der Consecration noch frisch sind, so daß eine Aenderung der Materie für die nächste Zeit nicht zu erwarten steht. Das Alter von einem Monat gilt als das höchste, welches die zu consecrirenden Hostien haben dürfen (Marc, Instit. mor. Alph. II, 1520). Ferner müssen die consecrirten Hostien frühzeitig genug erneuert werden. Hierfür sind die positiven Bestimmungen der Ritualien maßgebend, obgleich wegen Verschiedenheit der einzelnen Kirchen und Kapellen in Bezug auf Lüftung, Feuchtigkeit u. dgl. jenen Vorschriften nur directiver Charakter beizumessen ist. Allgemein gilt die Zeit von 14 Tagen als die längste, während deren ohne Noth die heiligen Hostien aufzubewahren sind. Die neueren Forschungen der Chemie über Zersetzung der Elemente im Brod u. dgl. heranzuziehen und aus denselben ein Gesetz über Erneuerung der Hostien ableiten zu wollen, ist überflüssige Mühe, da auch die Chemie eine feste Formel für den Begriff „Brod" nicht aufstellen kann, und die Beurtheilung im vorliegenden Falle immer nach moralischem Ermessen geschehen muß. (Vgl. Münst. Past.-Blatt 1868, Nr. 3; Kraus, Real-Encykl. s. vv. Brod und Hostien; Benger, Pastoraltheologie II, 146. 562; Schneider, Manuale Sacerdotum, ed. 11., Col. 1887, 296.) [Kaulen.]

Hottinger, Name zweier reformirten Theologen. 1. Johann Heinrich, Orientalist und Literarhistoriker, wurde am 10. März 1620 zu Zürich geboren. In seinem 18. Jahre hatte er bereits die theologischen Lehrcurse in seiner Vaterstadt Zürich durchgemacht und begab sich jetzt zum Behufe weiterer Ausbildung zunächst nach Genf, dann nach Gröningen, von da nach Leyden und ward hier von Golius in die arabische Literatur eingeführt. Im J. 1642 wurde er Professor der Kirchengeschichte zu Zürich und erhielt im folgenden Jahre dazu noch die Lehrstelle der Katechetik am Collegium humanitatis und die der hebräischen Sprache am Collegium Carolinum, welch letztere für ihn in eine Professur der orientalischen Sprachen verwandelt wurde. Die Katechetik gab er später wieder ab und erhielt dafür im J. 1653 Logik und Rhetorik nebst den Professuren des Alten Testaments und der Controversen. Im J. 1655 wurde er an die Universität Heidelberg berufen, wo er sechs Jahre lang als Lehrer wirkte und zum neuen Flor der Universität, die in Folge des 30jährigen Krieges sehr herabgekommen war, nicht wenig beitrug. Während dieser Zeit ergingen Einladungen nach Deventer, Marburg, Amsterdam und Bremen an ihn; er schlug sie aber aus und kehrte im November 1661 nach Zürich zurück, wo er inzwischen zum Professor der Theologie ernannt worden war. Im J. 1666 erhielt er eine Einladung nach Leyden, die er nach langem Zögern auf das dringende Zureden von Golius und Coccejus endlich annahm. Am 5. Juni 1667 begab er sich mit seiner Familie auf die Reise; mitten auf der Limmat schlug aber das Boot um, und er ertrank sammt drei Kindern. — In seinem 24. Jahre veröffentlichte er seine erste Schrift Exercitationes Anti-Morinianae de Pentateucho Samaritano ejusque udentica αὐθεντίᾳ, oppositae canonicae ejusdem αὐθεντίᾳ a

J. Morino temere assertae etc., Tigur. 1644. Diese wurde mit großem Beifall aufgenommen, obwohl Hottinger in denselben Fehler der Uebertreibung gefallen war, wie sein Gegner in entgegengesetzter Richtung (Meyer, Geschichte der Schrifterklärung III, 305). Von jetzt an entfaltete Hottinger eine große schriftstellerische Thätigkeit, meistens im Gebiete der orientalischen Literatur, zum Theil aber auch in der Geschichte und confessionellen Polemik. Ein Verzeichniß seiner vielen Schriften ist in der zweiten Ausgabe seiner Cippi Hebraici s. Hebraeorum tam veterum (Prophetarum, Patriarcharum), quam recentiorum, Tannaeorum, Amoraeorum, Rabbinorum monumenta, Heidelb. 1659. 1662, beigedruckt; ein anderes von ihm selbst bis zum Jahre 1664 findet sich in der Schola Tigurinorum Carolina, Tig. 1664. Als die bedeutenderen der sprachwissenschaftlichen Werke mögen hier erwähnt werden: Erotematum linguae sanctae libri duo, Tigur. 1647; Thesaurus philologicus seu Clavis scripturae, qua quidquid fere Orientalium, Hebraeorum maxime et Arabum habent monumenta de religione ejusque variis speciebus, Judaismo, Samaritanismo, Muhammedismo, Gentilismo, de Theologia et Theologis etc. breviter et aphoristice reseratur et aperitur, Tigur. 1649. 1659. 1696; Grammaticae Chaldaeo-Syriacae libri duo, cum triplici appendice Chaldaea, Syra et Rabbinica, Tigur. 1652; Juris Hebraeorum leges 261, juxta Νομοθεσίας Mosaicae ordinem atque seriem depromtae, et ad Judaeorum mentem ductu R. Levi Barzelonitae propositae, Tigur. 1655; Smegma Orientale sordibus barbarismi, contemtui praesertim linguarum Orientalium oppositum, Heidelb. 1657; Promtuarium s. Bibliotheca Orientalis, exhibens catalogum sive centurias aliquot tam auctorum quam librorum Hebraicorum, Syriacorum, Arabicorum, Aegyptiacorum etc., Heidelberg. 1658; Grammatica quatuor linguarum Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae atque Arabicae harmonica, Heidelb. 1658; Κτίσις ἑξαήμερος, i. e. historiae creationis examen theologico-philologicum, Heidelb. 1659; Etymologicum Orientale, sive lexicon harmonicum heptaglotton, cum praefat. de gradibus studii philologici, et apologetico brevi contra Abrah. Ecchellensem Maronitam, Francof. 1661; Ἀρχαιολογία Orientalis, Heidelb. 1661. — Von seinen Leistungen im historischen Gebiete ist am bedeutendsten die Historia ecclesiastica Novi Testamenti, 9 voll., Tigur. 1651—1667, wiewohl die beständige fanatische Polemik gegen die katholische Kirche sehr abstößt und dem wissenschaftlichen Werthe des Werkes nicht wenig Eintrag thut. Der letzte Band wurde erst nach des Verfassers Tode von Heidegger herausgegeben. Daneben verdient auch noch Erwähnung: Historia orientalis ex variis orientalium monumentis collecta, Tigur. 1651. 1660; Speculum Helvetico-Tigurinum, Tigur. 1665, und die schon erwähnte Schola Tigurinorum etc. — Unter den polemischen Schriften ist die umfassendste: Christlicher, unpartheyischer Wegweiser, dadurch ein jeder Gottliebender, seiner Seligkeit sorgfeltiger Christ versichert und gewüssert werden mag, wo noch heutiges Tags der allein seligmachende, recht catholische Glaube, der uralten Apostolischen, in 300. ersten Jahren nach Christi Geburt, blühenden Kirchen anzutreffen &c., Tiguri 1647. Sonst hat Hottinger in der letztern Richtung fast nur Dissertationen veröffentlicht, und welcher Geist ihn dabei leitete, ist aus dem vorhin Bemerkten leicht zu errathen. Hottinger war strenger Calvinist, und jede Abweichung von der calvinischen Orthodoxie war in seinen Augen verwerflich; daneben fand er es gleichwohl ganz in der Ordnung, gegen den Auctoritätsglauben in der Kirche zu eifern. Daß in seinen Schriften häufige Ungenauigkeiten und Spuren von Eilfertigkeit vorkommen, wird selbst von seinen günstigsten Beurtheilern anerkannt. Er selbst äußert sogar über seine schriftstellerische Fruchtbarkeit, daß er oft einer Verlagshandlung eine Schrift versprochen habe, bevor noch eine Zeile derselben geschrieben war, und dann zur raschen Arbeit genöthigt worden sei. Am meisten Sorgfalt scheint er auf sein Etymologicum Orientale verwendet zu haben, welches auch neben den gleichartigen größeren Werken von Schindler und Castellus immer noch seinen Werth behält. Ein großer Mißstand ist aber, daß die Wörter aller semitischen Dialekte, auch die äthiopischen, mit hebräischen Lettern gedruckt sind (Meyer, Gesch. der Schrifterklärung III, 66 ff.). Dagegen ist z. B. das Promtuarium s. Bibliotheca Orientalis reich an Versehen und Fehlern, und die Grammatica Chaldaeo-Syriaca eine flüchtige und mangelhafte Arbeit. Die exegetischen Leistungen Hottingers sind nicht erheblich, mehr die introductorischen in den Erotemata linguae sanctae, wiewohl es auch hier noch keineswegs auf eine eigentlich kritische Einleitung abgesehen ist, sondern nur zerstreute Notizen und Erörterungen über einzelne introductorische Fragen gegeben werden. (Vgl. Heidegger, Hist. vitae et obitus J. H. Hottingeri, Tigur. 1667; Escher in der Encyklop. von Ersch und Gruber, 2. Sect. XI, 200 ff.; Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869, 797; Steiner, Der Züricher Professor J. Hottinger in Heidelberg, Zürich 1886.) [Welte.]

2. Johann Jacob, Kirchenhistoriker, ein Sohn des Vorigen, wurde am 1. Dec. 1652 zu Zürich geboren. Er erhielt 1680 die Pfarrei Stallikon in der Nähe seiner Vaterstadt und kam 1686 als Diacon an das Münster in Zürich. Nach Heideggers Tod wurde ihm 1698 daselbst die Professur der Theologie übertragen. Hochbetagt starb er am 18. Dec. 1735. Schon als Pfarrer widmete er alle Zeit, welche ihm von seinen Amtsgeschäften frei blieb, dem Studium der helvetischen Kirchengeschichte, zunächst

in der Absicht, das Werk seines Vaters zu bereichern und fortzusetzen und den Angriffen Gerold Wielands und Kaspar Langs zu begegnen. Der Plan erweiterte sich zu einer umfassendern Darstellung, und in den Jahren 1698 bis 1707 erschien seine helvetische Kirchengeschichte in drei Quartbänden, beginnend mit der Einführung des Christenthums in seinem Vaterlande bis zum Anfange des 18. Jahrh.; der vierte Band, den er erst im Greisenalter 1729 herausgab, enthält die Geschichte seiner Zeit, sowie Zusätze zu den drei ersten Bänden. Der ganzen Arbeit kann zwar großer Fleiß und tüchtiges Quellenstudium nicht abgesprochen werden, aber sie ist auch sehr parteiisch und leidenschaftlich gehalten. Zur Säcularfeier der schweizerischen Reformation im J. 1719 schrieb er eine Dissertation De necessaria majorum ab ecclesia Romana secessione, et impossibili nostro tum in eandem ecclesiam reditu, tum pace cum ea. Der italienische Mönch Rusca trat hiergegen mit seinem Judicium ecclesiasticum auf, und Hottinger antwortete ihm darauf; als aber Rusca mit einer Confirmatio judicii ecclesiastici hervortrat, hielt er für gut, zu schweigen. Gegen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrh. verbreitete sich von Bern aus über Zürich und die benachbarten Gegenden ein fanatischer Pietismus; der verdorbene Zustand des Staates und der Kirche wurde mit grellen Farben geschildert, ein nahes Strafgericht und die Ankunft des 1000jährigen Reiches verkündigt und eine politische Umwälzung angebahnt. Die Geistlichkeit von Glarus beantragte 1710 in einem Schreiben an den Züricher Kirchenrath zur Feststellung der Orthodoxie eine Kirchenversammlung für die reformirten Schweizer. Doch Hottinger, dem die wiedertäuferischen Unruhen und die Folgen der Dortrechter Synode noch zu lebhaft im Gedächtnisse sein mochten, wußte die Sache zu hintertreiben; dagegen suchte er durch belehrende Schriften die Verirrten zurückzuführen. Im J. 1715 gab er in deutscher Sprache eine Schrift „Von dem Zustande der Seele nach dem Tode, sammt beigefügter Widerlegung der Lehre von der Begnadigung der gefallenen Engel und der verdammten Menschen" heraus; im J. 1716 die „Unverfälschte Milch der christlichen Lehre, wie auch Nachrichten und Warnungen wegen dermal im Schwange gehenden, übelgenannten Pietismus"; im J. 1717 die „Versuchungsstunde über die evangelische Kirche durch neue, selbstlaufende Propheten". Neben diesen Controversen nahm Hottinger auch lebhaften Antheil an der Vereinigung der Protestanten; daher stammen eine Menge akademischer Streitschriften über die Gnadenwahl und annexe Punkte. Er stellte zwar den Satz auf: es solle über die höchsten Geheimnisse der Religion nichts festgesetzt werden, als was die heilige Schrift lehre, im Uebrigen solle man sich gegenseitig in brüderlicher Liebe ertragen; dabei hielt er aber an den Lehrsätzen der Synode von Dordrecht und an der Formula consensus (s. d. Art. Confessio n. IV) so fest, daß das Corpus Evangelicorum zu Regensburg auf eine Vereinigung gerne verzichtete. Aus dem Anhang zu dem nähern Entwurf von der Vereinigung der Protestanten, wie auch aus seiner Dissertatio irenica de veritatis et charitatis amicissimo in ecclesia Protestantium connubio, Tigur. 1721, lernt man seine eigentliche Gesinnung am besten kennen. In der Geschichte der Formula consensus und in der Vertheidigung ihrer Lehrsätze, sowie in der Schrift Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari, Tigur. 1727, tritt seine calvinistische Richtung am stärksten hervor. Sein ausgebreiteter Briefwechsel, z. B. mit Männern wie Leibniz, Seckendorf, Spanheim, Basnage, Wettstein, Buxtorf, Iselin rc., spricht für seine Celebrität. (Vgl. Meister, Berühmte Züricher, Basel 1782, II, 239 ff.; Escher in der Encykl. von Ersch u. Gruber, 2. Sect., XI, 206 ff.) [Fritz.]

Houbigant, Karl Franz, Oratorianer, Bibelkritiker, wurde zu Paris 1686 geboren. Im J. 1704 trat er in die Congregation des Oratoriums, lehrte zu Marseille Rhetorik, zu Soissons Philosophie und leitete seit 1722 zu Paris die Conferenzen zu S. Magloire über kirchliche Alterthümer und Disciplin. Er wurde hier in Folge von Ueberarbeitung krank und fast gänzlich taub — den Schall der Kanonen von der nahen Bastille hörte er nicht, wohl aber das Geräusch der schreibenden Feder —, und ergab sich, in Folge dessen völlig vereinsamt, dem Studium der semitischen Sprachen mit seltener Energie, bis im höchsten Alter seine geistigen Kräfte durch einen unglücklichen Fall gebrochen wurden. Er starb am 31. October 1783. Obwohl er in seinen Schriften sehr scharf sein konnte, so wurde ihm doch zeitlebens Wohlwollen, Gefälligkeit und große Sanftmuth nachgerühmt. Es machte ihm Freude, seine Schriften selbst in einer kleinen Druckerei auf dem Lande bei Paris an's Licht zu fördern. Zuerst erschien von ihm: Racines de la langue hébr., 1732, worin er gegen den Luxus und die Schädlichkeit der masorethischen Vocalisation vorgeht und schon die Eigenthümlichkeit zeigt, welche später ihm zur fixen Idee werden sollte. Im J. 1746 gab er zu Paris Prolegomena in Scripturam Scr. heraus. Diese traten in die Fußstapfen Ludw. Cappels, finden den Urtext stark entstellt, ohne daß solche Stellen Glauben und Moral beeinträchtigen, und suchen nach Mitteln, dieselben zu saniren. In den Psalmi hebraici, mendis quam plurimis expurgati, Leyd. 1748, nahm er ungezählte Correcturen als ursprünglich ohne Weiteres in den Text auf. Sein Hauptwerk war aber die Biblia Hebraica (sammt den deuterocanon. Schriften), 4 voll., Paris. 1753. 1754. Sie ist ohne Vocalzeichen und hat als Grundlage den Text, welchen van der Hooght 1705 herausgab; jedoch ist dieser durchweg nach Houbigants Ansichten emendirt. Die Correcturen für den Pentateuch entnahm er vor Allem dem Codex Samaritanus, welchen er hierbei stark

überschätzte; für die der übrigen Bücher zog er verschiedene Handschriften und die alten Uebersetzungen heran, und für eine Menge neuer Verbesserungen waren seine eigenen kritischen Maximen die fruchtbare Quelle. Dabei arbeitete der sehr gelehrte Mann mit starker souveräner Willkür, unter ungenauer Werthung und Kenntniß seiner Hilfsmittel; an gesunden Stellen machte er überflüssige Aenderungen, durch Abschreiber verderbte ließ er unberührt. Die dem Werke beigegebene lateinische Version erschien gleichzeitig für sich in 5 Bänden unter dem Titel Veteris Testamenti versio nova, ebenso wurden zu Frankfurt a. M. 1777 die kritischen Noten und Prolegomenen nachgedruckt. Dabei veröffentlichte Houbigant noch Mehreres in derselben radikalen Verbesserungssucht des Grundtextes (lat. Uebersetzung des Spruchbuchs und des Predigers, 1763). Als handschriftlich hinterlassen kennt man ein Leben des Cardinals Berulle, Gründers der Congregation des Oratoriums, dessen Drucklegung der königliche Censor Londet nicht zuließ, weil der Verfasser mehreres, das jenem gegen die Jesuiten darin geschrieben schien, nicht ändern oder weglassen wollte. Ebenso im Manuscript vorhanden sind ein Tractat über die (noch nicht so bald zu erwartende) Ankunft des Elias, eine hebräische Grammatik und Bemerkungen über die Theorie des gelehrten Arztes Astruc (s. d. Art.) bezüglich der Genesis. — Houbigant vertrat immerhin gegen den engherzigen Buchstabenglauben eine ganz berechtigte Auffassung des masorethischen Textes, der allerdings mit einer Menge von Abschreibefehlern und mit mancherlei willkürlicher Vocalisirung auf uns gekommen ist. Hat er den richtigen Grundsatz überspannt und in ein Jagen nach Fehlern ausarten lassen, so ist es doch ungerecht, ohne jede Einschränkung zu sagen, daß „die haltungslose Kritik des gelehrten Oratorianers heutzutage nur noch für die Geschichte interessant" sei. Denn einestheils ist sie nicht kühner und „haltungsloser" als die mancher jungen Neuerer auf demselben Felde, andererseits hat dieselbe mit Glück doch manche Stelle des Grundtextes gegen Irrungen und Mißverständnisse der alten Uebersetzungen in Schutz genommen. (Vgl. Cadry, Notice sur la vie et les ouvrages du P. Houbigant, im Magaz. encyclop., Mai 1806; Seb. Ravius, Spec. observatt. ad Hubigantii Proleg. in Scripturam, Treviris 1776; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung IV.) [v. Himpel.]

Houdry, Vincenz, S. J., Kanzelredner, wurde 1631 in der Nähe von Tours geboren, trat 1647 zu Paris in die Gesellschaft Jesu und wirkte, nachdem er eine Zeitlang im Lehramte thätig gewesen war, über ein Vierteljahrhundert als gefeierter Prediger in den bedeutendsten Städten Frankreichs. In vollkommener Gesundheit erreichte er ein Alter von 98 Jahren und starb zu Paris am 29. März 1729. Seine gesammelten Predigten gab er in 5 Theilen und 17 Bänden sammt einem Materienregister heraus unter dem Titel Sermons sur tous les sujets de la morale chrestienne, Paris 1696—1702 (eine Auswahl bei Migne, Collection des orateurs sacrés, Par. 1854, XXXVI—XXXVII). Daneben sammelte er, wenn auch nicht immer mit richtigem Tacte, eine große Bibliothèque des Prédicateurs, 23 vols., Lyon 1712—1725 (eine 2. Aufl. ohne Supplemente wurde 1716 zu Lyon begonnen). Eine lateinische Uebersetzung erschien zu Venedig 1742 ff. und zu Augsburg 1749 ff.; eine deutsche Ausgabe zu Augsburg 1739 enthält die Sonntagspredigten; eine solche zu Regensburg 1862 die biblisch-patristische Concordanz für Prediger. (Vgl. de Backer, Les écrivains de la Comp. de Jésus s. v.) [Streber.]

Howard, Philipp Thomas, O. Pr., Cardinal, wurde geboren in London am 21. September 1629 als dritter Sohn des Grafen Heinrich Friedrich von Arundel und der Lady Elisabeth, Tochter von Esmé Stuart, Herzog von Lennox. Durch seine Mutter war er mit Karl I. verwandt, dessen Großmutter, Königin Maria Stuart, den Prinzen Darnley, Sohn des Grafen Lennox, geehelicht hatte. Die Erziehung des jungen Howard ruhte durchaus in der Hand seines Großvaters, Thomas Howard, Grafen von Arundel und Surrey, der 1615 den katholischen Glauben verlassen und zur englischen Staatskirche übergetreten war. Dieser Umstand erklärt die Thatsache, daß Philipp, obwohl er im katholischen Glauben erzogen wurde, dennoch auch einige Protestanten zu Lehrern erhielt. Einen nachhaltigen Einfluß auf das tiefreligiöse Gemüth des Kindes scheinen diese aber nicht ausgeübt zu haben. Im Alter von 11 Jahren kam Philipp mit seinen Brüdern Thomas und Heinrich in das St. John's College zu Cambridge, wo ihr Aufenthalt aber sicher von kurzer Dauer war. Denn als Graf Thomas im Auftrag Karls I. die Königin-Mutter, Maria de' Medici, 1641 nach Köln begleitete, folgten ihm seine Enkel, mit denen er längere Zeit in Utrecht verlebte. Ende Februar 1642 begleitete er die Prinzessin Maria, Karls I. älteste Tochter, zur Vermählung mit dem Prinzen von Oranien (Vater Wilhelms III. von England) nach dem Haag und ließ sich dann wegen der politischen Wirren Englands mit Gemahlin und Enkeln in Antwerpen nieder. Schon früh zeigte Philipp eine entschiedene Neigung zum Ordensstande und wünschte bei den Carmeliten in Antwerpen einzutreten; er wurde aber durch längere Reisen in Deutschland, Frankreich und Italien, auf denen er seinen Großvater begleiten mußte, daran gehindert. In Mailand sollte er dem Ziel seiner Bemühungen nahekommen. Hier trat er mit dem irischen Dominicaner John Hackett, Professor der Theologie im Kloster St. Eustorgius, in Verbindung und begehrte von ihm das Ordenskleid. Seinem Wunsche wurde nicht willfahrt, im Gegentheil verlangte Hackett Aufschub des ernsten Schrittes, worauf Philipp andere Städte Italiens besuchte, um sich weiter prüfen zu können. Nach Piacenza

zurückgekehrt, erhielt er vom Großvater die Erlaubniß zur Reise nach Mailand, wo Hackett dem sehnsüchtigen Verlangen des frommen Jünglings um Aufnahme in den Predigerorden nicht länger widerstehen zu dürfen glaubte. In Hacketts Begleitung begab Howard sich nach Cremona und empfing hier am 28. Juni 1645 im Kloster der Dominicaner das Ordenskleid, wobei er aus Verehrung gegen den Engel der Schule den Namen Thomas sich beilegte.

Der kühne Schritt des vornehmen Engländers erregte allenthalben großes Aufsehen. Graf Arundell, Philipps Großvater, führte das Verhalten des Enkels auf ungebührliche Beeinflussung durch P. Hackett zurück und ließ dem heiligen Stuhl sofort durch Sir Kenelm Digby, den römischen Agenten der Königin Maria Henriette von England, ernste Vorstellungen machen. Alsbald wurden die Cardinäle Franz Barberini, Protector von England, Anton Barberini, Protector der Dominicaner, und der Cardinal-Nipote Pamfili von Innocenz X. mit der Untersuchung des Falles beauftragt. Die Folge war, daß Philipp Howard trotz seines Sträubens auf päpstlichen Befehl am 26. Juli 1645 aus dem Dominicanerconvent zu Cremona entfernt und nach Mailand gebracht wurde, wo er im Palast des Cardinal-Erzbischofs Cesare Monti zu verbleiben hatte. Fortgesetzte Bemühungen von Seiten der Familie Howard, den Novizen für die Welt wieder zu gewinnen, schlugen indeß fehl. Um den ungestümen Bitten, mit denen er fortwährend belästigt wurde, zu entsprechen, ließ Innocenz X. Philipp Howard nach Rom kommen und wies ihm Aufenthalt bei den Oratorianern an der Chiesa nuova an. Nach fünfmonatlicher Prüfung bezeugten die Väter des Oratoriums, Howards Klosterberuf komme von Gott. Allein erst nachdem Innocenz X. sich persönlich durch genaue Untersuchung von der Wahrheit dieses Zeugnisses überzeugt hatte, gestattete er die Fortsetzung des Noviciates. Am 19. October 1646 legte Philipp im Kloster S. Clemente zu Rom die feierlichen Gelübde ab. Auf dem Generalcapitel seines Ordens in Rom hielt er am 5. Juni 1650 die Festrede, in welcher er, ausgehend von seinen eigenen Lebensschicksalen, eine Wiedereinführung des Ordens in seine Heimat beantragte. Zu Rennes in der Bretagne 1652 zum Priester geweiht, widmete er sich längere Zeit der Seelsorge unter den aus England geflohenen Glaubensgenossen und wurde dann nach Paris und Belgien geschickt. Während eines Besuches in England konnte er sich die Mittel zum Bau eines Klosters verschaffen. Im Monat Mai 1657 nach Belgien zurückgekehrt, kaufte Howard das Kloster Bornheim in Ostflandern und errichtete hier eine Niederlassung für englische Dominicaner, als deren erster Prior er 1657 installirt wurde. Nach Cromwells Tode sandte der in Brüssel lebende Karl II. den P. Howard, der sich des königlichen Vertrauens in hohem Maße erfreute, in geheimer Mission 1659 nach England. Dieselbe war indeß verrathen worden, und so konnte Howard nur mit äußerster Mühe in der Kleidung des polnischen Gesandten, der London gerade damals verließ, durch die Flucht sein Leben retten. Mit der Erhebung Karls II. auf den Thron der Väter erhielt P. Howard einen weitern Wirkungskreis. Nachdem er die Verhandlungen über die Vermählung des Königs mit Prinzessin Katharina von Braganza, Tochter Johanns IV. von Portugal, geleitet, erhielt er 1662 die Ernennung zum Kaplan und 1665 die Beförderung zum Großalmosenier der Königin, sammt einem Gehalt von 500 Pfd. St. und 100 Pfd. St. für den Dienst in der Kapelle im Whitehall-Palast zu London. Bereits vor der Abreise nach England hatte er die Genehmigung zur Wiederherstellung der Dominicanerinnen für England erhalten. Demzufolge sandte er seine Base Antonia Howard 1660 in ein Kloster des Ordens bei Bornheim, verlieh ihr am 11. Juni 1661 den Schleier und errichtete zu Vilvorde in Süd-Brabant den ersten Convent der englischen Dominicanerinnen. Derselbe siedelte 1690 nach Brüssel über.

Seitdem der apostolische Vicar Richard Smith, Titularbischof von Chalcedon, 1629 nach Frankreich geflohen, mangelte es England an einem Prälaten für die Vollziehung der Pontificalien, und seit Smiths Tode 1655 war das Vicariat erledigt. Den wiederholten Bitten der englischen Geistlichkeit um Bestellung eines Bischofs glaubte der heilige Stuhl nicht entsprechen zu sollen, um zu ferneren Verfolgungen der Katholiken keinen Anlaß zu bieten. Erst 1669 beschloß man in Rom die Ernennung des P. Howard zum Titularbischof und apostolischen Vicar von England, und das sogen. Capitel der englischen Geistlichkeit billigte die Wahl, „wofern in der Urkunde der Ernennung die Worte Vicarius Apostolicus keine Aufnahme fänden, weil sie den Befehlen des Königs entgegen, für das Reich beleidigend, für die Katholiken gefährlich und durch die Landesgesetze verpönt seien. Würde Lord Howard Bischof sein, so müßte er ordentliche Jurisdiction besitzen". Mit der letztern Behauptung befand das Capitel sich im Irrthum. Am 16. Mai 1672 bestellte Clemens X. den P. Howard zum „erwählten Bischof" von Helenopolis und apostolischen Vicar von England. Kurz vorher hatte das englische Capitel wiederum beschlossen, „der Name apostolischer Vicar sei unzulässig, weil er die bestehende Regierung gefährde. Die Gründe seien genauer zu entwickeln und dem Großalmosenier P. Howard zu eröffnen". Mit der Uebermittelung des Beschlusses an den König wurde Dr. Godden beauftragt. Karl II., in seinem wankelmüthigen Charakter zwischen dem alten Glauben und der Staatskirche stets hin und her schwankend, zögerte nicht mit der Ausführung dieses Beschlusses. Denn im Monat August 1672 erhielt der Papst Nachricht, der Internuntius in Brüssel, Msgr. Airoldi, dem die Breven für Howard zugestellt worden, sei vom König über die Nichtzulassung derselben verständigt worden.

Demzufolge unterblieb die Veröffentlichung der Breven, sowie die Consecration des P. Howard. Seine Stellung am Hofe benutzte P. Howard ausgiebig zur Linderung der Leiden seiner Glaubensgenossen. An der „Declaration der Toleranz" vom 15. März 1672, die allen Nonconformisten zu gute kam, hatte er erheblichen Antheil. Die zahlreichen Conversionen in den höheren Ständen, welche den Bemühungen des Dominicaners entsprangen, riefen jedoch die Eifersucht der Protestanten wach. Dechant und Capitel von Windsor bedrohten den unermüdlichen Ordensmann mit der Anklage des Hochverraths, weil englische Gebetbücher, deren Druck er genehmigt, päpstliche Ablaßbreven enthielten. Dazu gehörte namentlich das Gebetbuch der Benedictiner Anselm Crowther und Vincenz Sadler. In Folge dieser Umtriebe floh Howard 1674 nach dem Festlande. Im Kloster Bornheim erreichte ihn die Kunde, daß Clemens X. ihm am 27. Mai 1675 den Purpur verliehen habe. Im Dom zu Antwerpen überreichte der dortige Bischof Msgr. Capello aus dem Dominicanerorden dem Cardinal das von dem schottischen Prälaten Msgr. Cone überbrachte rothe Biret. Cardinal Howard zog alsbald nach Rom, erhielt nacheinander S. Cäcilia und S. Maria sopra Minerva als Titelkirchen und 1679 die Stelle des Cardinal-Protectors von England und Schottland. Auch an der Curie widmete er seine Arbeitskraft den religiösen Interessen der Heimat. Auf seine Anregung fand das Institut von Bartholomäus Holzhauser zeitweilig bei der englischen Geistlichkeit Aufnahme; es erwies sich aber für die dortigen Verhältnisse als unpraktisch und nahm in England bald ein Ende. An der Ernennung des apostolischen Vicars John Leyburn 1685 und der Bestellung von drei weiteren Bischöfen für England am 30. Januar 1688 hatte der Cardinal Howard erheblichen Antheil. Ihm ist auch der unter Carlo Fontana ausgeführte Neubau des englischen Collegs in der Via Monserrato in Rom zu danken, neben welchem sich der Palast des Cardinals erhob. Hier erschien er indeß nur bei feierlichen Gelegenheiten, während er ständig bei den Dominicanern in S. Sabina unter strengster Beobachtung der Ordensregel wohnte. Unter Pius IX. erstand in Howards Palast das Collegio Pio zum Zwecke höherer Ausbildung englischer Priester. An der Curie hervorragend wegen seiner maßvollen Gesinnungen, hat der Cardinal die überstürzte Kirchenpolitik Jacobs II. (1685—1688) im vollsten Einvernehmen mit Innocenz XI. scharf mißbilligt. In dem Proceß gegen Titus Oates spielt der Cardinal insofern eine hervorragende Rolle, als Oates in der von ihm erdichteten „päpstlichen Verschwörung" den Cardinal zum Erzbischof von Canterbury erhoben werden läßt „mit einem Gehalt von 40 000 Kronen zur Wahrung seiner Stellung als Legat". Nach der Vertreibung Jacobs II. wandte der Cardinal seine Sorgfalt auf die Ausbildung englischer Priester in Rom, den Schutz der englischen Dominicaner und die Unterstützung verbannter englischer Katholiken. Im Sommer 1694 machte sich eine merkliche Abnahme der Kräfte bei ihm geltend, so daß der Cardinal am 11. Mai seinen letzten Willen aufsetzte, in welchem er Legate für die Chiesa nuova in Rom und die Dominicaner in Brüssel auswarf, den Haupttheil seines Vermögens aber den wallonischen Dominicanern in Douay zur Errichtung eines Collegs für englische Dominicaner daselbst bestimmte. Am 17. Juni 1694 starb der „Cardinal von Norfolk" zu Rom im Alter von 64 Jahren und erhielt seine Ruhestatt im Chor seiner Titelkirche S. Maria sopra Minerva. (Vgl. J. Gillow, Bibliographical Dictionary of English Catholics, Lond. 1888, III, 442 bis 450; Raymund Palmer, Life of Cardinal Howard, Lond. 1869; H. Foley, Records of the Engl. Province of the Society of Jesus, Lond. 1879, V, 105; Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland II, 321; Ranke, Englische Geschichte, 2. Aufl., VI, 152; Onno Klopp, Fall des Hauses Stuart III, 122. 200; Cardella, Storia de' Cardinali, Roma 1793, VII, 238.) [Bellesheim.]

Howmann, s. Johannes von Feckenham.

Hoyer, Anna, protestantische Schwärmerin, wurde um das Jahr 1584 zu Coldenbüttel in der Landschaft Eiderstedt im Herzogthum Schleswig geboren. Sie war die Tochter des Astronomen Oven, eines reichen und angesehenen Mannes, und heißt darum auch öfter Ovena. Im J. 1599 vermählte sie sich mit Hermann Hoyer, Landvogt der Landschaft Eiderstedt. Nach dem Tode ihres Mannes im J. 1622 bezog sie mit ihren Kindern das Gut Hoyerswörth. Von Jugend auf einer mystischen Geistesrichtung ergeben, wurde sie durch den wiedertäuferischen Sectirer, Mediciner und Alchemisten Nicolaus Teting aus Flensburg (gest. ca. 1640), der sich im J. 1623 auf ihrem Gute niederließ und in dem sie ihren „Propheten" verehrte, ganz für wiedertäuferische und sonstige schwärmerische Anschauungen gewonnen. Im Vereine mit ihm suchte sie nach Kräften für solche Anschauungen Propaganda zu machen. Auch prophezeite sie für das Jahr 1625 den Untergang der Landschaft Eiderstedt. Auf Betreiben der lutherischen Geistlichkeit mußte Teting im J. 1624 Hoyerswörth verlassen; allein auch nach seinem Weggang blieb das Gut der Hoyer ein Sammelplatz von Wiedertäufern und Schwärmern. In ihren Verhältnissen sehr zurückgegangen, verkaufte sie im J. 1632 ihr Gut an die verwittwete Herzogin Augusta von Holstein und zog mit ihren Kindern nach Schweden. Dort wies ihr nach einiger Zeit die Königin-Wittwe Maria Eleonora aus Mitleid ein kleines Gut in der Nähe von Stockholm an, und auf diesem starb sie, 72 Jahre alt, im J. 1656. In ihren religiösen Anschauungen schloß sie sich an Kaspar Schwenkfeld (gest. 1561), David Joris (gest. 1556), Valentin Weigel (gest. 1588) und andere protestantische

Mystiker, sowie an den Theosophen Theophrastus Paracelsus (gest. 1541) an. Sie war eine fanatische Feindin alles äußern Kirchenthums und erblickte in dem „innern Worte Gottes", das dem Menschen den rechten Sinn der Bibel erschließe und ihn innerlich erleuchte und heilige, in der „wesentlichen Gegenwart Christi in uns" die eigentliche Quelle aller wahren Religion und Religiosität. In den späteren Jahren ihres Lebens hielt sie, vielleicht weil sie eine Seelenwanderung annahm, das Tödten der Thiere für Sünde und enthielt sich darum auch des Fleischgenusses. Ihre religiösen Anschauungen hat sie in einer Anzahl mittelmäßiger Gedichte zum Ausdruck gebracht. Dieselben sind zum Theil voll von erbitterten, leidenschaftlichen und satirischen, mitunter auch sehr rohen Ausfällen auf die lutherische Geistlichkeit und überhaupt auf alles bestehende Kirchenthum, sowie auch auf alle menschliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Eine Sammelausgabe der Gedichte besorgte der Schwenkfeldianer Le Blond, schwedischer Gesandter am englischen Hofe, unter dem Titel „Annae Ovenae Hoyers Geistliche und weltliche Poemata" (Amsterdam 1650. 1661. 1665). Ein Verzeichniß, sowie auch Proben der Gedichte geben Arnold und Adelung. (Vgl. Adelung, Gesch. der menschlichen Narrheit, Leipzig 1785 bis 1799, IV, 193 ff.; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorien, Schaffhausen 1740—1742, II, 419 ff., auch 917; Allgem. deutsche Biographie XIII, Leipzig 1881, 216 f.) [Hundhausen.]

Hroswitha, s. Roswitha.

Huber, Samuel, ein reformirter Prediger im Kanton Bern, geboren 1547 zu Burgdorf bei Bern, gerieth mit Beza und Abraham Müslin (Musculus) in Streit über die Lehre von der Gnadenwahl und erklärte die Ansicht der Reformirten als eine unchristliche und greuliche. Er wurde deßhalb 1588 verbannt und trat in Würtemberg durch Unterzeichnung der Concordienformel zum Lutherthum über. Als Pfarrer in Derendingen bei Tübingen verfaßte er ein großes Werk in 1329 Thesen (Christum Jesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani, Tub. 1589. 1592) und erhielt dadurch eine Berufung nach Wittenberg, wo man einen Kämpfer gegen Calvinismus und Kryptocalvinismus wünschte. Da er aber seine neuen Collegen Leyser und Hunnius als Kryptocalvinisten anklagte und selbst noch über die Concordienformel hinaus in sehr heftiger Weise für einen Universalismus der Gnade eintrat, wurde er 1595 aus Sachsen verbannt und führte in kümmerlichen Vermögensverhältnissen ein unstätes Leben. Er starb zu Osterwiek am 23. März 1624. Ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Walch, Bibl. theol. selecta, Jenae 1757 sq., II, Index und bei J. A. Schmid, Dissert. hist. theol. de S. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmst. 1708. (Vgl. noch G. H. Götz, Acta Huberiana, Lub. 1707; Trechsel, Sam. Huber, im Berner Taschenbuch 1854.) [Streber.]

Huberinus (Huber), Kaspar, protestantischer Prediger, war in Augsburg, wo vom Anbeginn der Reformation Zwinglianismus und Lutherthum sich um die Herrschaft stritten, auf lutherischer Seite der bedeutendste Vorkämpfer. Er war erst bayrischer Mönch, predigte seit 1525 bei St. Georg in Augsburg, ward dort später Pfarrer, wohnte der Disputation zu Bern und den wittenbergischen Concordienversammlungen 1535 bei, half bei der Religionsänderung in der jungen Pfalz und im Hohenlohe'schen, und blieb im J. 1540 einige Zeit als Superintendent in Oehringen. Er hatte schon 1531 unter Anderm geklagt, je mehr man schreibe, lehre und predige, desto ärger werde die Welt. Viele Jahre war er im Kampfe mit den Zwinglianern, Schwenkfeldianern und anderen Sectirern, bis er zuletzt, unter allen Augsburger Prädicanten der einzige, das Interim annahm und dafür 1552 abgesetzt wurde. Er ging wieder nach Oehringen; hier starb er bald darauf, am 6. October 1553. (Vgl. Döllinger, Reform. II, 576; Wibel, Hohenlohische Kyrchen- und Ref.-Historie I, Onolzbach 1752, 356 ff. 379 ff.; II, 1753, 452, wo auch die Schriften Huberins angegeben sind.) [Schrödl.]

Hubert (Hugbert), der hl., erster Bischof von Lüttich, folgte im J. 709 dem von Mörderhand getödteten Bischof Lambert auf dem Stuhl zu Maastricht als Bischof der alten Diöcese Tongern. Ueber seine Abstammung und vorbischöfliche Lebensstellung ist wenig Sicheres bekannt. Zwar weiß die spätere Legende darüber viel zu berichten (Hist. s. Huberti, ed. a Roberti S. J., p. 5—7, und Chapeaville, Gesta Pontific. Tungrens. I, 115 sq.). Sein Vater, sagt sie, war Bertrandus, Herzog von Aquitanien und Verwandter Pipins von Heristal. Frühe kam er an den Hof Theodorichs III. von Neustrien und wurde Pfalzgraf; er führte daselbst ein weltliches, nur dem Waffenspiel und der Jagd gewidmetes Leben. Da ihm die Tyrannei des berüchtigten Majordomus Ebroin zum Greuel wurde, verließ er den burgundischen Hof, kam an den Hof Pipins und erwarb sich daselbst hohes Ansehen. Hier heiratete er Floribona, eine Grafentochter; diese starb aber bald nach der Geburt des ersten Kindes Floribertus. Auch am austrasischen Hofe, so erzählt die Legende, führte er ein eitles, vergnügungssüchtiges Leben. Als er eines Sonntags, während die anderen Christen sich in der Kirche befanden, wiederum dem eitlen Hange zur Jagd oblag, hatte er im Walde eine wunderbare Vision: es erschien ihm ein Hirsch, welcher zwischen seinem Geweih das Zeichen des heiligen Kreuzes trug, und er hörte eine Stimme, welche ihm zurief: „Wenn du dich nicht wahrhaft zum Herrn bekehrest, so wirst du bald zur Hölle fahren." Diese Stimme erschreckte ihn. Sofort stieg er vom Pferde, betete zum Herrn und beeilte sich zu thun, wozu er aufgefordert worden war. Er suchte zunächst den Bischof Lambertus von Maastricht auf und überließ sich ganz seiner geistlichen Lei-

tung. Dann legte er alle seine Aemter und Würden nieder und zog sich, nachdem er noch seinem alten Vater auf dem Todbette die Augen zugedrückt und seinem jüngern Bruder das Recht der Nachfolge in der Herzogswürde und seinen kleinen Sohn übergeben hatte, an einen abgelegenen Ort der rauhen Ardennen zurück, wo er als Einsiedler sieben Jahre lang das strengste Bußleben führte. Da erschien ihm im Traume ein Engel, welcher ihm sagte: „Hubertus, verlaß die Einsamkeit und ziehe nach Rom." Sofort befolgte er diese Aufforderung und pilgerte zur Grabstätte der Apostelfürsten; hier lernte ihn der damalige Papst Sergius I. kennen und schätzen. Als dann in dem vorgenannten Jahre Bischof Lambert meuchelmörderisch gefallen war, wurde der Papst durch eine nächtliche Vision ermahnt, Hubertus zum Nachfolger desselben zu weihen. Sergius that es, obwohl Hubertus sich wegen seiner Unwürdigkeit weigerte. Als ihm der Papst, so erzählt die Legende weiter, die bischöflichen Gewänder anlegen wollte, fehlte die Stola; da sei ein Engel vom Himmel gekommen und habe dem Heiligen eine schöne, golddurchwirkte Stola gereicht. Das alles ist zum größten Theil Sage. Bereits Friedrich (Kirchengesch. Deutschlands II, 340) hat nachgewiesen, daß die Angabe, der hl. Hubertus sei ein Herzog von Aquitanien und Verwandter Pipins gewesen, auf einer Verwechslung mit Hugobert, dem Vater von Pipins Gemahlin Plectrudis, beruhe. Von allen anderen Nachrichten aber ist nur dieß sicher, daß er verheiratet gewesen und einen Sohn Floribert hatte, der ihm auf dem Lütticher Bischofsstuhl nachfolgte, und daß er, wie der Schüler, so auch der Nachfolger des Bischofs Lambert war. Erst mit Antritt seines bischöflichen Amtes wird seine Geschichte sicher und zusammenhangend. Ein Schüler und Begleiter des Heiligen hat nämlich eine Geschichte seines Lebens geschrieben, die zwar in barbarischem Latein abgefaßt ist, aber in allen Punkten sich als eine durchaus glaubwürdige Quelle erweist. Heutzutage existirt dieselbe, wie es scheint, nur mehr in einer einzigen Handschrift des 9. Jahrhunderts zu Valenciennes (Mangeart, Catalogue des manuscripts de Valenciennes, 470 ss.). Um Form und Ausdruck zu verbessern, wurde dieselbe von Jonas, dem als tüchtigen Gelehrten bekannten Bischofe von Orleans, um 826 überarbeitet; diese Arbeit gilt heute als die eigentliche Quelle zur Geschichte des hl. Hubertus und liegt auch allen anderen Schriften der Folgezeit über das Leben und Wirken des Heiligen zu Grunde. Aus derselben ergibt sich klar, daß Bischof Hubert, der nach der gewöhnlichen Annahme 709 den Bischofssitz von Maastricht bestieg, sich von Anfang an das Leben und Wirken seines heiligen Vorgängers zum Muster genommen hat. Dieses Musterbild war ihm ein steter Sporn, sich für die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen aufzuopfern; und nichts wäre ihm erwünschter gewesen, als wenn er mit demselben auch die Marterkrone hätte erlangen können. Um sich, ungestört von allen irdischen Sorgen, ganz den Pflichten seines Hirtenamtes hingeben zu können, verkaufte er seine irdischen Güter und vertheilte den Erlös unter die Armen. So wurde er, wie sein Biograph sagt, ein Ernährer der Armen, ein Helfer der Nothleidenden, ein Vater der Waisen; ja er ersetzte den letzteren sogar die Mutter. Mit großem Eifer predigte er das Wort Gottes und wußte die Sünder so zu erschüttern, daß Unzählige sich bekehrten und fortan in strenger Buße lebten. Kein Wunder daher, daß das Volk von den entferntesten Orten herbeiströmte, um sich im christlichen Glauben zu stärken und für ein tugendhaftes Leben zu begeistern. Da sein Vorgänger, der hl. Lambertus, gleich nach seinem Tode allgemein als Martyrer verehrt wurde, so erbaute er zu dessen Ehre in Lüttich, einem damals noch unansehnlichen Orte, und zwar an der Stelle, wo die Blutthat geschehen war, eine große, schöne Kirche und ließ sie mit aller Pracht ausschmücken, wozu ihm die reicheren Gläubigen der Diöcese bereitwillig die Mittel gewährten. Dieselbe war bereits im J. 714 vollendet; denn es wird berichtet, Grimoald sei auf dem Wege zu seinem kranken Vater Pipin (von Heristal) in derselben von dem Heiden Rantgar meuchlings ermordet worden (Mon. Germ. SS. I, 290. 322). Aber mit diesem Denkmal der Verehrung gegen seinen heiligen Vorgänger begnügte sich Hubert nicht. Durch nächtliche Erscheinungen und Gesichte wurde er aufgefordert, den Körper desselben von Maastricht nach dem Orte seines Martyriums zu übertragen; er vollzog dieß im zwölften Jahre seines bischöflichen Amtes. Hierbei schrieb er allen Klosterleuten seiner Diöcese ein strenges Fasten vor, setzte einen bestimmten Tag für die Festlichkeit an, lud eine Menge von Bischöfen und fremden Priestern zu derselben ein und übertrug dann unter Zuziehung von Clerus und Volk die heiligen Gebeine, welche auf einem Ruhebette lagen, nach Lüttich. An diese Uebertragung knüpft die spätere Tradition auch die Verlegung des Bischofssitzes der Diöcese nach Lüttich (Anselmi Gesta in Mon. Germ. SS. VII, 198; Sigeberti Gemblac. ad a. 710, ib. VIII, 329). Eine von der kirchlichen und weltlichen Behörde genehmigte förmliche Transferirung desselben durch den Bischof Hubert läßt sich zwar nicht nachweisen, aber auch nicht in Abrede stellen; denn seit 722 residiren Hubert und seine Nachfolger factisch in Lüttich und die Lambertikirche wurde fortan als Cathedralkirche der Diöcese betrachtet.

Nachdem Bischof Hubert in der nächsten Nähe seines Vorgängers seinen Wohnsitz genommen hatte, wuchs sein Eifer in der Erfüllung der bischöflichen Pflichten noch mehr. Außer der großen Lambertikirche baute er zu Lüttich eine zweite Kirche am Mons publicus, die er dem Apostel Petrus widmete. Ueberhaupt scheint es, daß er mit aller Kraft bedacht war, die neue Metropole zu heben und mit äußerem Glanze zu

umgeben. Anselm berichtet sogar, er habe derselben städtische Rechte verliehen, das Bild des hl. Lambertus zum Sigill gegeben, feste Bestimmungen über Maß und Gewicht erlassen (Anselmi Gesta l. c.); allein das ist offenbar eine Uebertragung späterer Verhältnisse auf eine Zeit, welche solche noch nicht kannte. Jedenfalls aber hat der Heilige den Grund zur spätern Größe und Bedeutung von Lüttich gelegt. Ein großer Theil der Diöcese Lüttich lag damals, wie auch noch heute, in den schon von den Römern gescheuten Ardennen, wo sich noch viele Reste des alten gallischen Heidenthums erhalten hatten. In seinem glühenden Eifer für die Verbreitung des Christenthums sah er es als seine Lebensaufgabe an, diese Gegenden zu besuchen und die Götzendiener zu bekehren. Wie der Biograph berichtet, sanken durch seine Bemühungen viele heidnische Tempel in Staub, und viele Götzenbilder, besonders in den Gauen Toxandrien und Brabant, gingen in Feuer auf. Gegen Ende seines Lebens hatte er die Freude, daß in jenen Gegenden alle heidnischen Cultusstätten ausgerottet waren und sich allenthalben christliche Kirchen erhoben. Diesen apostolischen Eifer belohnte der Herr dadurch, daß er seinem treuen Diener schon im irdischen Leben die Wundergabe verlieh; einige seiner Wunder erzählt der Biograph als Augenzeuge. Sein Tod wurde ihm ein Jahr vorher durch eine nächtliche Vision angekündigt; daher richtete er seine ganze Sorgfalt darauf, sich zum Erscheinen vor dem ewigen Richter vorzubereiten. Häufig betete er am Grabe des hl. Lambertus und am Altare des hl. Albinus in der Peterskirche, um durch die Fürbitte dieser Heiligen Gott seine Seele zu empfehlen. Auch maß er sich schon an der Wand der Kirche den Raum zu seinem Grabe ab. Gleichwohl aber setzte er seine geistliche Thätigkeit mit unverändertem Eifer fort. Als er dann in Brabant eine Kirche eingeweiht und in einer rührenden Rede vom Volke Abschied genommen hatte, wurde er auf der Rückreise von einem heftigen Fieber ergriffen; mit Mühe erreichte er ein seiner Kirche gehöriges Landgut, Fura genannt (heutzutage Tervueren zwischen Löwen und Brüssel), und gab hier nach wenigen Tagen betend seinen Geist auf. Sein Tod erfolgte im J. 728, und zwar, wie Usuard in seinem Martyrologium angibt, am 30. Mai. Seine Leiche wurde nach Lüttich gebracht und dort in bischöflicher Amtskleidung in der Peterskirche beigesetzt. Im J. 744 oder, wie der Biograph sagt, 16 Jahre nach seinem Tode und im dritten Jahre der Regierung Karlmanns wurde durch seinen Sohn und Nachfolger, Bischof Floribert, und in Gegenwart des genannten Königs die Elevation seiner Gebeine vorgenommen — die alte Form der Canonisation oder der öffentlichen Anerkennung der Heiligkeit eines Verstorbenen. Die Gebeine waren noch unverwest und verbreiteten einen lieblichen Geruch. Bei Gelegenheit dieser Festlichkeit verfaßte ein anonymer Cleriker aus Lüttich, der dem Heiligen nahe gestanden, die vorerwähnte, schlecht latinisirte, aber durchaus glaubwürdige Biographie des Heiligen. Im folgenden Jahrhundert, nämlich am 21. September 825, übertrug dann Waltcaud, Bischof von Lüttich, mit Erlaubniß und in Gegenwart des Kaisers Ludwig d. Fr. die heiligen Gebeine nach dem Kloster Andain in den Ardennen, welches nach dem Chronicon Andaginens. (Mon. Germ. SS. VIII, 568 sq.) vom hl. Beregisus, dem geistlichen Rathgeber Pipins II. und seiner Gemahlin Plectrudis, gegründet sein soll. Wahrscheinlicher aber ist es, wie auch Anselm in seiner Lüttticher Bischofschronik angibt (Gesta episc. Leod., Mon. Germ. SS. VII, 198), daß es erst Bischof Waltcaud (810—831) selbst gebaut und demselben die Reliquien seines heiligen Vorgängers geschenkt habe, weil dieser an besagter Stelle, ehe er Bischof geworden, als Einsiedler gelebt haben soll. Jedenfalls war Bischof Waltcaud beflissen, das Ansehen dieses Klosters, welches seitdem sich nach dem hl. Hubertus nannte, durch Ueberweisung des genannten Reliquienschatzes zu heben und zu fördern. Bei dieser Gelegenheit ersuchte er auch den Bischof Jonas von Orleans, die Biographie des Heiligen sprachlich umzuarbeiten, um ihr den incultus sermo zu nehmen; diesem Gesuch kam derselbe, wie bereits erwähnt, bereitwillig nach und fügte noch die Beschreibung der Translation vom J. 825 hinzu. Mit Recht heißt der hl. Hubertus der Apostel der Ardennen, und es ist daher nicht zu verwundern, daß in der Lütticher Diöcese nach seinem Tode die Verehrung seines Namens immer mehr zunahm; im 16. Jahrhundert existirten in derselben nicht weniger als 21 Kirchen, welche ihm gewidmet waren (Roberti l. c. 234 sq.). Aber auch in den angrenzenden Gebieten, im Trierischen, im Luxemburgischen, in Lothringen, am Niederrhein und sonst genoß der Heilige große Verehrung. Sein Fest wurde stets am 3. November gefeiert, dem Tage der Elevation im J. 744. Schon im 10. Jahrhundert verehrten ihn die Jäger im ganzen Umfange der Ardennen als ihren Schutzpatron und feierten sein Fest, mit welchem die hohe Jagd geschlossen wurde; auch ward es bei ihnen allgemein üblich, ihm nicht nur die Erstlinge, sondern auch den zehnten Theil des jährlich erlegten Wildes zu opfern. Zwar sagt die ursprüngliche Vita nichts davon, daß er ehedem ein Jäger oder Liebhaber der Jagd gewesen; aber der Anonymus aus dem 11. Jahrhundert, welcher die zahlreichen, nach der Translation seiner Gebeine nach Andain gewirkten Wunder des Heiligen aufzählt (Roberti l. c. 72 sq.), weiß auch von Jagdwundern zu erzählen. Da man in Jagdgefahren, besonders bei Hunds- und Wolfsbissen, seine Fürbitte wirksam gefunden, so rief man ihn überhaupt gegen Tollwuth und Wasserscheu um dieselbe an; auch war es schon im 10. Jahrhundert alter Brauch, diejenigen, welche von einem rasenden Hunde gebissen waren, an der Stirne einzuschneiden und in die Wunde ein Stückchen von der Stola des Heiligen zu legen (Roberti l. c. cap. 21. 29).

Die Gebeine des heiligen Bischofs Hubertus ruhten seit dem 13. Jahrhundert in einem silbervergoldeten Reliquienschreine, der mit kostbaren Edelsteinen besetzt war und mitten in der Kirche, auf dem Kreuzaltar stand. Seit dem 16. Jahrhundert aber sind die Gebeine des Heiligen verschwunden, und man hat kein sicheres Zeugniß mehr, daß sie noch existiren; es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß dieselben im J. 1568, als die Hugenotten die Abtei St. Hubert überfielen und die Klosterkirche zum Theil niederbrannten, vernichtet worden sind. Zwar stellt dieß Molanus, dessen Werk (Natales Sanctorum Belgii) sieben Jahre nach dieser Verwüstung erschien, in Abrede; auch die Mönche der Abtei haben dieß nie zugestanden, sondern behauptet, dieselben wären damals rechtzeitig verborgen, aber später nicht mehr aufgefunden worden. Indessen sind seit den drei verflossenen Jahrhunderten in der Kirche wie im Kloster wiederholt Grabungen und Untersuchungen veranstaltet worden, um dieselben wieder an's Tageslicht zu ziehen, zuletzt noch im J. 1867 auf Veranlassung des damaligen Bischofs von Namur, Msgr. Dechamps; allein Alles war vergebens, so daß heutzutage kaum noch die Hoffnung der Wiederauffindung übrig bleibt.

Quellenschriften. Die ursprüngliche Vita des Heiligen ist nach der alten Handschrift zu Valenciennes herausgegeben von W. Arndt, Kleinere Denkmäler aus der Merovingerzeit, Hannover 1874, 48—70. Die Ueberarbeitung von Bischof Jonas nebst dem Berichte über die Translation des Heiligen nach Andain ist zuerst edirt worden von Surius, Vitae SS. prob., Coloniae 1575, VI, 45—56; dann nach Handschriften verbessert von Roberti S. J., Hist. s. Huberti, Luxemburgi 1621, 20—71; daraus abermals abgedruckt von Mabillon (Acta SS. Ord. Bened. IV, 1, 293—297; neuerdings nach Handschriften verbessert und herausgeg. von W. Arndt a. a. O. 77—82; Libellus de conversione s. Huberti comitis, postmodum episc. Leod., geschrieben von einem unbekannten Verfasser zwischen 1060 bis 1120 und herausgeg. von Roberti l. c. 3—11, ist eine ganz fabelhafte Schrift. Für die Geschichte der Verehrung des Heiligen sind die von einem Anonymus im 11. Jahrhundert geschriebenen Miracula s. Huberti post translationem ejusdem in Monasterium Andagin. facta sehr beachtenswerth; sie sind zuerst herausgegeben worden von Roberti l. c. 72—112; daraus abgedruckt bei Mabillon l. c. 297—305. Einzelne beachtenswerthe Notizen zur Geschichte des Heiligen finden sich in der Vita s. Lamberti von Gottschalk (Bolland. Sept. V, 580) und in Anselms Fortsetzung der von Heriger begonnenen Lütticher Bischofschronik (Monum. Germ. SS. XVI, 635—645). Diese Vitae, sowie mehrere jüngere Lebensbeschreibungen sind nach neuen Recensionen mitgetheilt bei Boll., Nov. I, 798 sq. Aus der Literatur über den hl. Hubertus sind noch bemerkenswerth: Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands II, 335—338; Robaulx de Soumoy, Chronique de l'abbaye de St. Hubert, Bruxelles 1847 (worin auch der lateinische Text eines aus dem 12. Jahrhundert stammenden Cantatorium aus der Abtei St. Hubert mitgetheilt ist); Hallet, Le corps de Saint Hubert conservé jusqu'à nos jours, Bruxelles 1871; Heggen, Leben und Wirken des hl. Hubertus, nach den Quellen bearbeitet, Elberfeld 1875; Boll., Comm. praev. Nov. I, 759 sq. [Kessel.]

Hubertus-Ritter, Titel mehrerer Ritterorden. 1. Der jülich-bergische, später bayrische Ritterorden wurde von Gerhard V., Herzog von Jülich und Berg, zum Andenken an den über Arnold von Egmont in Geldern erfochtenen, glorreichen Sieg im J. 1444 gestiftet. Dieser Sieg befestigte erst die Herrschaft Gerhards in Jülich-Berg und war ein glänzendes Zeugniß für die Tapferkeit seiner Ritterschaft; denn sein Heer, welches nur 800 Ritter zu Pferde zählte und in der Nacht mit aller Eile aufgestellt werden mußte, schlug das Heer seines Gegners, welches 2200 Ritter zu Pferde zählte, so mächtig auf's Haupt, daß kein Widerstand mehr möglich war (Lacomblet, Urk.-B. IV, 274). Den hl. Hubertus wählte Gerhard zum Schutzpatron seines Ordens, weil der Sieg an dessen Festtage, am 3. November, errungen war; man nannte ihn aber auch vielfach den Orden „vom Horn", weil die Ritter eine goldene Kette trugen, welche aus lauter kleinen Jagdhörnern bestand. Derselbe blühte unter den Herzogen von Jülich, Cleve, Berg hochangesehen fort. Als aber im J. 1609 deren Geschlecht in männlicher Linie erlosch und der unheilvolle Successionskrieg zwischen Brandenburg, Pfalz-Neuburg und anderen Prätendenten das Land über fünfzig Jahre in Unruhe versetzte, gerieth der Hubertus-Orden allmälig in Vergessenheit. Erst nachdem die Herzogthümer Jülich-Berg durch Erbschaft auf den Herzog von Neuburg a. d. D. übergegangen waren und der Kurfürst Johann Wilhelm aus dem Hause Neuburg mit der Oberpfalz das Erztruchseßamt erhalten hatte, erneuerte dieser am 29. September 1708 den Orden, gab ihm neue Statuten und erklärte sich selbst zum Großmeister desselben. Kurfürst Karl Theodor von der Pfalz bestätigte und erweiterte die Statuten 1744 und 1760. Fortan sollte der Orden nur aus Einer Klasse bestehen und nie mehr als zwölf altadelige inländische Mitglieder zählen; doch behielt der Kurfürst als Großmeister für sich und seine Nachfolger das Recht, auch beliebig viele Ausländer von Adel in den Orden aufzunehmen. Nur die zwölf inländischen Mitglieder aber bilden das Ordenscapitel, welches alljährlich am 12. October gehalten werden soll; dieses hat die Aufzunehmenden zu prüfen und dem Großmeister dießbezügliche Vorschläge zu machen. Für die ausländischen Ritter ist der Orden nur Decoration. Die Ergänzung der inländischen Ordensritter wird aus den Commandeuren des Civilverdienst-Ordens der bayrischen Krone genommen,

wenn sie sich dazu eignen und diese Stelle bereits sechs Jahre bekleidet haben. Die Aufnahme-Gebühren betragen für einen Fürsten 200 Ducaten, für einen Grafen oder Edelherrn 100 Ducaten und 100 Gulden. Das Abzeichen des Hubertus-Ordens ist ein weiß emaillirtes Kreuz mit acht Spitzen, an denen goldene Kugeln stecken; in den Winkeln des Kreuzes sind goldene Strahlen. Auf dem Avers des runden Mittelschildes ist der hl. Hubertus auf grünem Grunde als Jäger mit Knecht, Pferd und Hund dargestellt; auf dem Revers der Reichsapfel mit Kreuz und der Umschrift: In memoriam reparatae dignitatis avitae. 1708. Gewöhnlich wird das Ordenskreuz an einem handbreiten, hochrothen Bande mit grüner Einfassung getragen, bei Festlichkeiten aber über dem Cerimonienkleide, welches aus einer schwarzen, altspanischen Tracht besteht, mit der goldenen Kette um den Hals. Letztere zählt seit Karl Theodor 42 Glieder, von denen je zwei den verschlungenen Namenszug desselben darstellen. Außer dem Ordenskreuz tragen die Ritter auf der linken Brust auch einen silbernen Stern, auf dem sich ein goldenes, aus weißen und rothen Quadraten zusammengesetztes Kreuz befindet, und auf dessen rundem Mittelschilde die Worte stehen: In trau vast, in der Treue fest. König Maximilian von Bayern erklärte 1808 den Hubertus-Orden, dessen Statuten und Vorrechte er 1800 von Neuem bestätigt hatte, für den ersten Orden des Königreichs; heutzutage wird derselbe, bezüglich der Ausländer, fast nur an Souveräne und regierende Fürsten, sowie an deren männliche Agnaten und Verwandten ertheilt, sofern sie nicht in fremden Dienst- oder Abhängigkeits-Verhältnissen stehen. — Literatur: Confraternitas Ordinis equestris (das Original-Bruderschaftsbuch in der königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München); Kurpfälzischer Geschichtskalender, Mannheim 1789; Königlich Bayrische Akademie der Wissenschaften XV, 2; Biedenfeld, Gesch. u. Verf. aller geistl. u. weltl. Ritterorden, II, Weimar 1841, 120 ff.

2. Der Ritterorden des hl. Hubertus in Frankreich, auch Orden der Treue oder vom Windspiel genannt, wurde im J. 1416 von einer ritterlichen Gesellschaft im Herzogthum Bar gestiftet, und zwar zu dem Zwecke, zwischen den Mitgliedern ein festes Freundschaftsband zu schlingen und im Herzogthum alle bösen Händel zu schlichten. Im J. 1423 wurde derselbe erneuert und die Aufnahme in denselben von einer strengern Ahnenprobe abhängig gemacht. Während der französischen Revolution wurde der Orden von den Mitgliedern nach Deutschland gerettet, indem sie ihren Hauptsitz in Frankfurt a. M. aufschlugen; nach der Restauration kehrten sie nach Frankreich zurück, worauf König Ludwig XVIII. den Orden erneuerte und in drei Klassen eintheilte: 6 Großkreuze, 30 Commandeurs und die gewöhnlichen Ritter. Die Mitglieder aller Klassen mußten katholisch sein. Die Aufnahmegebühren waren nicht unbeträchtlich. Das Abzeichen des Ordens bestand aus einem achtspitzigen, weiß emaillirten, goldenen Kreuze, welches im Mittelschilde das Bild des hl. Hubertus mit einem Hirsche darstellte; es wurde an einem breiten, roth berandeten Bande getragen. Die Revolution von 1830 machte dem Orden ein Ende (Histoire de l'ordre de St. Hubert ou de Levrier, Bar-le-Duc 1840).

3. Der St. Hubertus-Ritterorden in Böhmen, welcher im J. 1723 vom Grafen Friedrich Anton von Sporck gestiftet wurde. Ursprünglich hatte derselbe den Zweck, die Krönungsfeier Karls VI. zu heben und zu verherrlichen, überhaupt dem Dienste der österreichischen Kaiserkrone sich zur Verfügung zu stellen, daneben aber auch das gesellige Vergnügen, namentlich die Jagd, zu pflegen, weßhalb er auch vom genannten Kaiser gerne genehmigt wurde. Er stand beim böhmischen, bayrischen, sächsischen und schlesischen Adel sehr in Ansehen, doch artete er allmählich in einen adeligen Jagdverein aus, weßhalb er auch während des siebenjährigen Krieges einging.

4. Kölnischer Ritterorden des hl. Hubertus, auch „von der Gütigkeit" genannt, wurde im J. 1746 vom kölnischen Kurfürsten Clemens August (gest. 1761) errichtet. Da derselbe nämlich in seinen reiferen Jahren wohl erkannte, daß er früher sich dem Jagdvergnügen zu leidenschaftlich hingegeben habe, und daß er mit seinen Jagdcavalieren nur durch die Hilfe der hll. Hubertus und Venantius aus zahlreichen Lebensgefahren errettet worden sei, so wollte er durch Errichtung dieses Ordens einerseits Gott und den genannten Heiligen Dank sagen, andererseits seinen Nachfolgern die Güte gegen ihre Unterthanen an's Herz legen. Das äußere Abzeichen des Ordens bestand in einem goldenen Ringe, auf welchem die bekannte Bekehrungsscene des hl. Hubertus auf der Jagd eingravirt war, mit der etwas eitlen Devise: Aussi Clément qu'Auguste. In den Statuten des Ordens, in denen sich der Stifter „General des Ordens der Gütigkeit" nennt, sind Kleidung, Aufnahme, Gottesdienst u. s. w. genau bestimmt, doch hat sich die Stiftung nicht lebensfähig erwiesen; mit dem Tode des Stifters ist sie selbst untergegangen. (Vgl. Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein, 28. und 29. Heft, S. 193 bis 196.) [Kessel.]

Hubmaier (nach bayrischem Dialekte schreibt er selbst Huebmoer), Balthasar, einer der begabtesten Prädicanten der Wiedertäufer, wurde gegen Ende des 15. Jahrhunderts im bayrischen Städtchen Friedberg geboren. Nach dem Geburtsorte nannte er sich gerne Paltus (Baldazar) Friedberger oder Pacimontanus. Unter Ecks Leitung studirte er Theologie zu Freiburg i. Br. und trat 1511 als Professor in die Facultät ein. Schon im nächsten Jahre folgte er aber seinem Lehrer nach Ingolstadt und erhielt dort eine Professur der Theologie, sowie die Pfarrstelle an der Marienkirche. Seine volksthümliche Bered-

samkeit veranlaßte 1516 seine Berufung als Domprediger nach Regensburg. Hier setzte er 1519 die gewaltsame Austreibung der Juden durch. An Stelle der niedergerissenen Synagoge erhob sich die schnell berühmt gewordene Wallfahrtskirche Zur schönen Maria. Hubmaier versah die Kaplanstelle an dieser Kirche, bis er noch 1519 sich als Parteigänger Luthers zu erkennen gab und Regensburg verlassen mußte (propter haeresin ejectus, Annal. Ingolst. ad a. 1516). Er wandte sich jetzt an den Oberrhein und erlangte 1522 eine Pfarrei zu Waldshut in der vorderösterreichischen Herrschaft Hauenstein. Hier trat er mit den Schweizer Reformatoren in Verbindung und schloß Freundschaft mit Zwingli (Bruder Huldrych Zwingli's nennt er sich 1524 in einer Streitschrift gegen seinen frühern Lehrer Eck). Zwingli's Ansichten über die Bilder, die Messe und das Abendmahl verfocht Hubmaier auf der Züricher Disputation 1523. In Waldshut wuchs sein Einfluß auf den gemeinen Mann und die Zünfte so sehr, daß in Folge davon der conservative Rath gestürzt wurde und die Stadt am 15. Mai 1524 sich für Annahme der Reformation erklärte. Hubmaier hatte als Grundsatz hingestellt: „Wie jeder Christ für sich selbst glaubt und getauft wird, also soll auch jeder nach der Schrift selbst urtheilen, ob er von seinem Seelenhirten recht gespeist und getränkt werde" (Achtzehn schlußreden, so betreffende eyn gantz Christlich leben, waran es gelegen ist, 1524). Die vorderösterreichische Regierung konnte nicht zusehen, daß das Wormser Edict in ihrem Gebiete so offen verletzt werde, und nachdem schon auf dem Breisacher Landtage der Stände das Wort gefallen war, daß diese Neuerungen den Bundschuh begünstigen, erging an Waldshut die Aufforderung, Hubmaier zu entlassen. Er entwich auf kurze Zeit nach Schaffhausen; Waldshut aber verband sich gegen Oesterreich mit den aufständischen Bauern des Schwarzwaldes, nahm im August 1524 einen Haufen von 1200 Bauern in die Mauern auf und errichtete mit ihnen die „Evangelische Bruderschaft", welche keinen andern Herrn als den Kaiser mehr über sich haben und „schlösser, clöster und was den Namen hat gaistlich" zerstören wollte. Allerwärts gingen die Boten aus, Städte und Dorfschaften zum Beitritt zu zwingen und von jeder Feuerstätte wöchentlich einen Halbbatzen als Beisteuer einzutreiben. Im October kehrte auch Hubmaier nach Waldshut zurück und entflammte durch seine Predigten die Gemüther auf's Aeußerste. Die Versammlungen wurden unter Trommelschall berufen, und Hubmaier proclamirte unter den heftigsten Schmähungen auf Papst und Kaiser eine alleinige Volkssouveränität. In einem Artikelbrief, den er auch „gen Hall und andere ort außgeschickt", wurde mit Berufung auf das göttliche Recht und das heilige Evangelium die Absetzung aller Fürsten, die Aufhebung des Adels, die Zerstörung der Schlösser und Klöster gefordert und die Einsetzung eines neuen Regenten, welchen ein Wahlcollegium von zwölf Bauern nach Gottes Wort küren sollte, in Vorschlag gebracht. Wer diesem Manifeste widerspreche, der müsse durch den weltlichen Bann niedergeschlagen werden. Zur Durchführung dieser politischen Umgestaltung Deutschlands schienen ihm die religiösen Ansichten der Wiedertäufer besonders geeignet. „Man mag der Obrigkeit mit nichts besser abkommen, als mit der Wiedertauf." Er sagte sich in Flugschriften von Zwingli los, ließ sich zu Ostern 1525 selbst die Wiedertaufe ertheilen und spendete sie an seine Anhänger; nachdem hiermit die völlige Ungültigkeit des bisherigen Kirchenwesens ausgesprochen worden war, ließ er sich von der „neuen Gemeinde der wahren Christen" als den neuen, rechten Seelenhirten aufstellen. Ein wüster Bildersturm beseitigte in Waldshut die letzten Reste des alten Glaubens. Als die Stadt endlich am 5. December 1525 sich den Oesterreichern ergeben mußte, entkam Hubmaier nach Zürich; der dortige Rath nahm ihn aber als Wiedertäufer gefangen. Aus Furcht, er möchte den Oesterreichern ausgeliefert werden, zeigte Hubmaier in einer Disputation mit Zwingli sich zur Aussöhnung bereit und leistete demüthigen Widerruf in allem, was er gegen Zwingli gelehrt und geschrieben habe. Er wurde aus der Stadt gewiesen, schloß sich aber in Augsburg neuerdings den Wiedertäufern an und fand endlich in Mähren Schutz bei dem Herrn von Lichtenstein. Nicolsburg gestaltete sich durch ihn zum Mittelpunkte der Wiedertäufer, die aus allen Ländern nach Mähren strömten. Das Täuferwesen, welches Hubmaier in zahlreichen Streitschriften mit Geschick gegen Zwingli und die Lutheraner vertheidigte, empfing durch ihn festere Begründung und weitere Ausbreitung, bis Erzherzog Ferdinand von Oesterreich 1527 die Auslieferung Hubmaiers erzwang. Der Gefangene wurde nach Wien gebracht und nach längerem Prozesse als Staatsverbrecher am 10. März 1528 verbrannt. Einen Bericht über das Leben und das Ende Hubmaiers lieferte der Wiener Bischof Johannes Fabri, welcher Studiengenosse Hubmaiers in Freiburg gewesen war, dann nach der Einnahme Waldshuts sämmtliche Manuscripte Hubmaiers gefunden und mit dem Gefangenen in Wien oft conferirt hatte. Es sind die zwei seltenen Schriften (Münchener Hof- und Staatsbibliothek): Ursach warumb der widerteuffer Patron unnd erster Anfenger Doctor Balthasar Huebmayer zu Wienn auf den zehndten tag Martij Anno 1528 verbrennet sey (s. l. et a.), dann Dreßden 1528, und Doctoris Joannis Fabri, adversus Doctorem Balthasarum Pacimontanum, anabaptistarum nostri saeculi primum avthorem, orthodoxae fidei catholica defensio, Lipsie 1528. Ein Verzeichniß der Schriften Hubmaiers enthalten die Mittheilungen aus dem Antiquariate von S. Calvary u. Co. I, Berlin 1870, 114 ff., wo auch ein Neudruck von Hubmaiers Agende des „Nachtmals Christi" gegeben ist. Die oben

genannten 18 Schlußreden sind nachgedruckt bei J. G. Schelhorn, Sammlung für die Geschichte I, Nördlingen 1779, 328 ff. (Vgl. Schreiber, Balth. Hubmaier, im Taschenbuche für Gesch. u. Alterth. Süddeutschlands I u. II, Freib. 1839. 1840 [bis 1525 reichend]; daran anschließend Fr. X. Hosek, B. Hubmaier a pocátkowe novokrestenstva na Morave [B. Hubmaier und d. Ursprung d. Wiedertäufer in Mähren, Brünn 1867]; über die Streitfrage, ob Hubmaier auch die zwölf Bauernartikel redigirt habe, s. A. Stern, Ueber die zwölf Artikel der Bauern, Lpz. 1868; dagegen Baumann, Die oberschwäb. Bauern im März 1525 und die zwölf Artikel, Kempten 1871; endlich die Antwort Sterns, Die Streitfrage über den Ursprung des Artikelbriefes und der zwölf Artikel der Bauern, in den Forschungen zur deutschen Gesch. XII, Göttingen 1871, 475 ff.) [Streber.]

Hucbald (Hugbald), O. S. B., Hagiograph und Musiktheoretiker, wurde um das Jahr 840 geboren. Unter der Leitung seines Onkels Milo aus der Schule des berühmten Alcuin betrieb er im St. Amandus-Kloster, am Bache Elnon in Flandern, seine Studien. Nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Musik machte er in kurzer Zeit so bedeutende Fortschritte, daß schließlich der Neffe den Onkel zu übertreffen schien. Milo, der sich in seinem Ansehen geschädigt glaubte, entließ daher Hucbald, und dieser ging nach Nevers, um daselbst eine eigene Schule zu gründen. Da er aber bald erkannte, daß er noch weiterer Ausbildung bedürfe, so stellte er sich in St. Germain d'Auxerre unter die Leitung des gelehrten Heiricus (s. d. Art.) und lernte unter anderen Mitschülern auch den bekannten Remigius kennen. Nach Vollendung seiner Studien kehrte Hucbald, der sich inzwischen mit seinem Onkel wieder ausgesöhnt hatte, nach St. Amand zurück und übernahm nach Milo's Tode (872) die Oberleitung der Klosterschule. Zehn Jahre lang verblieb er in dieser Stellung, bis er im Jahre 883 dem Rufe des Abtes Radulf von St. Bertin folgte und für diesen eine Schule nach dem Muster der zu St. Amand einrichtete. Um das Jahr 893 ließ der Erzbischof Fulco von Reims an Hucbald und dessen früheren Mitschüler Remigius die Einladung ergehen, an seinen bischöflichen Sitz zu kommen, und übertrug ihnen die Wiedererrichtung der zwei alten kirchlichen Schulen, von denen die eine für die Canoniker, die andere für den Landclerus bestimmt war. Unter der Leitung so ausgezeichneter Männer gelangten die beiden Schulen in kurzer Zeit zu großer Berühmtheit. Nach dem Tode Fulco's kehrte Hucbald in das Kloster St. Amand zurück und verblieb dort bis zu seinem Tode, der am 20. Juni 930 erfolgte.

Hucbald war ein Mann von großer Gelehrsamkeit. In der Chronik von Elnon (ms.) heißt es von ihm: Hucbaldus, nepos Milonis ibidem monachi, litteris insignis, scriptis celebris, musicus quoque excellens fuit et cantum multorum Sanctorum composuit. Migne hat in seiner Patrologie (CXXXII, 817 sq.) folgende Schriften von ihm abgedruckt: Schreiben über den hl. Theodorich; Hymnus auf denselben Heiligen; Leben der hl. Rictrudis, der ersten Äbtissin von Marchiennes; Ueber die Translation und Wunder derselben Heiligen; Das Martyrium der hll. Cyriacus und Julietta; Leben der heiligen Jungfrau Aldegundis; Leben des hl. Lebwinus, eines angelsächsischen Missionars; Ueber den heiligen Bekenner und Abt Jonatus; einen Brief in Versen an Karl den Kahlen: Aurea lux mundi etc. Besonders merkwürdig ist sein Gedicht zum Lobe der Kahlköpfigkeit, welches er dem genannten Kaiser dedicirte. Sämmtliche Worte dieses 136 Verse zählenden Gedichtes beginnen mit dem Buchstaben C, z. B. „Carmino clarisonae calvis cantata Camoenae" etc. Man hält auch Hucbald für den Dichter des Ludwigsliedes, in welchem der Sieg Ludwigs III. über die Normannen (881) verherrlicht wird (W. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litt., 2. Aufl., Basel 1879, 85). Hucbald war ferner, wie die Chronik von Elnon sagt, ein ausgezeichneter Musiker, und Sigebert von Gembloux bemerkt (Chron. ad a. 879): De multis sanctis cantus dulci et regulari modulatione composuit. Gerbert von St. Blasien hat deßhalb auch in seinem großen Werke Scriptores eccl. de musica sacra I, 103 sq. unter Hucbalds Namen folgende Schriften zum Abdruck gebracht: 1. De harmonica institutione; 2. Alia musica; 3. De mensuris organicarum fistularum; 4. De cymbalorum ponderibus; 5. De quinque Symphoniis seu consonantiis; 6. Musica enchiriadis; 7. Commemoratio brevis de tonis et Psalmis modulandis. Das Hauptwerk Musica enchiriadis, welches eine systematisch durchgeführte Theorie der Musik enthält, würde Hucbald als den bedeutendsten Musikgelehrten nach Boethius und vor Guido von Arezzo erscheinen lassen und ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte dieser Kunst anweisen; doch hat jüngst Hans Müller in seiner Schrift: Hucbalds ächte und unächte Schriften über Musik, Leipzig 1884, auf Grund eines umfangreichen Quellenstudiums gezeigt, daß die Musica enchiriadis einem anonymen Verfasser, der frühestens am Ausgange des 10. Jahrhunderts gelebt, angehöre. Nur für den weniger bedeutenden Tractat De harmonica institutione, welchen auch der Bücherkatalog von St. Amand unter Hucbalds Namen kennt, läßt Müller die Auctorschaft desselben bestehen. (Vgl. Mabillon, Annal. III; Biblioth. gén. des écrivains de l'Ordre de S. Benoit, Bouillon 1777; E. de Coussemaker, Mémoire sur Hucbald, Paris 1841; Bäumker, Zur Gesch. der Tonkunst in Deutschland, Freib. 1881, 48 ff.) [W. Bäumker.]

Hueber, Fortunat, O. S. Fr., Ordensgeschichtschreiber, wurde zu Neustadt a. D. geboren, bekleidete in der bayrischen Ordensprovinz die Aemter eines Generalpredigers, Provinzialministers, Visitators und Generaldefinitors und

starb am 12. Februar 1706 zu München. Von Bedeutung für die deutsche Kloster- und Ordensgeschichte ist die Dreyfache Cronickh Von dem Dreyfachen Orden deß grossen Ordens-Stiffters Francisci, So weith er sich in Ober- vnd Nider-Teutschland ... erstrecket, München 1686, und das Unsterbliche Gedächtnus der ... Hölden von Thaurn, Andechs vnd Hohenwarth, Ingolst. 1670. Ferner verfaßte er ein von den Bollandisten fortwährend als Quelle citirtes Stammen-Buch Oder Ordentliche Vorstellung vnnd Jährliche Gedächtniß aller Heyligen, Seeligen rc. Auß denen dreyen H. H. Ordens-Ständen, Welche der H. Groß-Vatter Franciscus rc. gestiftet hat, München 1693. In etwas erweiterter Gestalt erschien dieses Buch als Menologium seu brevis et compendiosa illuminatio relucens in splendoribus Sanctorum, Beatorum etc. ex triplici Ordine ... per modum Martyrologii juxta dies obitus compilatum, Monachii 1698. Hueber bewährte sich auch als ascetischer Schriftsteller (u. A. Seraphische Lehrschul, München 1670) und als Prediger (Ornithologia moralis, Mon. 1678; Apparatus solemnis, ib. 1680 u. s. f.). (Vgl. V. Greiderer, Germania Franciscana, II, Oenip. 1781, 423 sq.) [Streber.]

Huet, Peter Daniel, Bischof von Avranches, zählte zu dem stattlichen Kreis von hervorragenden Gelehrten, der im Zeitalter Ludwigs XIV. Frankreich zierte und dem Lande in der damaligen Welt den wissenschaftlichen Vorrang sicherte. Als Sohn Daniels Huet, eines vom Calvinismus zur katholischen Kirche zurückgekehrten Patriciers in Caen, am 8. Februar 1630 geboren, erhielt Peter Daniel Unterricht und Bildung in den Schulen seiner Vaterstadt, namentlich bei den Jesuiten, und da er mit trefflichen Geistesgaben wie mit edlem Wissensdurst ausgerüstet war, eignete er sich frühzeitig vielseitige Kenntnisse an. Er war ebensowohl mit den Naturwissenschaften als mit den Sprachen und der Alterthumskunde, mit der Philosophie und Rechtswissenschaft wie mit der Theologie vertraut; dazu pflegte er Poesie und Redekunst. In der Philosophie huldigte er anfangs den Lehrsätzen des Cartesius (s. d. Art.), die eben damals an die Oeffentlichkeit traten. In der Alterthumskunde und den orientalischen Sprachen hatte er den Calvinisten Bochart (s. d. Art.) zum Führer. Mit diesem verband ihn zugleich, trotz der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses, enge Freundschaft, und dieses Verhältniß veranlaßte ihn, 1652, als derselbe an den Hof der wissensdurstigen Königin Christine von Schweden berufen wurde, ihn zu begleiten. Die Reise wurde für seine wissenschaftlichen Bestrebungen sehr bedeutungsvoll. Sie brachte ihn nicht bloß mit einer Reihe von gelehrten Männern, namentlich in den Niederlanden, in Verbindung, sondern sie bestimmte auch seine erste literarische Arbeit. Da er in der Bibliothek von Stockholm eine Handschrift mit den Commentarien von Origenes fand, entschloß er sich zur Herausgabe dieser Schriften, und nachdem er zunächst eine Abschrift von ihnen genommen, begann er sie nach der Rückkehr in die Heimat in's Lateinische zu übersetzen. Er hatte bei der Arbeit wahrgenommen, daß die bisherigen Uebersetzungen an erheblichen Mängeln litten, weitschweifig und nicht selten auch unzuverlässig waren; daher legte er in der Abhandlung De interpretatione libri duo (1661) seiner Erstlingsschrift vor Allem die Grundsätze dar, welche ihn bei seiner Uebersetzung leiteten. Die Origenis Commentaria in Sacram Scripturam selbst erschienen nach 15jähriger Arbeit 1668 in Rouen und wurden bald in Paris (1679), Köln (1685) und Frankfurt (1686) nachgedruckt. Die von dem Leben, der Lehre und den Schriften des Alexandriners handelnde große Einleitung, Origeniana betitelt, fand auch in die Origenes-Ausgabe von de la Rue Aufnahme. Mittlerweile war noch eine andere Arbeit von Huet erschienen. Der Holländer Hogers hatte sich bei einem Besuche seine poetischen Versuche in lateinischer und griechischer Sprache erbeten und dieselben ohne sein Wissen 1664 zu Utrecht veröffentlicht. Die Gedichte wurden mit größtem Beifall aufgenommen und erlebten in Holland noch drei weitere Auflagen. Im J. 1709 wurde endlich von Huet selbst oder unter seiner Leitung von dem Abbé d'Olivet eine neue berichtigte und vermehrte Ausgabe veranstaltet; dieser folgte 1729 noch eine weitere. Indem aber Huet sich Origenes widmete, betrieb er auch seine weiteren Studien mit Eifer. Im J. 1662 gründete er in seiner Vaterstadt eine naturforschende Gesellschaft, welche auf Antrag Colberts eine königliche Unterstützung erhielt, während ihm selbst zur Anerkennung und Förderung seiner gelehrten Bestrebungen vom König ein Jahresgehalt überwiesen wurde. Um dieselbe Zeit wurde ihm die wissenschaftliche Ausbildung des jungen Königs von Schweden angeboten; nachdem er diesen Antrag ausgeschlagen hatte, übernahm er mit um so größerer Freude die Erziehung des Dauphin, zu der er 1670 mit Bossuet berufen wurde. Das neue Amt war auch für seine literarischen Arbeiten von Bedeutung. Es veranlaßte ihn, den Plan einer vollständigen Origenes-Ausgabe, mit dem er sich bis dahin getragen, aufzugeben. Dagegen unternahm er nun ein neues Werk, das seinen Namen nicht weniger berühmt machen sollte, nämlich die Demonstratio evangelica, eine Apologie des Christenthums, welche nach 9jähriger Arbeit 1679 erschien und bei Katholiken wie bei Protestanten großen Beifall fand. Er wollte darin die Wahrheit des Christenthums mit mathematischer Sicherheit beweisen, und da er den Beweis hauptsächlich auf die unbedingte Zuverlässigkeit der biblischen Erzählungen gründete, ward er in erster Linie zu einer eingehenden kritischen Untersuchung der heiligen Schrift veranlaßt. Seine Stellung als Erzieher des Dauphin legte ihm ferner die Veranstaltung einer neuen Ausgabe der Classiker in usum Delphini nahe. Wenigstens erscheint er als Urheber und

Leiter des Unternehmens, wenn die Ausführung auch anderen Kräften übertragen wurde. Sein wissenschaftlicher Ruhm war in jener Zeit schon so groß, daß er 1674 in die französische Akademie aufgenommen wurde. Zwei Jahre später entschloß er sich, 46 Jahre alt, zum Empfang der Priesterweihe, und in Bälde wurden ihm nun auch kirchliche Würden zu Theil. Im J. 1678 belohnte der König seine Dienste mit Verleihung der Cistercienserabtei d'Aunay in der Nähe von Caen; 1685 wurde er zum Bischof von Soissons ernannt. Vier Jahre später vertauschte er dieses Bisthum mit dem von Avranches in der Normandie; für letzteres erhielt er die päpstliche Bestätigung und 1692 die bischöfliche Weihe, nachdem der zwischen Frankreich und dem päpstlichen Stuhl damals bestehende Conflict die volle Besitzergreifung seiner Stelle bis dahin gehindert hatte. Das neue Amt nahm seine ganze Kraft in Anspruch. Um die in Folge der langen Verwaisung des Sprengels in Zerfall gerathene Disciplin wieder herzustellen, hielt er 1693—1698 vier Diöcesansynoden ab und veröffentlichte eingehende Synodalstatuten. Da aber der Aufenthalt in Avranches seiner Gesundheit nicht zuträglich war, legte er 1699 das Bisthum nieder, und der König verlieh ihm bei dieser Gelegenheit, um ihm eine seiner Würde entsprechende Lebensweise zu ermöglichen, die Abtei Fontenay bei Caen. Sein Aufenthaltsort war seit 1701 Paris, wo er in dem Profeßhaus der Jesuiten Wohnung nahm. Seine wissenschaftlichen Arbeiten in dieser Periode gingen zumeist von dem Kloster Aunay aus, in dem er die Sommermonate zu verbringen pflegte, seitdem ihm nach Vollendung der Erziehung des Dauphin, die ihn zehn Jahre am Hoflager festgehalten, eine etwas freiere Bewegung gewährt war; sein zweites apologetisches Werk führt den Namen des Ortes sogar in dem Titel: die Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei, 1690. Die weiteren daselbst entstandenen Schriften sind: Censura philosophiae Cartesianae, 1689, in der er, von seiner früheren Anschauung zurückgekommen, die cartesianische Philosophie als eine Gefahr für den Glauben lebhaft bekämpfte; De la situation du paradis terrestre, 1691; De navigationibus Salomonis 1693; Notae in Anthologiam Epigrammatum Graecorum, 1700; Origines Cadomenses, 1702, eine Untersuchung über die Anfänge seiner Vaterstadt. Seine letzte Arbeit ist der Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, 1717, eine Autobiographie, bei deren Abfassung ihm, wie er in der Einleitung bemerkt, die Confessiones des hl. Augustin vorschwebten; sie gehört zu den besten Memoiren der Zeit und ist besonders werthvoll für die Kenntniß des regen wissenschaftlichen Lebens im damaligen Frankreich. Drei Jahre nach dieser Arbeit, am 26. Januar 1721, starb er, fast 91 Jahre alt, eines sanften und erbaulichen Todes, als Gelehrter wie als sittlicher Charakter eine Zierde der Kirche und seines Vaterlandes. Seine gesammelten Aufsätze veröffentlichte Tilladet 1712. Nachgelassenes gab Abbé d'Olivet unter dem Titel Huetiana 1722 heraus. In dieser Schrift steht auch der Éloge, welchen Olivet auf H. in der französischen Akademie hielt. (Vgl. Nicéron, Mémoires, 1729, I, 49—66; deutsch von S. J. Baumgarten, 1749, I, 331—346.) [Funk.]

Hug, Johann Leonhard, Exeget, ward im J. 1765 am 1. Juni zu Konstanz geboren. Er besuchte das Lyceum seiner Vaterstadt und bezog dann im Herbst 1783, mit tüchtigen Vorkenntnissen ausgestattet, die Universität zu Freiburg, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Schon an der Mittelschule hatte er die altclassischen Sprachen mit Vorliebe betrieben; an der Universität zogen ihn ebenso sehr die orientalischen Sprachen an, und die philologischen und biblischen Studien wurden jetzt nebst den archäologischen und historischen seine Hauptbeschäftigung. Er reifte so schnell heran, daß er es schon vor Vollendung des vierten Studienjahres 1787 wagen durfte, sich einem Concurse für die an der Hochschule erledigte Lehrkanzel des Neuen Testamentes zu unterziehen, und diesen mit überraschendem Erfolge bestand. Weil ihm aber das gesetzliche Alter zum Empfange der Priesterweihe noch fehlte, so konnte ihm das Amt nicht übertragen werden, und er erhielt dafür die Stelle eines Studienpräfecten im Generalseminar, die er bis zur Wiederaufhebung dieser Anstalten im Herbst 1790 bekleidete. Nachdem er im J. 1789 zum Priester ordinirt worden war, ergingen von mehreren benachbarten Klöstern Einladungen an ihn, in ihren Convent einzutreten und daselbst die Theologie zu lehren; er zog es jedoch vor, die der Freiburger Hochschule incorporirte Pfarrei Reuthe zu verwalten, um da die Gelegenheit zu einer akademischen Anstellung abzuwarten. Die Verhältnisse fügten sich so günstig für ihn, daß er schon im folgenden Jahre 1791 seine Wünsche erfüllt sah; er wurde auf den einstimmigen Antrag der theologischen Facultät zum Professor der orientalischen Sprachen und des Alten Testamentes ernannt, und bevor er sein Lehramt antrat, was zu Anfang des Studienjahres 1792 geschah, fielen ihm auch noch die neutestamentlichen Lehrfächer zu. Im Januar des Jahres 1793 wurde ihm die theologische Doctorwürde verliehen. Hug war schon in den ersten Jahren seiner akademischen Berufsthätigkeit eine Zierde der Albertinischen Hochschule, und er blieb es in stets zunehmendem Maße über ein halbes Jahrhundert. Seine Vorlesungen umfaßten nicht bloß die ihm aufgetragenen biblischen Lehrfächer, sondern allmälig auch alle Zweige der classischen Alterthumskunde, und neben seiner ausgezeichneten Wirksamkeit als Lehrer fing er bald auch an, mit schriftstellerischen Leistungen hervorzutreten, welche ihn als einen selbständigen, gründlichen, scharfsinnigen und genialen Forscher beurkundeten. Wiederholt unternahm er auch große Reisen

zur Vertiefung seines Wissens; nur die lange geplante Reise nach Palästina konnte er nicht zur Ausführung bringen. Da er auf solche Weise weithin bekannt wurde, so suchten verschiedene Universitäten ihn für ihren Lehrkörper zu gewinnen; allein er blieb der Hochschule zu Freiburg, an welche ihn eine unverbrüchliche Liebe und Anhänglichkeit band, immer getreu. Als dann Bernhard, der erste Erzbischof von Freiburg, 1827 das Metropolitancapitel constituirte, wurde Hug zum Domcapitular ernannt. Nicht genug, daß er sich neben seiner fortgesetzten akademischen Wirksamkeit allen ordentlichen Dienstleistungen des neuen Amtes unterzog, gründete Hug auch, um zur Belebung und Erhaltung des wissenschaftlichen Geistes unter dem Clerus des Erzbisthums beizutragen, eine Diöcesanzeitschrift, welche er zum großen Theile mit eigenen Arbeiten füllte (7 Hefte, Freiburg 1828—1834). Im J. 1838 übernahm er noch das Ephorat über das großherzogliche Lyceum zu Freiburg, und im J. 1843 erwählte ihn das Domcapitel zu seinem Decan. Auch in letzterer Stellung führte er das Lehramt fort bis zum Schlusse des Sommersemesters 1845. Der folgende Spätherbst setzte seiner langen und ausgebreiteten Wirksamkeit ein Ziel; die Energie seines Willens, mit welcher er schon seit mehreren Jahren gegen die Gebrechen des Alters siegreich gekämpft, mußte sich der Macht der auflösenden Kräfte ergeben. Er hatte den Schmerz, die für das folgende Wintersemester angekündigten Vorlesungen nicht mehr halten zu können, und nach vielen Leiden erlosch das Licht seines Lebens am 11. März 1846. Die Treue gegen die Hochschule zu Freiburg bewies er auch dadurch, daß er in seinem Testamente ihr seine sehr werthvolle Bibliothek vermachte. Seine Marmorbüste im großen Saale der Universitätsbibliothek bezeugt der kommenden Generation die hohe Verehrung und Dankbarkeit seiner letzten akademischen Collegen. Hug hat als Exeget vornehmlich eine öffentliche und geschichtliche Bedeutung durch die Stellung erhalten, welche er gegen die in seine Periode fallende natürliche Schriftauslegung eingenommen. Er war ihr entschiedener Gegner, bekämpfte sie eben so beharrlich und consequent, als gründlich, und wenn sie das Schicksal hatte, daß sie noch bei Lebzeiten ihres Hauptvertreters bereits zu Grabe gegangen, so hat Hug an dieser Wendung einen nicht geringen Antheil. Er hat ihre Willkür und unhaltbaren Grundlagen mit wissenschaftlicher Schärfe und Sicherheit hervorgehoben in seinem ausführlichen Gutachten über das Werk „Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Von Dr. H. E. Paulus, Heidelberg 1828, 2 Bde." (in der erwähnten Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, Heft 2 u. 3). Dieselbe Tendenz verfolgen mehrere andere Aufsätze in derselben Zeitschrift, wie die Artikel: Kritisch-exegetische Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu (H. 5); Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend (H. 7) 2c. Allein die größten Verdienste hat Hug sich im Fache der biblischen Kritik, besonders der neutestamentlichen, erworben. Der Standpunkt seiner Kritik ist der historische, welcher bei Fragen geschichtlicher Natur, wie es die der biblischen Kritik fast alle sind, der allein richtige ist und einzig zu wahren Resultaten führen kann. Durch diesen Standpunkt tritt er in den strengsten Gegensatz mit derjenigen Richtung der biblischen Kritik, welche mit Hintansetzung oder gänzlicher Vernachlässigung des historischen Momentes die kritischen Entscheidungen von philosophischen Voraussetzungen und von dem subjectiven Geschmack abhängig macht. Hug geht von dem Grundsatze aus, daß die richtige Ansicht von den biblischen Schriften, sowohl was ihre Entstehungsgeschichte als ihren Inhalt im Ganzen und Einzelnen betrifft, zuvörderst auf dem Wege der historischen Forschung zu suchen sei, und daß die subjective Reflexion nur auf historischer Basis bestehen könne. Demgemäß stützt er sich immer nur auf sichere Thatsachen und läßt den Stimmen der alten Schriftsteller, welche in der Lage waren, ein authentisches Urtheil abzugeben, ihr Recht widerfahren. Eben dadurch ist er auch zum biblischen Apologeten geworden, und dieß bezeichnet weiter den Standpunkt seiner Kritik. Diese allgemeine Bezeichnung enthält auch die Grundzüge von seiner Einleitung in das Neue Testament, der Krone seiner schriftstellerischen Leistungen. Von diesem Werke in zwei Bänden sind vier Auflagen erschienen (Stuttg. u. Tüb. 1808. 1821. 1826 u. 1847). Von der zweiten Auflage erschien eine französische Bearbeitung von Cellerier unter dem Titel Essai d'une introduction critique au nouveau Testament, Genève 1823. Die dritte Auflage wurde von D. G. Wait in's Englische übertragen: An Introduction to the Writings of the New Testament, London 1827. Dieses Werk trat als ein festes Gebäude der kritischen Willkür und dem Skepticismus der Semler'schen Schule entgegen und bekämpfte in seiner zweiten und dritten Auflage mit siegreicher Macht alle inzwischen auf die neutestamentlichen Schriften gerichteten Angriffe und nach einander hervorgetretenen destructiven Hypothesen. In der vierten Auflage, die erst nach Hugs Hintritt erschien, aber von ihm selbst noch zum Druck vorbereitet worden war, wollte er die jüngste Evolution der neutestamentlichen Kritik nicht mehr berücksichtigen. Eine wesentliche Umgestaltung seines Werkes schien ihm auch deßwegen nicht nothwendig, weil er die Ueberzeugung hatte, daß die extreme Ausbildung der destructiven Kritik bald wieder auf den Weg zurückführen werde, welcher der seinige ist. Dagegen hat er in einer eigenen Schrift gegen dasjenige Erzeugniß dieser destructiven Richtung seine Stimme abgegeben, in welchem die von verschiedenen Seiten gegen die Evangelien erhobenen Einwürfe zusammengeflossen sind, und es ist unter den Gelehrten vom Fache anerkannt, daß er das von Sätzen

der Hegel'schen Philosophie getragene Gerüste bis zum Sturze erschütterte. Die in Rede stehende schriftstellerische Arbeit Hugs ist sein Gutachten über das Werk „Das Leben Jesu von Dr. D. Fr. Strauß, Tübingen 1835, 2 Bde.", welches zuerst in der Freiburger Zeitschrift für Theologie und dann besonders in zwei Theilen, Freiburg 1841 und 1842, erschien. Von seinen übrigen Schriften sind noch folgende hervorzuheben: Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthum, mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer, Ulm 1801; De antiquitate Codicis Vaticani commentatio, Frib. 1810; Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt, Freiburg u. Konstanz 1812; Das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, Freiburg 1813; Schutzschrift für seine Deutung des Hohen Liedes und derselben weitere Erläuterung, Freiburg 1818; De conjugii christiani vinculo indissolubili commentatio exegetica, Frib. 1816; De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio, Frib. 1818. (Vgl. des Verf. Gedächtnißrede auf Hug, Freiburg 1847.) [Ad. Maier.]

Hugenotten (Huguenots), der frühere Parteiname der französischen Protestanten. Bei dem Bedürfniß einer kirchlichen Reform, das in der letzten Zeit des Mittelalters thatsächlich bestand und in zahlreichen Kreisen lebhaft empfunden wurde, und bei der gewaltigen Bewegung, welche das Auftreten Luthers in und außer Deutschland hervorgerufen hatte, konnte es in dem benachbarten Frankreich nicht an frühzeitigen Neuerungsversuchen fehlen. König Franz I. (1515 bis 1547) hielt indessen mehr aus politischen als aus religiösen Gründen jede derartige Bewegung mit Gewalt nieder. Die Gegner der Kirche wurden theils zum Widerruf bewogen, theils mit dem Tode bestraft, theils entzogen sie sich der Verfolgung durch die Flucht. Eine besondere Strenge wurde entfaltet, als im Herbst 1534 im Palast zu Blois an die Zimmerthüre des Königs eine Schmähschrift auf die Messe angeheftet wurde, und 1545, als die Waldenser in der Provence das Einschreiten der königlichen Macht provocirten. Heinrich II. (1547—1559) setzte das Verfahren seines Vaters fort; abgesehen von der Staatsraison der Zeit, die eine Mehrheit von Religionen als absolut unverträglich mit der Ruhe und dem Wohle des bürgerlichen Gemeinwesens ansah, war es nicht bloß sein Bündniß mit den deutschen Protestanten, sondern auch sein Conflict mit dem Papste, wodurch er dazu angetrieben wurde. Das Einschreiten gegen die Ketzerei sollte seinen Katholicismus bestätigen. Im Juni 1551 erschien das Edict von Chateaubriand, das ebensowohl strenge Verfolgung der Häretiker als sorgfältige Ueberwachung der Literatur verfügte. Bald folgten noch schärfere Anordnungen. Nach dem Edict vom Jahre 1555 sollte der weltliche Arm das Urtheil der kirchlichen Oberen ohne Weiteres vollstrecken, die Appellation somit im Wesentlichen aufgehoben sein; da das Pariser Parlament dessen Einregistrirung verweigerte, wurde auf Betreiben des Cardinals von Lothringen durch Paul IV. die Inquisition in Frankreich eingeführt. Aber trotz dieser Maßregeln griff die Neuerung immer weiter um sich, und nachdem ihre Anhänger zuerst sich zu freien Vereinen und kleineren Gruppen verbunden hatten, wobei sie ihr religiöses Bedürfniß in Form einer Hausandacht befriedigten, kam es 1555 in Paris und bald auch in anderen Städten zur Bildung von Gemeinden. Im J. 1559 wurde in der Hauptstadt die erste protestantische Nationalsynode abgehalten. Selbst ein Theil des höchsten Adels erklärte sich für den Protestantismus oder neigte frühzeitig zu ihm hin, namentlich die Familie Bourbon; so Anton, durch Vermählung mit Johanna d'Albret König von Navarra, dann dessen Bruder Ludwig, Prinz von Condé, und das Haus Chatillon, nämlich Franz von Coligny, Herr von Andelot und General der Infanterie, der Admiral Caspar von Coligny und der Cardinal von Chatillon. Das Gewicht, welches diese Männer in die Wagschale zu legen hatten, gebot gegenüber der Neuerung einige Zurückhaltung und Schonung; doch ließ man dieselbe keineswegs völlig gewähren. Im Frieden von Chateau-Cambresis 1559 verpflichteten sich die Monarchen von Spanien und Frankreich, wie zur Förderung des christlichen Glaubens, so zur Niederhaltung der Feinde des christlichen Gemeinwesens, und diese Bestimmung mußte, wenn auch der früher angenommene geheime Artikel von der gemeinsamen Ausrottung der Häresie keinen Bestand hatte, um so mehr ihre Kraft äußern, weil die Beendigung der äußeren Feindseligkeiten den König in den Stand setzte, seine ganze Kraft der Befestigung der innern Ruhe zu widmen. Selbst einige Parlamentsräthe wurden, weil sie sich der Angeklagten eifrig annahmen und namentlich der Anwendung der Todesstrafe entgegentraten, in Untersuchung gezogen. Du Bourg erlitt, da er bei dem Verhör sich offen als Protestant bekannte, den Tod; die anderen wurden freigesprochen oder kamen mit kurzer Suspension ihres Amtes davon.

Als diese Urtheile ergingen, ruhte die Krone schon auf einem andern Haupte. Heinrich war in Folge einer Verwundung beim Turnier am 10. Juli 1559 gestorben. Sein Nachfolger war sein Sohn Franz II. Da derselbe aber nicht nur erst 16 Jahre zählte, sondern auch an Geist und Körper schwächlich war, konnte er seines Amtes nicht selbst walten. Die Regierung kam vielmehr an die Guisen, die Oheime seiner Gemahlin, der Schottin Maria Stuart, nämlich an den Herzog Franz von Guise und den Cardinal Karl von Lothringen, welche schon unter Heinrich großen Einfluß besessen hatten. Dieser Wechsel fügte zu der religiösen Gährung eine politische hinzu. Da die Guisen bei der Strenge gegen die Neuerung

beharrten, richtete sich sofort der Haß der Protestanten gegen sie. Die Bourbonen insbesondere konnten die Hintansetzung nicht ertragen, die ihnen widerfahren war, da sie doch als Prinzen von Geblüt das größte Anrecht auf die Regierung zu haben glaubten. Wenn auch die Unzufriedenheit sich zunächst nur in zahlreichen Flugschriften Luft machte, so nahm sie doch bald einen gefährlicheren Charakter an. Man sah es auf den Sturz der Guisen ab, und ein Bund, welcher zu diesem Behufe geschlossen wurde, fand auch die Billigung der protestantischen Theologen. Das Vorgehen galt als erlaubt, wenn die Prinzen von Geblüt als geborene Obrigkeit in solchen Fällen sich an die Spitze stellen und die Parlamente oder Reichsstände der Sache beitreten würden. Calvin selbst erkannte das Recht des Widerstandes nur dem ältesten, nicht auch einem nachgeborenen Prinzen von Geblüt zu. Die Erklärung blieb indessen unbeachtet. Nicht Anton von Navarra, sondern der Prinz Ludwig von Condé wurde wegen seiner größern Entschlossenheit als Haupt in Aussicht genommen, und er ging auf den Antrag ein. Nur wollte er zunächst im Hintergrund bleiben und erst dann hervortreten, wenn der Schlag gegen die Guisen geführt sei; die vorläufige Führung übernahm daher Gottfried du Barry. Es wurden Truppen geworben, und es ward bestimmt, daß 500 Edelleute aus allen Provinzen am 10. März 1560 am Hoflager zu Blois erscheinen und die beiden Guisen verhaften sollten. Da aber der Plan vor der Ausführung verrathen worden war, wurden die Aufständischen, als sie in kleinen Truppen anrückten, sofort überwältigt. Ein Theil erlag im Kampfe, die anderen fanden nachher ihre Strafe. Der Schauplatz des Tumultes war Amboise, wohin das Hoflager inzwischen verlegt worden war.

Um die Zeit dieser Verschwörung erhielten die französischen Protestanten den Namen, der ihnen fortan vorzugsweise verblieben ist, den Namen Hugenotten, während die älteren Bezeichnungen: Lutheraner, Evangelisten, Christaudins u. dgl. immer seltener wurden. Wie der Name aufkam, ist nicht sicher, und es sind zahlreiche Erklärungen versucht worden. Eine leitet ihn von Hugo Capet her. Nach einem in Tours bestehenden Aberglauben wäre derselbe bei Nacht als Spukgeist umhergegangen, König Huguet genannt, und die Bezeichnung sei auf die Protestanten übertragen worden, weil sie, ihre religiösen Versammlungen bei Nacht haltend, ebenfalls Gespenstern gleich durch die Straßen gezogen seien. Nach Anderen wäre der Name von den Guisen in der Absicht aufgebracht worden, alle Nachkommen jenes Königs herabzuwürdigen und sich selbst als Abkömmlingen Karls des Großen den Weg zum Thron zu bahnen. Eine weitere Erklärung findet den Ursprung des Namens in der porte du roy Huguon, dem Hugothor von Tours, in dessen Nähe die Protestanten von Tours gewöhnlich ihren Gottesdienst gefeiert haben sollten. Wieder eine andere Ableitung bringt, anknüpfend an eine alte geringe Scheidemünze, welche Huguenot geheißen habe, den Namen unmittelbar mit der Verschwörung von Amboise selbst in Zusammenhang. Einige Weiber sollen vor der Verschwörung gesagt haben, sie sei von Leuten ausgegangen, welche keinen Huguenot werth seien. Diese und andere Erklärungen unterliegen alle größeren oder kleineren Bedenken. Dagegen ist diejenige noch zu erwähnen, welche die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nach ihr ist der erste Ursprung des Namens in Genf zu suchen. Dort standen seit 1518, als der Herzog von Savoyen die Stadt zu unterjochen trachtete, die Parteien der Eignots oder Eidgenossen und der Mameluken oder Sklaven, wie die Vertreter der Selbständigkeit der Stadt wegen ihres Anschlusses an Freiburg und Bern und die Verfechter der Sache des Herzogs von Savoyen sich gegenseitig spottweise nannten, einander gegenüber. Neben dem Namen Eignots bestand auch der Name Huguenots, da der Führer jener Partei Besançon Hugues war. Daß der Name von dort nach Frankreich sich Eingang verschaffte, erklärt sich bei dem Zusammenhang des französischen Protestantismus mit Genf sehr leicht, zumal da er gegen die Protestanten auch politisch verwerthet werden konnte, indem er sie zugleich als Republikaner und Feinde der Monarchie darstellte.

Sollte die Verschwörung von Amboise, indem sie die Gewalt in die Hände der Bourbonen brachte, den Hugenotten Religionsfreiheit verschaffen, so hatte ihr Mißlingen gegentheiligen Erfolg. Im kommenden Mai erschien das Edict von Romorantin mit Anordnung der strengsten Maßregeln gegen die Ketzer. Dasselbe rief große Aufregung hervor, obwohl die Ausführung viel milder war als der Wortlaut. Da aber eben damals der eine Vermittlung anstrebende Michael de l'Hopital zur Kanzlerwürde gelangte, mußte man sofort auf Mittel der Beschwichtigung denken, und da zugleich der Finanznoth des Königs abzuhelfen war, wurde auf den August 1560 eine Notablenversammlung nach Fontainebleau berufen. Auch Anton von Bourbon und der Prinz von Condé sollten erscheinen; sie hielten sich aber fern, wie es heißt, aus Furcht vor den Gefahren, welche ihnen die für ihre Stellung besorgten Guisen durch bestochene Diener vorhalten ließen. Die Versammlung war zunächst die Einleitung zu größeren Berathungen. Auf den December sollten die Stände, einen Monat später die Bischöfe und andere Prälaten an das Hoflager berufen werden, um entweder zu dem in Aussicht stehenden allgemeinen Concil nach Trient abzugehen, oder zu einer Nationalsynode zusammenzutreten. Es ward aber auch der Beschluß gefaßt, daß bis dahin die Bestrafung der Protestanten unterbleiben solle, wenn nicht etwa das Verbrechen des Aufstandes oder Aufruhrs vorläge. Die Regierung war zwar noch anderer Gesinnung. Als die beiden Bourbonen dem entschiedenen Befehl des Königs zufolge am Hof-

lager sich einfanden, wurde Condé des Hochverraths angeklagt, verhaftet und auf Grund des religiösen Verbrechens sogar zum Tod verurtheilt. Ueberdieß wurde beschlossen, das ganze Volk zu einem bestimmten und ausdrücklichen Bekenntniß des katholischen Glaubens anzuhalten und gegen diejenigen, welche das Bekenntniß verweigern würden, nach der Strenge der Gesetze vorzugehen. Allein bald trat ein Ereigniß ein, welches rieth, in eine andere Bahn einzulenken. Der König erkrankte bedenklich. Bei seinem Tod war, da die Krone an seinen erst zehnjährigen Bruder kommen sollte, eine Regentschaft einzurichten, und diese Angelegenheit brachte den Hof und die Bourbonen einander näher. Anton von Navarra erkannte der Königin-Mutter Katharina von Medici die Regentschaft zu, während ihm die Würde eines Generalstatthalters des Königreiches zugesichert wurde. Während der Ständeversammlung, die bei dem baldigen Hingang Franz' II. (5. December 1560) bereits unter Karl IX. stattfand, wurde zunächst das Edict von Romorantin bestätigt (7. Januar 1561). Da aber die Hugenotten vierzehn Tage später eine Bittschrift überreichten, in welcher um Einstellung der Verfolgung und Gestattung der protestantischen Religionsübung gebeten war, wurde allmälig eine Schwenkung vollzogen. Das Gesuch selbst wurde allerdings nicht gewährt. Im Gegentheil wurde für die Zukunft das Edict von Romorantin aufrecht erhalten. Doch wurde wenigstens für das bereits Geschehene Amnestie gegeben, die wegen der Religion anhängigen Prozesse wurden niedergeschlagen und die Verhafteten mit der Ermahnung, entweder künftig katholisch zu leben oder das Königreich zu verlassen, auf freien Fuß gesetzt. Condé wurde sogar freigesprochen, Anton von Navarra nicht bloß einfach in die Würde eines Generalstatthalters des Reiches eingesetzt, sondern der Königin-Mutter in den Regierungsgeschäften geradezu gleichgestellt. Da sich nicht erwarten ließ, die Begnadigten würden zur katholischen Kirche zurückkehren, war das Amnestiedecret eine halbe Maßregel, und als solche befriedigte es auf keiner Seite. Die Protestanten wollten nicht Verzeihung, sondern Gestattung ihres Cultes. Die Katholiken sahen in dem Schritt die Vorstufe weiterer Maßregeln zu Gunsten der Neuerung, und solche waren in ihren Augen unter den damaligen Verhältnissen unbedingt zu verhüten. Ein geordnetes Staatswesen konnte man sich mit dem Bestande von zwei Religionen nicht zusammen denken. De toutes les choses, erklärte das Pariser Parlament am 29. April 1561 dem König, als es über die Ursachen der jüngsten Unruhen befragt wurde, la plus incompatible en ung Estat, ce sont deux religions contraires. Zudem handelte es sich nicht bloß um das einfache Gewährenlassen des Protestantismus; es galt Sein oder Nichtsein, da das Ziel der Protestanten die Eroberung des ganzen Landes für ihre Religion war, wie denn Anton von Navarra zu der eben genannten Zeit dem König von Dänemark durch seinen Gesandten sagen ließ, noch vor Ablauf des Jahres werde das „Evangelium" in ganz Frankreich gepredigt werden. Die Katholiken hatten also allen Grund, auf der Hut zu sein, und da ihre Interessen durch den Hof preisgegeben zu sein schienen, wurden sie um so kräftiger durch Andere wahrgenommen. An Ostern 1561 schlossen der Connetable Montmorency, der Herzog Franz von Guise und der Marschall St. André zur Vertheidigung der katholischen Sache den Bund, der in der Folge das Triumvirat genannt wurde. Die Unruhen dauerten unter diesen Umständen fort, und der Hof fand sich veranlaßt, gegenseitige Aufreizungen und religiöse Gewaltthätigkeiten bei Strafe des Stranges in zwei Edicten zu verbieten. Bezüglich des Verfahrens in Sachen der Häresie sollte zwar noch das Edict von Romorantin gelten. Als höchste Strafe erkannte aber das zweite der neuen Edicte oder das Juliedict nicht mehr den Tod, sondern nur die Landesverweisung an. Seine Geltung sollte bis zur Regelung der religiösen Frage durch eine allgemeine oder eine Nationalsynode dauern.

Berathungen, wie sie hier in Aussicht genommen waren, folgten bald, wenn auch mit Rücksicht auf die bevorstehende Wiedereröffnung des Concils von Trient der Name „Nationalsynode" vermieden wurde. Noch im Monat Juli versammelten sich die französischen Prälaten, 6 Cardinäle und 37 Bischöfe, um den Hof zu Poissy. Es sollte vor Allem über eine kirchliche Reform berathen werden; und während diese Sache sich zerschlug, versuchte man es auf Anregung des Herzogs von Würtemberg mit einem Religionsgespräch zwischen den Anhängern des alten und des neuen Glaubens. Letzterer war durch zwölf Prediger aus Frankreich vertreten. Dazu kam auf Einladung der Bourbonen Theodor Beza aus Genf, Calvins bedeutendster Schüler, und auf den Wunsch Katharina's von Medici deren Landsmann Petrus Martyr Vermigli aus Zürich. Auch von Würtemberg und der Pfalz gingen Theologen ab; diese konnten sich aber, da sie zu spät anlangten, an den Verhandlungen nicht betheiligen. Das Colloquium wurde am 9. September eröffnet, und nach einer Ansprache des Kanzlers L'Hopital erhielt zuerst Beza das Wort. Er gab eine Uebersicht über die wesentlichen Lehrpunkte des Calvinismus, und nachdem er geendigt, überreichte er dem König noch einmal eine Abschrift des Glaubensbekenntnisses, welches demselben von den Theologen und Abgeordneten der Hugenotten schon vor Eröffnung des Gespräches zugestellt worden war. Beza's Vortrag wurde mit lautloser Stille angehört. Nur bei der Darlegung der calvinischen Abendmahlslehre, der Behauptung, der Leib Christi sei von Brod und Wein so weit entfernt, als der Himmel von der Erde, entstand Murren auf der Gegenseite, und einige Prälaten wollten sich entfernen. Da aber der Hof sich ruhig verhielt, konnte der Vor-

trag ohne weitere Störung fortgesetzt werden. Die katholische Gegenrede fand acht Tage später statt. Sie wurde dem Cardinal von Lothringen übertragen, beschränkte sich auf zwei Hauptpunkte, die Lehre von der Kirche, wobei auch die Auctorität der heiligen Schrift, der Concilien und der Auslegung der Väter zur Sprache kam, und die Lehre vom Altarssacrament, und verfehlte nicht, einen bedeutenden Eindruck zu machen. Noch folgten zwei Sitzungen, und in der vierten sprachen außer den bereits genannten Hauptrednern protestantischerseits Petrus Martyr, katholischerseits einige Doctoren der Sorbonne. Zuletzt ergriff auch der Jesuitengeneral Lainez das Wort, der mit dem päpstlichen Legaten, dem Cardinal Hippolyt von Este, inzwischen in Poissy eingetroffen war. In freimüthiger Rede warnte er die Königin-Mutter vor den Gefahren, welche eine auf mehrdeutiger Ausdrucksweise beruhende Glaubenseinigung im Gefolge habe. Bei dem gegenwärtigen Colloquium könne überhaupt kein Glaubensbekenntniß festgestellt werden; solches sei Aufgabe des wiedereröffneten Concils von Trient, wo allein die zur Entscheidung solcher Streitigkeiten berechtigten Richter seien; hier könne es sich nur darum handeln, durch Disputationen die Häretiker zu belehren und so zur katholischen Einheit zurückzuführen. Lainez widerlegte dann alle Punkte, welche Petrus Martyr gegen die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente vorgebracht hatte. Katharina aber wollte die von Lainez gegebene Warnung nicht annehmen und beauftragte einen Ausschuß von Theologen beider Confessionen mit Abfassung einer Formel über das Abendmahl, welche beiden Theilen genügen könnte. In drei Conferenzen wurde wirklich eine Verständigung erzielt. Die Formel wurde aber alsbald von den Theologen der Sorbonne nicht bloß als ungenügend, sondern als direct häretisch verworfen, und die Prälaten beschlossen, wenn die Prediger nicht die katholische Lehre vom Abendmahl annähmen, sei mit ihnen nicht weiter zu verhandeln. Dem Verlangen wurde begreiflicherweise nicht entsprochen, und so endeten die Verhandlungen, ohne daß auch nur über Einen Punkt ein Vergleich wäre erzielt worden. Der Hof nahm zwar in Anbetracht der Hilfe, welche der König in finanzieller Beziehung seitens der Geistlichkeit erfuhr, einen Anlauf zu einer entschiedeneren Haltung. Hatten die Protestanten in der letzten Zeit, und zwar, wie es scheint, mit stillschweigender Zustimmung der Regierung, an verschiedenen Orten sich Kirchen angeeignet, so wurde im Edicte vom 18. October Aufrechterhaltung der katholischen Religion und Schutz der Geistlichen in ungestörtem Gebrauche ihrer Kirchen, sowie Rückgabe der ihnen bis dahin entzogenen Kirchen verordnet. Daneben wurden aber die Bemühungen um einen Ausgleich fortgesetzt; und nachdem die Verständigung auf theologischem Gebiete gescheitert war, wurde eine Vermittlung auf politischem angestrebt. Bei der Ausdehnung, welche der Protestantismus bereits gewonnen hatte — die Hugenotten gaben die Zahl der Gemeinden damals selbst auf 2250 an; der päpstliche Nuntius spricht von einem Achtel oder Zehntel des französischen Volkes, welches der Kirche entfrembet sei —, schien die Angelegenheit keine Verzögerung zu ertragen, und wie die Entscheidung ausfallen werde, ließ sich unschwer berechnen. Das Juliedict sollte durch ein provisorisches Toleranzedict ersetzt werden. Zur Durchführung der Sache wurden nebst den Prinzen, dem geheimen Rath und den Requetenmeistern Abgeordnete aus allen Parlamenten auf den 20. December nach St. Germain berufen, und die Conferenzen wurden bald nach Neujahr eröffnet. Die Verhandlungen waren sehr heftig. Nicht bloß in der Versammlung, sondern auch außerhalb derselben fand der Antrag entschiedene Gegner, namentlich an dem spanischen Gesandten und dem päpstlichen Nuntius. Der Antrag auf Ueberlassung von Kirchen an die Protestanten wurde in der That abgelehnt. Im Uebrigen aber ging der Plan der Regierung durch. Das Edict vom 17. Januar 1562 gebot den Protestanten einerseits, die in ihren Händen befindlichen Kirchen zurückzugeben, und verbot ihnen zugleich, Kirchen neu zu erwerben oder zu bauen; es untersagte ihnen auch, Bilder oder Kreuze zu zerstören. Auf der andern Seite wurde ihnen aber bis auf Weiteres gestattet, bei Tag und ohne Waffen außerhalb der Städte gottesdienstliche Versammlungen zu halten. Das Toleranzedict war übrigens kaum erschienen, als man noch einmal, freilich wiederum erfolglos, zu dem Mittel eines Religionsgespräches griff. In St. Germain wurde, hauptsächlich auf Betreiben der Königin-Mutter, noch vor Ende des Monats Januar ein Colloquium gehalten. Zu Zabern im Elsaß kam es im nächsten Monat zu Verhandlungen zwischen den Guisen und dem Herzog Christoph von Würtemberg und dessen Theologen Brenz. Indessen brachten nicht bloß die Colloquien, sondern auch das Januaredict nicht die erwartete Frucht. So leicht war der Uebergang von der alten zu der durch das Edict vertretenen neuen Ordnung, mochte diese vorerst auch mit noch so viel Schranken umgeben sein, nicht zu bewerkstelligen. Der größere Theil des französischen Volkes konnte den Gedanken noch nicht fassen, daß eine zweite Religion im Königreiche bestehen sollte, und zwar nicht etwa nur die Theologen, sondern auch die übrigen Klassen. Das Pariser Parlament verweigerte die Einregistrirung des Toleranzedictes sieben Wochen lang, und als es dem Drängen der Regierung endlich nachgab, fügte es die ausdrückliche Bemerkung bei, daß der Eintrag nur erfolge in Anbetracht der Noth der Zeit, sowie aus Gehorsam gegen den Befehl des Königs und ohne Billigung der neuen Religion. Die Prediger andererseits mahnten zwar zum Gehorsam gegen das Gesetz; nach den zahlreichen Ausschreitungen aber, die mit Zerstörung von Bildern und Crucifixen, mit Beschimpfung von Reliquien u. s. w.

bereits vorgekommen, ließ sich ein dauernder Gehorsam von den Hugenotten um so weniger erwarten, als das Gesetz nur einen kleinen Theil ihrer Wünsche und Hoffnungen erfüllte. Die Gegensätze mußten noch anders als bisher auf einander treffen. Der Anstoß zum Ausbruch des Kampfes wurde schon am 1. März gegeben.

Von Zabern war der Herzog von Guise durch Anton von Navarra, der in der letzten Zeit auf die Seite der Katholiken getreten war, nach Paris gerufen worden und begab sich über seine Stadt Joinville dahin. An dem oben bezeichneten Tage, einem Sonntag, kam er bei dem Städtchen Vassy an, als eben die Hugenotten in einer Scheune zum Gottesdienst sich versammelten. Einige seiner Leute wollten die Versammlung sprengen. Der Herzog verwies ihnen zwar das Vorhaben mit Hinweis auf das Gesetz. Da jedoch in der Versammlung sich auch einige von seinen Unterthanen befanden, schickte er zwei Reisige ab, um sie zum Verlassen des Ortes aufzufordern. Während er aber sich selbst in die Stadt begab, sonderte sich ein Theil seines Gefolges ab und zog nach der Scheune. In Bälde kam es daselbst zu einem Wortwechsel und dann zum Handgemenge, wobei nach der Aussage des Herzogs selbst 25 bis 30 Hugenotten todt auf dem Platze blieben und 45 verwundet wurden, während auf der Gegenseite 15 oder 16 Edelleute schwere Wunden davontrugen. Wie der Herzog versicherte, ging der Angriff von den Hugenotten aus. Die Angabe verdient indessen schwerlich vollen Glauben, da es gegen alle Wahrscheinlichkeit ist, daß die Unbewaffneten sollten den Kampf begonnen haben. Ohne Zweifel ließen die Leute des Herzogs sich zuerst Herausforderungen und Verletzungen mit Worten zu Schulden kommen, und da mögen die Hugenotten Anstrengungen gemacht haben, die zudringlichen und beleidigenden Neugierigen von dem Orte ihrer Versammlung zu entfernen. Wenn aber die Verantwortung für das Blutbad von Vassy, wie der Kampf seitdem gewöhnlich genannt wird, vorzugsweise auf Guise oder sein Gefolge zurückfällt, so hat der Vorfall doch nicht die Bedeutung, als hätte er den Religionskrieg in Frankreich in's Leben gerufen. Derselbe war in der gegenseitigen Erbitterung der Parteien schon hinlänglich vorbereitet, und es wäre auch ohne jenen Anstoß zur Anwendung der Gewalt gekommen. So aber wurde der Ausbruch der Feindseligkeiten beschleunigt. Die Hugenotten erklärten das Januaredict für vernichtet und griffen zu den Waffen. Die Gegenpartei that das Nämliche. Guise zog an der Spitze von 3000 Reitern in Paris ein. Bald kam daselbst auch Navarra an, und da Condé bereits in der Hauptstadt weilte, standen die Parteien sich bewaffnet gegenüber. Um einen Zusammenstoß zu verhüten, forderte der Gouverneur Guise und Condé auf, die Stadt zu verlassen. Die Lage wurde aber dadurch nur scheinbar besser. Condé vereinigte jetzt die Häupter des protestantischen Adels um sich und zog mit ihnen nach Orleans, das nun die Hauptstation der Hugenotten wurde. Anton von Navarra versicherte sich seinerseits in Fontainebleau der Person des Königs. Katharina unterhandelte und vermittelte. Am 11. April erklärte ein offener Brief des Königs gegenüber der Rede der Hugenotten von Verletzung des Januaredictes, dasselbe solle fortwährende Geltung haben, ausgenommen jedoch die Vorstädte und die Bannmeile von Paris. An demselben Tage aber unterzeichneten die Hugenotten eine Bundesacte, in welcher Condé zum Haupte der Partei und Leiter ihrer Unternehmungen erklärt wurde. Dabei hieß es, sie erhöben sich zur Befreiung des Königs und zur Handhabung seines Edictes; ihre Verbindung solle dauern bis zum Eintritt des Königs in das Alter der Volljährigkeit; für diesen Zweck wollten sie ihren letzten Blutstropfen vergießen. Alsbald begannen die Feindseligkeiten. Beide Theile fanden vom Ausland Unterstützung, und auf beiden Seiten kamen die größten Grausamkeiten vor. (Vgl. über diese ganze Zeit R. Bauer, Die Hugenottenkriege ein Werk der Toleranz, in den Stimmen aus M.-Laach XI, 1876, 143 ff.; über das Ereigniß zu Vassy s. Schneemann, ebenda II, 1872, 510 ff.)

Die Hugenotten errangen durch rasches Vorgehen zuerst einige Vortheile, allein schon nach einigen Monaten trat ein Umschlag ein. Die Städte, welche sie zunächst in der Mitte und im Süden des Landes besetzt hatten, wurden ihnen größtentheils wieder abgenommen. Im Herbst fiel Rouen, dessen Belagerung Anton von Navarra das Leben gekostet hatte (gest. 17. November). Der Zug Condé's gegen Paris war erfolglos. Die Schlacht von Dreux am 19. December ging für die Hugenotten verloren; Condé wurde in derselben gefangen genommen. Das nämliche Schicksal traf übrigens auch den Connetable; dessen Sohn, den Marschall von St. André, ereilte der Tod. Nun galt es hauptsächlich, noch Orleans zu erobern, und die Einnahme der Stadt stand schon nahe bevor, als der Herzog von Guise, dem für die Zeit der Gefangenschaft des Connetable der Oberbefehl übertragen worden war, im Alter von 44 Jahren durch den Hugenotten Poltrot de Merey meuchlings getödtet wurde. Der Mörder war, um sein Vorhaben auszuführen, in's königliche Lager übergegangen und schoß aus einem Hinterhalt dem Herzog drei Kugeln in den Rücken, so daß sechs Tage später der Tod eintrat (24. Februar). In der Hoffnung, seine Strafe zu mildern, gab er zuerst an, von Coligny, Beza und anderen Protestanten zur That aufgefordert worden zu sein; später aber widerrief er die Aussage. Coligny stellte seinerseits die Aufforderung in Abrede; dabei gestand er jedoch zugleich, von dem Vorhaben Kenntniß gehabt zu haben, und erklärte den Tod Guise's als ein Glück für Frankreich. Jedenfalls war derselbe von größter Bedeutung. Da die Königlichen mit dem Herzog von Guise ihren letzten größern Führer verloren, wurde die Beendigung des Kampfes

ernstlicher in's Auge gefaßt. Die Verhandlungen wurden den beiden gefangenen Oberbefehlshabern, dem Connetable und dem Prinzen Condé, übertragen, und da eine Forderung der Hugenotten, die Entfernung der Triumvirn vom Hofe, im Wesentlichen bereits durch die Ereignisse erledigt war, so gelangte schon am 12. März 1563 vor Orleans ein Vertrag zum Abschluß. Acht Tage später wurde der Friede im Edict von Amboise verkündigt. Dasselbe gebot Rückgabe der den Katholiken weggenommenen Kirchen; auf der andern Seite wurde jedermann Gewissensfreiheit zugestanden, und die Ausübung des protestantischen Gottesdienstes ward erlaubt 1. dem hohen Adel auf seinen Schlössern für sich und seine Unterthanen; 2. dem niedern Adel für seine Familien, wenn der Ort nicht etwa einem Gerichtsherrn unterworfen sei, der den Gottesdienst nicht dulden wolle; 3. in jedem Gerichtsbezirk allen Bewohnern des Bezirks in je einer durch den König zu bestimmenden Stadt, und zwar in einer Vorstadt, im ganzen an 75 Orten; 4. in allen Städten, außer Paris, in welchen er bis zum Beginn der Friedensverhandlungen oder bis zum 7. März bestanden hatte, und zwar hier im Innern der Stadt, nicht etwa nur in den Vorstädten.

Mit dem letzten Punkt erhielten die Protestanten ein Recht, das sie bisher nicht besessen hatten, und wenn sie gegenüber dem Januaredict insofern eine Einbuße erlitten, als die Zahl der Plätze, an welchen der Gottesdienst in den Vorstädten geübt werden durfte, sich verringerte, so hoffte Condé in dem Wirkungskreise seines verstorbenen Bruders demnächst um so mehr für seine Glaubensgenossen thun zu können. Die Hoffnung erwies sich indessen als eine eitle. Da Karl in der nächsten Zeit in das 14. Lebensjahr und damit in das für die französischen Könige geltende Alter der Volljährigkeit eintrat, ließ ihn Katharina, um den Anspruch des Prinzen auf die Regierung abzuschneiden, am 17. August für mündig erklären. Wie hier, so wurde die Erwartung der Hugenotten auf Erweiterung ihrer Rechte auch sonst getäuscht. Bei der Stellung der Parteien konnte ihnen die Regierung nicht mehr bewilligen, selbst wenn sie gewollt hätte. Die Lage drängte sie eher dazu, die Rechte zu vermindern, soweit das Edict zweifelhaft war oder der Buchstabe des Edictes es irgendwie zuließ, und die Interpretationen, zu denen der König durch den Streit der Parteien in der nächsten Zeit veranlaßt wurde, bewegten sich in der That in dieser Richtung. Das Edict blieb dabei zwar im Wesentlichen unangetastet. Gleichwohl griff unter den Hugenotten eine große Unzufriedenheit um sich, und die Mißstimmung wurde durch die Zusammenkunft gesteigert, welche der Hof 1565 mit der Königin Elisabeth von Spanien, einer Schwester Karls IX., und dem Herzog von Alba zu Bayonne hatte, so grundlos auch das Mißtrauen war, da Katharina das Ansinnen auf Ausrottung des Protestantismus, das an sie gestellt wurde, mit der Antwort ablehnte, sie werde nach der Justiz, d. i. nach dem Gesetz verfahren. Als endlich 1567, aus Anlaß der Sendung Alba's nach den Niederlanden, die Werbung von 6000 Schweizern und die Aufstellung eines Heeres an der Grenze beschlossen und der Anspruch Condé's auf den Oberbefehl abgewiesen wurde, brach die Unzufriedenheit und der Argwohn in hellen Flammen aus. Obgleich feindliche Absichten auch jetzt noch in keiner Weise erwiesen waren, beschloß man doch zu handeln. Die Hugenotten wurden allenthalben zu Rüstungen aufgefordert, und der Plan war, den Hof in Monceaux zu überfallen, um den König in die Gewalt zu bekommen. Der Handstreich mißlang zwar. Der König hatte auf eine Warnung hin am 28. September, am Tage vor dem angesetzten Termin, sich nach Paris begeben. Aber der Angriff führte einen neuen Bürgerkrieg herbei und diesen um so nothwendiger, weil die Hugenotten die Friedensversicherungen des Königs mit Forderungen erwiederten, auf welche eine Regierung, die noch einige Macht besaß, unmöglich eingehen konnte: Entfernung der fremden Truppen, Beweise des Vertrauens durch Zuziehung des Prinzen Condé und seiner Freunde an den Hof, Genugthuung für die Verleumdungen und Beleidigungen der Guisen, freie Uebung der reformirten Religion an allen Orten und für alle Personen u. s. w. An vielen Orten fand die Erhebung fast gleichzeitig mit dem Zug gegen Monceaux statt. Besonders blutig war sie zu Nîmes, wo die gefangenen Katholiken, mehr als 80, sofort und ohne Urtheil niedergemetzelt und die Leichname in einen Brunnen geworfen wurden. Die Greuelthat erhielt mit Rücksicht auf ihre Zeit den Namen Michelade von Nîmes. Bei dem Vorsprung, den die Hugenotten als der angreifende Theil hatten, gelang es ihnen, rasch zahlreiche feste Plätze zu besetzen. Der Fortgang entsprach aber dem Anfang nicht. Die Schlacht bei St. Denis (10. November) fiel mehr zu Gunsten der Königlichen aus, welche das Feld behaupteten. Doch war der Sieg in keiner Weise ein entschiedener. Der Kampf brachte zudem dem 74jährigen Connetable eine tödtliche Wunde, und da es den Königlichen sonst an tüchtigen Feldherren ebenso wie an Geld fehlte, wurden die Friedensverhandlungen, die von Anfang an nie auf längere Zeit geruht hatten, in Bälde ernstlicher betrieben. Das Friedensedict erschien am 23. März 1568, während Condé Chartres belagerte, zu Longjumeau, und gab den Hugenotten das Edict von Amboise in seiner ursprünglichen Gestalt und frei von den späteren Declarationen zurück.

Der Friede trat dieses Mal kaum recht in's Leben. Durch die letzte Schilderhebung der Hugenotten noch immer auf's Tiefste aufgeregt, widersetzte sich das Volk an manchen Orten der Durchführung des Edictes. Bald entstanden unter den Katholiken auch da und dort Bündnisse zum Schutze des Glaubens, besonders die sogen. „Bruderschaften des heiligen Geistes“.

Umgekehrt weigerten sich mehrere protestantische Städte, eine königliche Besatzung anzunehmen, namentlich La Rochelle. Der Hof bemühte sich zwar, den Frieden zu erhalten. Jene Bündnisse wurden verboten. Den Protestanten wurde der Eid auferlegt, die Waffen nie anders als auf ausdrücklichen Befehl des Königs zu ergreifen, auch nie zu irgend einem Zwecke Geldsammlungen unter sich zu veranstalten. Die Forderung war nur die Consequenz jenes Verbotes; gleichwohl wurde sie mit dem Verlangen einer andern Fassung des Eides abgelehnt, und dieses Verhalten bestimmte Katharina, strengere Maßregeln zu ergreifen. Dem Kanzler L'Hopital, der gegen das Vorgehen war, wurde das Siegel abgenommen und ein entscheidender Einfluß solchen Männern eingeräumt, welche, wie der Cardinal von Lothringen, für die unbedingte Wiederherstellung der Einheit der Religion waren. Es wurde beschlossen, sich der Person des Prinzen Condé und des Admirals Coligny zu bemächtigen. Der Versuch mißlang aber ebenso, wie das Jahr zuvor der Anschlag der Hugenotten auf den König; der Plan wurde verrathen, und die Bedrohten eilten mit zahlreichen anderen protestantischen Adeligen in das feste La Rochelle. Auf beiden Seiten veranstaltete man Rüstungen, und indem die Regierung im September in einem Edict allen nichtkatholischen Gottesdienst bei Lebensstrafe und Gütereinziehung untersagte und den protestantischen Geistlichen gebot, binnen 14 Tagen das Land zu verlassen, in einem andern die Hugenotten aus allen Aemtern entließ, war der Krieg entschieden. Die militärischen Bewegungen begannen noch im Herbst 1568, und während der Winter zunächst größere Unternehmungen verhinderte, stießen die Heere bereits am 13. März 1569 bei Jarnac, südwestlich von La Rochelle, auf einander. Die Schlacht brachte dem Prinzen Condé den Tod, und den Oberbefehl über die Hugenotten erhielt nun, berathen von Coligny und Andelot, der 16jährige Heinrich von Navarra. Zur zweiten Feldschlacht kam es am 3. October zu Montcontour, südlich von Saumur, nachdem beide Theile inzwischen beträchtliche Hilfstruppen erlangt hatten, die Hugenotten 17 000 Deutsche unter Führung des Herzogs Wolfgang von Zweibrücken, die Königlichen ein päpstliches Hilfsheer von 4000 Fußgängern und 1200 Reitern, sowie 1200 Florentiner. Die Hugenotten wurden so vollständig geschlagen, daß bei tüchtiger Verfolgung ihr Heer hätte durchaus vernichtet und der Krieg beendigt werden können. Der Marschall von Tavannes, der dem Herzog Heinrich von Anjou, dem Führer der Königlichen, als Berather zur Seite stand, trug auch darauf an; der Rath wurde indessen nicht befolgt. Man wollte zunächst die Städte Poitou's und der Umgegend zur Unterwerfung zwingen. Während aber die Kraft an diese Aufgabe verschwendet wurde, erhielten die Protestanten Zeit, sich wieder zu sammeln. Sie regten sich um so mehr, als bei den Verhandlungen, welche nach der Schlacht von Montcontour angeknüpft wurden, ihnen wohl Gewissensfreiheit, aber keine Religionsübung zugestanden wurde, und ihre Sache machte allmälig derartige Fortschritte, daß der Hof ihnen nach und nach größere Anerbietungen zu machen für gut fand. Die dritte Schlacht, die am 27. Juni 1570 bei Arnay-le-Duc in Burgund stattfand, blieb nicht bloß unentschieden, sondern sie endete eher zum Nachtheil der Königlichen. Zwei Wochen früher waren die Hugenotten überdieß in dem Gefechte bei Luçon Sieger geblieben. Noch weitere Vortheile wurden von ihnen in den folgenden Wochen errungen. Unter diesen Verhältnissen gewann die Friedensstimmung am Hof immer mehr an Boden. Da andererseits auch Coligny bei der Zügellosigkeit, die in seinem Heere eingerissen hatte, Verlangen trug, den Krieg beendigt zu sehen, so wurde der Friede bereits am 8. August zu St. Germain-en-Laye abgeschlossen und zwar als ewiger und unwiderruflicher, während die bisherigen Friedensedicte nur auf eine bestimmte Zeit gelautet hatten. Derselbe sicherte den Hugenotten außer der Amnestie vollkommene Gewissensfreiheit, Religionsübung auf den Schlössern des Adels in noch ausgedehnterem Maße, als durch das Edict von Amboise bestimmt worden war, in allen Städten, wo sie am 1. August bestand, und außerdem in jedem der zwölf Gouvernements in zwei Städten oder vielmehr deren Vororten; Wiedereinsetzung in die ihnen entzogenen Güter, Rechte und Aemter, Zutritt zu allen öffentlichen Aemtern und Würden, Aufnahme in die Hospitäler und Schulen und Gleichstellung mit den Katholiken im Tragen der öffentlichen Abgaben; das Recht, bei den Parlamenten drei bis sechs Mitglieder der spruchgebenden Kammern ohne Angabe der Gründe zurückzuweisen; den Besitz der Städte La Rochelle, Montauban, Cognac und La Charité als Sicherheitsplätze auf zwei Jahre. Verboten aber sollte der protestantische Cult sein am Hoflager und bis auf zwei Stunden von demselben, in der Prévôté von Paris und zehn Stunden im Umkreis von der Stadt.

So führte auch dieser Kampf nicht zur Ueberwindung des Protestantismus. Den Hugenotten mußte auf's Neue, außer der Gewissensfreiheit und den bürgerlichen und staatlichen Rechten, Religionsübung, wenngleich in beschränktem Umfange, zugestanden werden, und da diese Bewilligung dem Hofe schon geraume Zeit als politische Nothwendigkeit erschien, so mußte sie jetzt, nachdem ein dreimaliger Krieg die Lage nicht zu ändern vermocht hatte, um so mehr als unvermeidlich angesehen werden. Der Friede wurde von Karl IX. in der That aufrichtig genommen. Der König dachte selbst an ein Bündniß mit England und den Protestanten in Deutschland, da das Bündniß, das damals zwischen Philipp II. und dem Papste gegen die Türken betrieben wurde, bei Einigen den Argwohn erregte, daß nach der Niederwerfung der Ungläubigen die Reihe an die Ketzer kommen werde. Um den Frieden zu

befestigen, wurden sogar Familienverbindungen mit der Gegenseite in Aussicht genommen. Karls Bruder, Heinrich von Anjou, sollte mit der Königin Elisabeth von England, Karls Schwester, Margaretha von Valois, mit dem jungen König Heinrich von Navarra vermählt werden. Jener Plan wurde allerdings bald wieder aufgegeben, da der Herzog von Anjou mit Recht es ablehnte, der Gemahl einer Königin zu werden, die ihm jegliche Zusage in Betreff der Uebung seines Gottesdienstes verweigerte. Dagegen nahmen die Verhandlungen über die zweite Verbindung, wenn sie auch sich beträchtlich in die Länge zogen, ernstlichen Fortgang, und im Frühjahre 1572 kam der Ehevertrag zum Abschluß. Mit England wurde um dieselbe Zeit wenigstens ein auf gegenseitigen Schutz lautender Vertrag abgeschlossen. Der Admiral Coligny endlich war bereits im vergangenen Herbste, da man seiner Feldherrntalente in einem etwaigen Kriege mit Spanien sich bedienen wollte, an den Hof berufen und daselbst mit der größten Auszeichnung behandelt worden, und bei diesen Handlungen kann über die Friedensgesinnung des Hofes kein Zweifel bestehen. Gleichwohl sollte der Friede auch dieses Mal nicht lange andauern. Je höher Coligny im Vertrauen des Königs stieg, um so mehr hatte Katharina von Medici für ihren Einfluß auf die Regierung zu fürchten, und die Besorgniß, diesen gänzlich zu verlieren, riß sie zuletzt zu Mordgedanken gegen den Admiral hin. So kam es am 24. August 1572, eine Woche nach der Hochzeit des Königs von Navarra, zur Pariser Bluthochzeit, mit der es um das friedliche Verhältniß zwischen den beiden Confessionen sofort geschehen war. Der Vorfall selbst ist in dem Art. „Bluthochzeit" behandelt. Hier ist über seine Folgen zu berichten, und zu der dort angegebenen Literatur ist nachzutragen: J. Delaborde, Gaspard de Coligny, Amiral de France, 3 vols., Paris 1879—1882; Lettres de Cathérine de Medicis, publiées par H. de la Ferrière, 2 vols., Par. 1880—1882; B. Duhr, Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht, in den Stimmen aus M.-Laach XXIX, 1885, 116 ff. 263 ff.

Die königliche Erklärung vom 28. August verbot den Protestanten zur Vermeidung von Unruhen zunächst nur bis auf Weiteres die Predigten und die Versammlungen; im Uebrigen sollten sie den Schutz des Friedensedictes genießen. Die Zusicherung fand aber nicht überall Glauben; auch war sie nicht ernst gemeint, indem die Regierung nach Beseitigung eines Theiles der Protestanten eine andere religiöse Politik einschlagen zu sollen glaubte. Viele Hugenotten flohen aus Furcht vor dem Tode in's Ausland; andere suchten ihr Leben durch Abschwörung des Glaubens zu retten, unter diesen Heinrich von Navarra, seine Schwester Katharina und der junge Condé mit seiner Gemahlin; wieder andere suchten gesicherte Zufluchtsstätten im Lande selbst auf, insbesondere das feste La Rochelle. Die Gesinnung der Regierung verrieth zunächst das Edict Heinrichs von Navarra vom 16. October, worin die katholische Religion für die einzige fortan in Béarn geduldete erklärt war. Für Frankreich wurde derselbe Grundsatz, nach vorausgegangenen Andeutungen in verschlossenen Schreiben an die Statthalter der Provinzen, in dem Edict vom 19. November ausgesprochen, in dem die Hugenotten bei Strafe der Gütereinziehung im Falle des Ungehorsams zur Rückkehr in die Heimat aufgefordert wurden; bei ruhigem Verhalten sollten sie Sicherheit der Person und Gewissensfreiheit genießen, aber keine Religionsübung haben. Der Stadt La Rochelle, die inzwischen Anstalten zu einer kräftigen Gegenwehr getroffen, wurde, um sie zu einer baldigen und friedlichen Unterwerfung zu bestimmen, ausnahmsweise auch Religionsfreiheit zugesichert. Das Anerbieten ward aber als ungenügend abgelehnt, und so kam es zum vierten Hugenottenkrieg, dessen Hauptereigniß die Belagerung von La Rochelle bildet. Die Einschließung der Stadt erfolgte schon im December des Jahres 1572; die Beschießung begann, nachdem der Herzog von Anjou im Lager vor der Festung angekommen, und nachdem der Friedensantrag, so lange er nicht sämmtliche Gemeinden des Landes umfasse, auf's Neue abgewiesen worden war, am 28. Februar 1573. Bald kehrten sich die Waffen auch gegen andere von den Hugenotten besetzte Städte. Doch dauerten die Feindseligkeiten nicht gar lange. Durch die Wahl des Herzogs von Anjou zum König von Polen (9. Mai), durch die Rücksicht auf Deutschland und England und durch die hartnäckige Ausdauer der belagerten Städte wurde die Regierung, durch die Aussichtslosigkeit des Kampfes und die wachsende Noth wurden die Hugenotten bewogen, von den anfänglichen Forderungen abzustehen. Der Friede wurde am 30. Juni abgeschlossen und hernach im Edict von Boulogne verkündigt. Die Städte La Rochelle, Montauban und Nîmes erhielten außer Amnestie freie Uebung der protestantischen Religion, ebenso einige Wochen später nach ihrer Einnahme die Stadt Sancerre, der Adel Hausgottesdienst mit Taufe und Trauung, doch nur in kleiner Versammlung, die übrigen Hugenotten Gewissensfreiheit. Außerhalb der zunächst betheiligten Kreise wurde das Edict indessen fast allenthalben mit Unwillen aufgenommen. Die Hugenotten der Provinzen Guyenne und Languedoc beschlossen auf einer Versammlung zu Montauban, nur einem gerechten und sichern Frieden sich zu unterwerfen. Zugleich gaben sie sich eine feste Organisation, so daß sie, einen Staat im Staate bildend, über ein Heer von 20 000 Mann verfügten. Wie sie sonst jenen Frieden verstanden, zeigen die Forderungen, welche sie darauf mit Abgeordneten aus der Provence und der Dauphiné an den König stellten: Religionsübung für alle und an allen Orten, außer den bereits von den Hugenotten besetzten Städten zwei Sicherheitsplätze in jeder Provinz, Unterhaltung der Besatzung in denselben auf königl-

liche Kosten, protestantische Parlamente für ihre Rechtssachen, Befreiung von der Zehentpflicht gegenüber der katholischen Kirche, Bestrafung der Augustmorde. Ihre Ansprüche gingen somit weiter als je, und ihre Sache stand um so günstiger, weil sie bald auch bei einem Theile der Katholiken Unterstützung fand, nämlich bei der Partei der Politiker oder Unzufriedenen, welche damals ob der in einigen Kreisen über die Bevorzugung der Italiener und Guisen und das gegen die Protestanten beobachtete Verfahren herrschenden Unzufriedenheit in's Leben trat, und für deren Führung sich sogar der Herzog von Alençon, der jüngste Bruder des Königs, gewinnen ließ. Der auf den Fastnachtsonntag 1574 angesetzte Fluchtversuch des Herzogs wurde durch rechtzeitige Entdeckung des Planes allerdings vereitelt. Aber die Flucht gelang im Herbste 1575, nachdem inzwischen mit der Schilderhebung der Protestanten der fünfte Bürgerkrieg entstanden, auf Karl IX. sein Bruder Heinrich III. (1574—1589) gefolgt und zwischen den Hugenotten und Politikern zu Nîmes (10. Febr. 1575) ein Bündniß abgeschlossen worden war. Die Lage der Katholiken war jetzt um so bedenklicher, weil eben damals der Pfalzgraf Johann Casimir mit starken Streitkräften zur Unterstützung der Protestanten aus Deutschland heranzog. So fand der König sich bewogen, zunächst einen Waffenstillstand auf sieben Monate einzugehen. Als aber am 3. Februar 1576 auch Heinrich von Navarra vom Hofe entfloh und die Ueberlegenheit der gegnerischen Streitkräfte eine noch entschiedenere wurde, bewilligte er den Hugenotten im folgenden Frühjahre den Frieden von Beaulieu. Durch denselben wurden die Protestanten den Katholiken im Wesentlichen kirchlich und bürgerlich gleichgestellt. Ihre Religionsübung sollte im ganzen Königreich gestattet sein, Paris und das Hoflager allein ausgenommen. Auch sollten sie in alle Würden, Aemter, Rechte und Güter, welche sie vor dem 24. August 1572 innegehabt hatten, wieder eingesetzt, und den Wittwen und Waisen der Opfer der Bluthochzeit sollte eine sechsjährige Abgabenfreiheit bewilligt werden. Außer La Rochelle, Nîmes und Montauban wurden ihnen ferner noch acht andere Städte eingeräumt. Alençon erhielt endlich das Herzogthum Anjou, Heinrich von Condé die Statthalterschaft der Picardie. (Vgl. W. G. Soldan, Gesch. des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX., 2 Bde., Leipz. 1855; F. W. Ebeling, Gesch. der religiös-politischen Unruhen in Frankreich 1515—1564, 2. Aufl., ebd. 1869; Ders., Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., ebd. 1872.)

Dieser Friede stellte die Hugenotten günstiger als einer der früheren. Um so größer war die Unzufriedenheit auf der Seite der eifrigen Katholiken. Da die Einheit der Religion, ohne welche sie noch immer Frankreich nicht denken konnten, nun auch vom Könige preisgegeben wurde, so erhob sich das Volk zum Schutz des bedrohten Glaubens. Unter Leitung der Guisen bildete sich die heilige Ligue, welche von dem katholischen Adel der Picardie ausging, bald über ganz Frankreich sich ausdehnte und, wie die Erhaltung der katholischen Kirche, so die Wiederherstellung des königlichen Ansehens und der Rechte und Freiheiten der Provinzen und Stände des Reiches, wie sie zur Zeit Chlodwigs bestanden hatten, auf ihre Fahne schrieb. Die Bewegung hatte also ebenso einen politischen wie einen religiösen Charakter. Die politische Seite offenbarte sich noch in einem weitern Punkte. Da bei dem bevorstehenden Aussterben des Stammes Valois nach dem geltenden Erbrecht der Thron an die protestantischen Bourbonen kommen sollte, wurden Umtriebe für die Erbfolge der Guisen als Nachkommen der Karolinger gemacht. In einer an den Papst gesandten und von den Hugenotten aufgefangenen Denkschrift wurde zugleich dem König das Schicksal des Merovingers Childerich angedroht, und die Schrift brachte, mochten auch die Guisen, wie sie erklärten, selbst keinen Theil an ihr haben, immerhin die Gedanken und Ziele der Partei zum Ausdruck. Heinrich III. hatte demnach allen Grund, Stellung zu der Partei zu nehmen. Doch trat er ihr nicht entgegen. Da er in der religiösen Frage mit ihren Ansichten und Wünschen zusammentraf, schloß er sich vielmehr an sie an, indem er als Haupt des Bundes die Bewegung in ein gefahrloses Geleise zu bringen hoffte. Den Protestanten stand so ein mächtiger Bund gegenüber. Da es demselben indessen an voller Einigkeit gebrach, wurde das Ziel, das er sich setzte, nicht oder nur sehr unvollständig erreicht. Der Reichstag, welcher im Spätherbst in Blois zusammentrat, beschloß wohl, daß in Zukunft nur die katholische Religion in Frankreich geduldet werden solle. Da er aber nicht auch die zur Durchführung des Beschlusses nothwendigen Mittel bewilligte, ließ sich der König gleich nach dessen Beendigung mit Heinrich von Navarra in Unterhandlungen ein, und wenn er andererseits den Kampf eröffnete, so schloß er doch, weil seine Mittel erschöpft und in Anbetracht der Stellung der Guisen die vollständige Vernichtung der Hugenotten ihm wahrscheinlich selbst nicht einmal erwünscht war, am 17. September 1577 den Frieden von Bergerac ab, der hernach durch ein Edict zu Poitiers bekannt gemacht wurde. In demselben wurden die den Hugenotten zu Beaulieu gewährten Rechte etwas beschränkt und alle ihm entgegenstehenden Verbindungen für aufgehoben erklärt. Um den Frieden, der zunächst nur dem König und der Gesammtheit der Hugenotten galt, noch weiter zu fördern, ging Katharina von Medici am 28. Februar 1579 mit Heinrich von Navarra den Vertrag von Nerac ein, durch welchen die vollständige Ausführung des Friedensedictes versprochen, den Hugenotten einige weitere Zugeständnisse gemacht und als Unterpfand der Erfüllung des Versprechens 14 kleinere Plätze auf mehrere Monate eingeräumt wurden. Die Berechnung erwies sich indessen als eine ver-

fehlte. Statt den Wiederausbruch des Krieges zu verhindern, führte der Vertrag zur Erneuerung der Feindseligkeiten. Heinrich von Navarra verweigerte die Rückgabe der Plätze, als der Termin zu ihrer Auslieferung ankam, weil das Edict nicht ausgeführt worden sei, und griff, obwohl der größere Theil der Hugenotten die Schilderhebung mißbilligte und seine Theilnahme verweigerte, mit dem um ihn versammelten kriegslustigen Adel wiederum zu den Waffen. Das Vorgehen drohte für ihn schlimme Folgen zu haben. Die Königlichen behaupteten überall das Feld. Da aber die Fortdauer des Krieges ebenso den Interessen des Herzogs von Anjou, der sich damals mit der Hoffnung trug, von den gegen Spanien aufständischen Niederländern zu ihrem Fürsten gewählt zu werden, wie den Interessen des Königs, der den ehrgeizigen und unzuverlässigen Bruder aus Frankreich gerne entfernt gesehen hätte, zuwider war, wurde am 26. November 1580 auf dem Schlosse Fleix bei Sainte-Foy in Perigord mit Erneuerung des Edictes von Beaulieu und der Artikel von Nerac Friede geschlossen.

Der Friede hatte im Vergleich zu den früheren einen ziemlich langen Bestand. Fast gewann es sogar den Anschein, als ob er ein dauernder werden sollte, und vielleicht hätten die beiden Parteien sich wirklich mit einander vertragen, wenn nicht die Thronfrage den Gegensatz zwischen ihnen erneuert hätte. Denn so lange der Stamm Valois noch einigermaßen Hoffnung auf Fortdauer gewährte, blieb das Land ruhig. Sobald aber diese Hoffnung mit dem Tode des Herzogs von Anjou am 10. Juni 1584 schwand, gerieth es in gewaltige Aufregung. Nun sollte es bei der kinderlosen Ehe des Königs in längerer oder kürzerer Zeit in Heinrich von Navarra einen protestantischen König erhalten, und wie konnte es da der Zukunft ruhig entgegensehen? War nach dem, was allenthalben in Europa geschehen war, nicht zu befürchten, der protestantische König werde seine Macht zu Gunsten seiner Religion gebrauchen und die katholische Religion vernichten oder wenigstens so viel als möglich beschränken? Um der Gefahr zu begegnen, wurden sofort die kräftigsten Anstalten getroffen. Die Ligue, die sich in der Friedenszeit aufgelöst hatte, trat wieder in's Leben, und neben der allgemeinen Verbindung bildete sich in Paris noch eine besondere, welche sich durch den heftigsten Haß gegen die Gegenpartei auszeichnete, die Ligue der Sechszehn, so genannt, weil sie sich über die 16 Quartiere der Stadt erstreckte und durch einen Rath von 16 Personen geleitet wurde. An der Spitze der Bewegung standen wiederum die Guisen, und diese suchten zugleich ihre eigene Sache zu fördern. Der Herzog Heinrich von Guise trug sich mit der Hoffnung, mittels der Bewegung sich den Weg zum französischen Thron zu bahnen. Zunächst wurde aber, da jenes Ziel nicht unmittelbar verfolgt werden konnte, dem König von Navarra sein Oheim, der 61jährige Cardinal von Bourbon, als Throncandidat entgegen gestellt, und der Plan fand bei Spanien aus Gründen der Religion und der Politik kräftige Unterstützung. Am 31. December wurde zwischen beiden Theilen eine geheime, immerwährende heilige Offensiv- und Defensivligue zum Schutz und zur Wiederherstellung der katholischen Religion, zur Ausrottung der Ketzerei, zur Erhebung des Cardinals von Bourbon auf den französischen Thron u. s. w. geschlossen. Selbst Katharina von Medici wurde durch das Vorgeben, man wolle eigentlich nur dem Herzog von Lothringen, der gleich dem König von Navarra ihr Schwiegersohn war, die Krone verschaffen, für die Ligue gewonnen. Ebenso gab Heinrich III. der Bewegung sich hin, als weder der Befehl vom 29. März 1585, die ohne seine Vollmacht geworbenen Soldaten zu entlassen, noch seine Erwiederung auf ein Manifest des Cardinals von Bourbon an das französische Volk beachtet wurde. Mit Unterhandlungen betraut, schloß die Königin-Mutter am 7. Juli mit der Ligue den Vertrag von Nemours, nach welchem durch ein ewiges und unwiderrufliches Edict die Ausübung der neuen Religion verboten, die Hugenotten für unfähig zu öffentlichen Aemtern erklärt und, wenn sie nicht binnen sechs Monaten zur katholischen Kirche zurückkehrten, zum Verlassen des Landes angewiesen, die ihnen eingeräumten Sicherheitsplätze zurückgefordert und die zu ihren Gunsten errichteten Parlamentskammern aufgehoben werden sollten. Zuletzt kam den Bestrebungen der Ligue auch der römische Stuhl entgegen. Zufolge des Prozesses, der noch unter Gregor XIII. eingeleitet worden war, erließ Sixtus V. am 9. September 1585 eine Bulle des Inhaltes: Heinrich von Navarra und der Prinz Heinrich von Condé hätten als Ketzer und Rückfällige ihre Rechte und Besitzungen verwirkt und seien deßhalb zu jeder Thronfolge, insbesondere in Frankreich, unfähig. Während aber so die Katholiken Stellung nahmen, blieben auch die Hugenotten nicht unthätig. Sie rüsteten sich nicht bloß zur Vertheidigung, sondern bemächtigten sich im Süden bald auch einiger Plätze, wie das seinerseits der Herzog von Guise im Norden gethan hatte. Gleichzeitig machte der Hof zwar noch alle Anstrengungen, um den Frieden zu erhalten. Katharina von Medici begab sich zu diesem Behufe sogar selbst zu Heinrich von Navarra. Da aber nach dem Vertrag von Nemours an der allgemeinen Ausübung der katholischen Religion festgehalten wurde, zerschlugen sich die Verhandlungen. Ein neuer Krieg kam wirklich zum Ausbruch, der achte und längste von allen. Die Waffen führten aber auch jetzt zu keiner Entscheidung gegen den Protestantismus. Bei dem antiroyalistischen Zug, den die Ligue hatte, kam es zwischen ihr und dem König zu keinem einmüthigen Zusammenwirken, und die Folgen des Zwiespaltes zeigten sich noch im Herbste 1587. Als es bei Coutras in der Gegend von Bordeaux am 20. October zu einem größeren Zusammenstoß kam, erlitt das katholische Heer, obwohl es dem gegnerischen an Zahl fast um das Doppelte

überlegen war, eine Niederlage, da es ihm an geschickter und energischer Führung mangelte. Der Herzog von Guise schlug sechs Tage später bei Vimory zwar das deutsche Heer, das zur Unterstützung der Hugenotten jüngst nach Frankreich geschickt worden, und war nahe daran, dasselbe gänzlich zu vernichten; allein der König verbot aus Eifersucht auf den Sieger die Verfolgung des Sieges. Gegen das Versprechen, ohne königlichen Befehl nie wieder in Frankreich zu dienen, wurde den Truppen eine Geldsumme ausbezahlt und freier Abzug über die Grenze bewilligt. Diese Maßregel vermehrte naturgemäß den Argwohn und die Abneigung gegen Heinrich III., und der Zwiespalt nahm in Bälde eine unheilvoll bedrohliche Gestalt an. Nachdem die Ligue der Sechszehn schon im Sommer vorher bei der Aufforderung zu Gegenmaßregeln in einer Denkschrift erklärt hatte, der König wolle Navarra zu seinem Erben einsetzen, die katholische Religion vernichten und die Ketzerei einführen, wurde im Frühjahr 1588, da der Verdacht immer mehr gerechtfertigt zu werden schien, der Beschluß gefaßt, durch einen Aufstand der Person des Monarchen sich zu versichern. Heinrich ließ zwar, als der Anschlag verrathen wurde, zu seiner Sicherheit 4000 Schweizer in St. Denis und, als durch das Eintreffen des Herzogs von Guise seine Lage sich noch mehr verschlimmerte, in Paris selbst einrücken, und eben dahin wurden auch die Garden aus den umliegenden Dörfern beschieden. Allein die Maßregeln kamen zu spät, wenn sie je ausreichend waren. Durch Errichtung von Barrikaden wurden am 12. Mai die einzelnen Truppentheile von einander abgeschnitten, und sie konnten um so weniger etwas ausrichten, weil sie beim Beginn des Kampfes den Befehl erhalten hatten, auch jetzt noch auf die Abwehr sich zu beschränken. Heinrich verließ unter diesen Umständen, einem Flüchtigen gleich, am andern Tag Paris, und Guise war der Gebieter der Hauptstadt. Die Wendung war äußerst gefährlich; sie führte zu einem Kampfe zwischen dem König und der Ligue, und bei dem Unheil, das daraus für Religion und Vaterland entspringen mußte, wurde von den tiefer Sehenden Alles aufgeboten, den Conflict beizulegen. In der That gelang es den eifrigen Bemühungen der Königin-Mutter und des Nuntius Morosini, trotz der gegentheiligen Anstrengungen des Königs von Spanien, im Juli eine Versöhnung zu Stande zu bringen, die im sogen. Unionsedict ihren äußern Ausdruck fand. Guise wurde darauf zum Generallieutenant des Königreiches mit der Vollmacht ernannt, in der Abwesenheit des Königs die königlichen Armeen zu befehligen. Allein der Argwohn wurzelte zu tief in den Herzen, als daß es zu einer wirklichen Einigung hätte kommen können. Der König insbesondere fühlte sich verletzt, daß die Ständeversammlung, welche im Herbst zu Blois zusammentrat, seiner Auctorität mehrfach zu nahe trat, statt sie zu kräftigen; er sah in dem Vorgehen die Hände der Guisen, und wenn die Annahme auch nicht in allen Stücken richtig war, so ist sie doch begreiflich, da ihm von den Guisen wiederholt Aeußerungen gemeldet wurden, welche Unterthanen gegenüber dem König nicht geziemten. Unter diesen Umständen reifte in ihm der Entschluß, sich durch das Schwert von dem Nebenbuhler zu befreien. Am 23. December wurde der Herzog Heinrich im Vorzimmer des königlichen Palastes zu Blois erstochen. Sein Bruder, der Cardinal Guise, fand am andern Tage den Tod. Die bedeutenderen Anhänger der Partei, namentlich der Cardinal von Bourbon, wurden gefangen genommen. Auf solche Weise hoffte Heinrich thatsächlich wieder die volle königliche Gewalt zu erlangen. Er werde vielmehr der Krone verlustig gehen, bemerkte seine Mutter, die zwei Wochen später im 70. Lebensjahre starb, und sie sah richtiger. Die Hinrichtung der Guisen rief allenthalben eine furchtbare Aufregung hervor. In Orleans brach noch am Tage der Blutthat ein Aufstand aus, und in wenigen Wochen verbreitete sich die Flamme des Aufruhrs über das ganze Land. Der König wurde als Tyrann und als Feind des Staates und der Kirche dargestellt. In Paris wurde unter dem Titel „Generalrath der Union der Katholiken" eine neue Regierung eingesetzt und dem Herzog von Mayenne, dem Bruder der Ermordeten, unter dem Titel eines Generallieutenants des Königreiches die ganze königliche Gewalt bis zum Zusammentritt der Reichsstände (15. Juli) übertragen. Siebenzig Doctoren der Sorbonne erklärten, daß das Volk vom Eid der Treue gegen den König entbunden sei und das Recht habe, sich ihm mit Gewalt zu widersetzen. Morosini bot auch jetzt Alles auf, weitere Feindseligkeiten unter den Katholiken zu verhindern. Heinrich seinerseits war zur Versöhnung mit der Ligue bereit. Seine Anerbietungen wurden indessen von dem Herzog von Mayenne beharrlich zurückgewiesen, und so trat endlich der Bruch unter den Katholiken ein, der bisher, wenn auch mit größter Mühe, hintangehalten worden war. Dem König blieb unter den obwaltenden Umständen kein anderer Ausweg übrig, als sich Heinrich von Navarra in die Arme zu werfen. Eine Zeitlang schien es, als ob dieses Bündniß ihn retten würde, zumal da bald auch ein Theil des katholischen Adels sich wieder um ihn schaarte. Die verbündeten Royalisten und Hugenotten errangen nicht unbedeutende Vortheile. Auf die Nachricht, daß ein Hilfsheer von Schweizern und Deutschen im Anzuge sei, rückten die beiden Könige zuletzt gegen Paris vor. Bei der herrschenden religiösen Aufregung war indessen nicht bloß gegen Heere und Mauern, sondern auch gegen das dunkle Walten des Fanatismus zu kämpfen, und dieser Macht unterlag Heinrich III. in dem Augenblick, als jene mit ihrer Widerstandsfähigkeit zu Ende zu sein schienen. Bereits waren die Vorwerke von Paris genommen und der Angriff auf die Stadt selbst beschlossen, da traf den „Tyrannen" am 1. August 1589 zu St. Cloud der Dolch des

24jährigen Dominicaners Jacob Clement (s. d. Art.) und brachte ihm eine Wunde bei, welche in der kommenden Nacht den Tod zur Folge hatte.

Sterbend erkannte der letzte Valois Heinrich von Navarra als seinen Nachfolger an. Zugleich ermahnte er ihn zur Annahme der katholischen Religion, da seine Herrschaft sonst auf viele Schwierigkeiten stoßen werde, und da der Adel die nämliche Bitte stellte, zugleich auch drohte, er werde ihn andernfalls verlassen, so gab Heinrich IV. (vgl. d. Art.) nach und versprach in seiner Erklärung vom 4. August nicht bloß, die katholische Religion zu erhalten und da, wo sie unterdrückt worden war, wieder herzustellen, sondern stellte auch für die nächsten sechs Monate seine Rückkehr zur Kirche in Aussicht. Die Conversion fand indessen nicht so rasch statt. Der Kampf zwischen den Parteien dauerte fort, und die Verwirrung wurde immer größer. Heinrich gewann 1590 die Schlacht von Ivry. Eine Entscheidung ward aber durch den Sieg nicht herbeigeführt, und eben damals entstand dem König ein neuer Gegner. Hatte Sixtus V., trotz des früher ausgesprochenen Bannes, in Anbetracht der versprochenen Conversion in der Angelegenheit Neutralität beobachtet, so stellte sich Gregor XIV., da die Aufrichtigkeit des Versprechens immer mehr Bedenken erregte, mit Entschiedenheit auf die Seite der Ligue, indem er Truppen zu deren Unterstützung absandte und den Katholiken gebot, Navarra zu verlassen. Die Intervention hatte zwar keinen besondern Erfolg. Aber sie diente doch dazu, die Ligue in ihrer Haltung zu bestärken, und als 1593 auf der Ständeversammlung in Paris und auf der Conferenz von Suresne über die Thronfrage verhandelt wurde, bestand die Partei unbedingt auf dem Ausschluß des Hugenotten. Ihr Candidat war damals, da der Cardinal von Bourbon oder Karl X. am 9. Mai 1590 gestorben war, der junge Herzog von Guise, für den auch Spanien sich erklärte, als seine Vorschläge, betreffend die Infantin Isabella, beharrlich zurückgewiesen wurden. Unter diesen Umständen vollzog Heinrich am 25. Juli 1593 zu St. Denis den schon vor vier Jahren in Aussicht gestellten Uebertritt. Damit war das Haupthinderniß, welches seiner Thronbesteigung im Wege stand, gehoben, und Paris öffnete ihm am 22. März 1594 die Thore. Ein Theil der Ligue hatte freilich, da bei dem früher erfolgten Rückfall die Aufrichtigkeit der Conversion Bedenken erregte, auch für den Fall des Uebertritts sich gegen ihn erklärt, und er blieb um so mehr bei seiner Haltung, als noch fraglich schien, welche Stellung nunmehr der päpstliche Stuhl einnehmen werde. In der That gab es in Rom noch manche Schwierigkeiten zu überwinden. Die Absolution, welche Heinrich von den französischen Bischöfen erhalten hatte, war in den Augen des Papstes nichtig, da es sich um einen Fall handelte, der vor seinem Forum zu entscheiden war. Zudem wurde die Möglichkeit einer bloßen Scheinconversion und eines allenfallsigen zweiten Rückfalls auch von ihm in Erwägung gezogen, und Spanien gab sich alle Mühe, die Aussöhnung zu hintertreiben. Es mußte daher die Absolution vor Allem bei dem apostolischen Stuhl nachgesucht werden, und da diese Bitte erst im Sommer 1595 gestellt wurde, erfolgte die feierliche Lossprechung durch den Papst erst am 17. September dieses Jahres. Mit ihr war dem fernern Widerstand gegen den König der Boden entzogen. Der Herzog von Mayenne trat sofort mit demselben in Unterhandlung, und im Januar 1596 kam es zu der Vereinbarung, in Folge deren die Ligue sich auflöste. Nur der Herzog von Mercoeur behielt noch seine feindliche Stellung in der Bretagne bis 1598, mußte aber dann auch zur Anerkennung des Königs sich verstehen. Auf der andern Seite harrten aber noch die Angelegenheiten der Hugenotten, sowie die religiösen Verhältnisse des Landes überhaupt der Regelung, und diese erfolgte durch das Edict von Nantes vom 13. April 1598. Durch dasselbe wurde der katholische Gottesdienst im ganzen Königreich überall da wieder hergestellt, wo er in Folge der religiösen Wirren unterdrückt worden war; dieß war der Fall in mehr als 300 Städten und 1000 Pfarrdörfern. Die Reformirten, welche damals etwa 750 Gemeinden in Frankreich bildeten, erhielten Gewissensfreiheit im ganzen Land, so daß sie überall sich niederlassen konnten, ohne wegen ihrer Religion belästigt zu werden. Religionsübung ward ihnen zu Theil: 1. in allen Städten und in allen Orten, wo sie 1596 und im J. 1597 bis Ende August mehr als einmal stattgefunden hatte; 2. an allen Orten, an denen sie nach dem Friedensedict vom Jahre 1577, den geheimen Artikeln von Bergerac und den Conferenzbeschlüssen von Nerac und Fleix eingeführt wurde oder eingeführt werden sollte; 3. überdieß in jeder der alten Balleien, Seneschallate und Gouvernements, welche Balleien vertreten, in den Vororten einer Stadt; 4. auf den Besitzungen des Adels oder anderer Protestanten mit hoher Gerichtsbarkeit, und zwar hier ebenso wie an den bisher genannten Orten für jedermann; 5. in den Lehenshäusern, wo die Reformirten jene Gerichtsbarkeit nicht besitzen, für die betreffenden Familien und je 30 andere Personen. Mit der Religionsübung war das Recht verbunden, an den betreffenden Orten Kirchen zu erbauen, öffentliche Schulen zu errichten, die Religion betreffende Bücher zu drucken und zu verkaufen, sowie mit Erlaubniß des Königs Consistorien, das ist wöchentliche Versammlungen der Geistlichen und Aeltesten eines Ortes, Colloquien oder jährliche Versammlungen mehrerer Kirchengemeinden, bezw. ihrer Geistlichen und einiger Aeltesten, und Synoden, und zwar Provinzialsynoden jährlich und Nationalsynoden alle zwei Jahre, abzuhalten. Untersagt aber wurde die protestantische Religionsübung in allen bischöflichen und erzbischöflichen Städten, am Hoflager, in Paris und im Umkreis von fünf Meilen um diese Stadt, sowie an einigen weiteren Orten, an

denen ihrer Uebung frühere königliche Erlasse oder Zusagen im Wege standen, und die in den besonderen Artikeln vom 2. Mai 1598 einzeln aufgeführt wurden. Bezüglich des Zutrittes zu den öffentlichen Aemtern, der Aufnahme in die Universitäten, Schulen und Krankenhäuser und des Tragens der öffentlichen Abgaben wurden die Hugenotten den Katholiken gleichgestellt. Zum Schutze ihrer Rechte ward ihnen in den Parlamenten oder hohen Gerichtshöfen eine entsprechende Vertretung durch Personen ihrer Confession zugesagt. Zum Unterhalt ihrer Prediger wurde ihnen, zwar nicht im Edict selbst, aber in den demselben beigegebenen Brevets, die jährliche Summe von 45 000 Thalern bewilligt; als Unterpfand des Friedens endlich wurden die festen Plätze, welche sie damals in Händen hatten, ihnen noch auf acht Jahre belassen. Das Edict begegnete, da die Liguisten ein Verbot des protestantischen Cultus, die Hugenotten zum Theil unbeschränkte Religionsübung erwartet hatten, manchem Widerspruch. Die Parlamente erhoben gegen die Registrirung eine Reihe von Schwierigkeiten. Doch wurde der Widerstand glücklich überwunden, als der König sich zu einigen kleinen Modificationen verstand. Die Versammlung der protestantischen Abgeordneten, welche zu den Verhandlungen über den Vergleich einberufen worden war, blieb andererseits, um die Ausführung abzuwarten, auch nach Unterzeichnung des Edictes noch bei einander, und als sie endlich, dem wiederholten Befehle entsprechend, im Mai 1601 auseinanderging, erhielten die Hugenotten das Recht, zwei Deputirte zur Ueberwachung des Edictes an das Hoflager zu senden. Der Wortlaut des Edictes steht bei Bénoît, Hist. de l'Edit de Nantes, 3 vols., Delft 1693—1695; Weiss, Hist. des réfugiés protestants de France, 2 vols., Par. 1853; Drion, Hist. chronol. de l'Église protestante de France, 2 vols., Strasb. 1855; deutsch bei Sander, Die Hugenotten und das Edict von Nantes, Breslau 1885. Vgl. Thuanus, Historiae sui temporis, Paris. 1604; de Meaux, Les luttes religieuses en France au seizième siècle, Par. 1879; H. de l'Épinois, La Ligue et les Papes, 1886.

Das Edict machte wohl den Feindseligkeiten ein Ende. Von einem vollen Frieden konnte aber so lange nicht die Rede sein, als die Protestanten Sicherheitsplätze beanspruchten und in Händen behielten, und diese Lage dauerte länger, als ursprünglich in Aussicht genommen wurde. Im J. 1605 mußten ihnen die Plätze mit Zählung der Termine vom Tage der Registrirung des Edictes in allen Parlamenten an auf weitere vier Jahre zugestanden werden. Als dann Heinrich IV. durch Mörderhand gefallen war, verlangten die Protestanten 1611 eine nochmalige Verlängerung um zehn Jahre und stellten zugleich nicht bloß weitere Forderungen, sondern erneuerten auch die früher geschlossenen Einigungen mit dem Gelöbniß, unzertrennlich verbunden zu bleiben. Da die Regierung, an deren Spitze bei der Minderjährigkeit Ludwigs XIII. (1610—1643) dessen Mutter Maria von Medici als Regentin stand, zunächst nur einen Theil ihrer Forderungen bewilligte, lag die Gefahr eines neuen Bürgerkrieges nahe. Durch die Nachgiebigkeit einiger Großen wurde derselbe zwar noch glücklich verhütet, allein der Geist der Opposition, der die Gefahr heraufbeschworen, dauerte fort. Auf der Pariser Nationalsynode wurde im nächsten Jahre ein öffentlicher Tadel über diejenigen ausgesprochen, welche sich vom Hof hatten gewinnen lassen, und durch Abfassung einer neuen Unionsurkunde die Einheit der Partei gekräftigt. Als nach dem Eintritt Ludwigs in das Alter der Volljährigkeit die politischen Schwierigkeiten sich steigerten und der Prinz von Condé sowie die anderen unzufriedenen Großen im Herbste 1615 sich mit den Hugenotten verbündeten, erneuerten sich die Feindseligkeiten wirklich, und wenn dieselben auch schon im Anfange des nächsten Jahres wieder ein Ende nahmen, führten die kirchlichen Verhältnisse in Béarn in Bälde einen weitern Zusammenstoß herbei. Hier hatte Heinrich IV. den Zustand, welchen seine Mutter Johanna daselbst mit Einführung der reformirten Religion 1570 in dem Fürstenthum herbeigeführt, im Wesentlichen belassen, indem er sich darauf beschränkte, den Katholiken an einigen Orten Religionsübung zu gestatten und zwei katholische Bischöfe einzusetzen; dem entgegen wurde 1617 durch eine Verfügung des Staatsrathes die Herstellung des katholischen Gottesdienstes an allen Orten und die Rückgabe aller Kirchengüter angeordnet. Dieß war eine Folge der Veränderung, welche in der Herrschaft über das Fürstenthum eintrat, als es statt des protestantischen einen katholischen Regenten erhielt, und die Hugenotten hatten um so weniger Grund, sich zu beklagen, weil sie für den Verlust des Kirchengutes eine Entschädigung aus den königlichen Domänen erhielten. Gleichwohl beschlossen sie, der Ausführung des Edictes sich zu widersetzen, und fanden dabei Unterstützung bei ihren Glaubensbrüdern in Frankreich. Als der König zur Durchführung des Edictes 1621 mit einem Heere in Béarn erschien, stellte die allgemeine Versammlung der Hugenotten zu La Rochelle, nachdem ihre Vorstellungen keine Berücksichtigung gefunden, unter einem für die Katholiken äußerst verletzenden Siegel Vollmachten zur Werbung von Truppen und zur Erhebung von Abgaben aus. Die Feindseligkeiten, von denen sich jedoch viele Hugenotten durch das Versprechen des Königs, alle von ihm und seinem Vater erlassenen Edicte genau zu beobachten, fernhalten ließen, dauerten bis zum Frieden von Montpellier im Herbste 1622. Im J. 1625 brach indessen in Languedoc ein neuer Krieg (Friede vom 6. Februar 1626) und 1627 ein weiterer und größerer aus, in dem die Hugenotten unter Führung des Herzogs von Rohan Unterstützung bei England fanden, gegen welches sich Frankreich kurz zuvor mit Spanien verbündet hatte. Diese wiederholten Empörungen

bestimmten aber endlich die französische Regierung zu dem festen Entschlusse, dem Staate, den die protestantischen Festungen im Staate bildeten, ein Ende zu machen, vor Allem La Rochelle sich zu unterwerfen. Bei der Energie, mit welcher der Cardinal Richelieu, der nunmehr leitende Staatsmann, die Belagerung selbst unternahm, konnte der Erfolg nicht ausbleiben, zumal da der Sturm der Engländer auf das Fort St. Martin 1627 mißglückte und die beiden englischen Flotten, welche im nächsten Jahre vor der Stadt erschienen, nicht einmal einen Angriff auf die Franzosen wagten. Die Festung ergab sich vor Hunger am 28. October 1628, und ihr Fall bewog sofort viele Hugenotten, den Frieden nachzusuchen. Zuletzt ließ sich auch Rohan, nachdem mehrere Städte in Languedoc und den Cevennen bezwungen worden waren, in Unterhandlungen ein. Der Friede kam am 28. Juni 1629 in Alais zum Abschluß, und nach dem Gnadenedict von Nîmes, dessen Bedingungen im folgenden Monat bekannt gemacht wurden, verloren die Hugenotten zwar ihre festen Plätze, im Uebrigen aber verblieb ihnen der vollständige Genuß des Edicts von Nantes (vgl. H. de la Garde, Le duc de Rohan et les protestants sous Louis XIII, Par. 1884). Richelieu bemühte sich auch, die Hugenotten auf friedlichem Wege zur Kirche zurückzuführen. In verschiedenen Städten wurden Missionen errichtet und nicht wenige Uebertritte erzielt. Gewaltmaßregeln zur Bekehrung verschmähte er; er starb 4. December 1642. Von den gleichen Grundsätzen ließ sich der Cardinal Mazarin leiten, der während der Minderjährigkeit und der ersten Regierungszeit des folgenden Königs das Staatsruder führte. Nach dem Tode dieses Staatsmannes (1661) machte sich aber allmälig eine andere Politik geltend.

Ludwig XIV. (1643—1715) hegte, wie er später bei Aufhebung des Edictes von Nantes selbst erklärte, von Anfang seiner Selbstregierung an den Gedanken und das Verlangen, sein Reich zur Einheit der Religion zurückzuführen. Der Plan entsprach ebenso seiner Idee eines katholischen Regenten als den Verhältnissen Frankreichs. Ludwig wollte sein Reich innerlich einigen, um stark nach außen zu sein. Was die Ausführung des Planes betrifft, so wurde zunächst versucht, durch strenge Interpretation des Edicts von Nantes den Protestantismus möglichst einzuengen und die Hugenotten durch Wort und Belehrung, durch Gunsterweise und durch kleinere Beschränkungen ihrer bisherigen Rechte zum Uebertritt zu bestimmen. So wurde 1661 eine Untersuchung über den rechtmäßigen Bestand der protestantischen Gotteshäuser angeordnet, und nach Beendigung derselben (1663) wurden 140, im Laufe der nächsten Jahre noch einige weitere Kirchen und Kirchlein geschlossen oder niedergerissen. Die Uebertretenden erhielten das Privilegium, drei Jahre lang von den protestantischen Gläubigern wegen Schulden nicht gedrängt oder verklagt werden zu können u. dgl. Die bezüglichen Verordnungen wurden im Edict vom 2. April 1666 zusammengefaßt. Durch das Edict vom 1. Februar 1669 erfuhren sie übrigens in Folge der Verwendung des großen Kurfürsten und aus anderen Rücksichten eine Erläuterung zu Gunsten der Protestanten; zum Theil wurden sie auch zurückgenommen, und in diesem Stadium blieb die Angelegenheit auf ein Jahrzehnt. Als aber Ludwig mit dem Frieden von Nymwegen und St. Germain 1679 auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangt war, wurden zur Durchführung seines Planes sofort strengere Maßregeln angewendet. Die sogen. „Kammern des Edictes" oder die zu Gunsten der Hugenotten in den Parlamenten eingerichteten gemischten Kammern wurden 1680 allenthalben aufgehoben, nachdem in den Parlamenten von Paris und Rouen schon 1669 der Anfang gemacht worden war, der Uebertritt zum Protestantismus unter den strengsten Strafen verboten und der Uebertritt der Hugenotten zu der katholischen Kirche durch die Verordnung befördert, daß er schon durch Kinder im 7. Jahre erklärt werden könne. Die Ehen zwischen Katholiken und Protestanten wurden für ungültig erklärt, die Hugenotten von den niederen Justizstellen, sämmtlichen Finanzämtern, sowie von den Pachtungen ausgeschlossen u. s. w. Im J. 1681 wurde auf Anregung des Intendanten Marillac ein Mittel, dessen man im Interesse der Bekehrung bereits 1661 in der Stadt Montauban sich bedient hatte, durch den Kriegsminister Louvois für die Provinz Poitou angeordnet, das Mittel der Quartierlast; die Hugenotten wurden mit derselben in doppeltem Maßstabe bedacht und, sobald sie sich bekehrten, auf zwei Jahre von ihr befreit. Es kam, wie man das Verfahren nach der Truppengattung und dem Zweck nannte, zu Dragonaden und gestiefelter Mission (mission bottée). Die Protestanten in Vivarais und der Dauphiné griffen, erbittert über das Vorgehen, zu den Waffen, und der Aufstand hatte, wenn das Versprechen der Amnestie auch bald wieder die Ruhe herstellte, wahrscheinlich zur Folge, daß die Bekehrung noch stärker betrieben wurde. Im J. 1684 wurden nach kurzer Unterbrechung die Dragonaden wieder aufgenommen und von Béarn bald in die anderen Provinzen ausgedehnt; 1685 wurden die Akademien von Saumur und Montauban aufgehoben und den Hugenotten das Recht zur Ausübung des Berufes eines Arztes, Apothekers, Advokaten, Buchdruckers und Buchhändlers entzogen. Endlich erfolgte der letzte Schritt: durch das Edict von Fontainebleau vom 18. October 1685 wurde das Edict von Nantes zurückgenommen, den Hugenotten jede Ausübung ihrer Religion untersagt und geboten, ihre Ehen in den katholischen Kirchen zu schließen, ihre Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen; ihre Prediger hatten, wenn sie nicht übertreten wollten, in welchem Falle sie eine ihr Gehalt um ein Drittel übersteigende Pension erhielten, binnen 14 Tagen Frankreich zu verlassen; den übrigen

Reformirten wurde, wie schon früher (1669) geschehen war, die Auswanderung bei schwerster Strafe verboten. Trotzdem suchten viele — die Intendanten geben die Zahl der Auswanderer für die Jahre 1685—1686 auf 225 000 bis 230 000 an; Caveyrac dagegen berechnet (Apologie de Louis XIV, Par. 1758), gestützt auf die Angaben der Calvinisten selbst, die Zahl nur auf 48 700 — in England, Holland, Deutschland, hier besonders in Hessen, in der Markgrafschaft Bayreuth und in Brandenburg, in der Schweiz und in Dänemark eine neue Heimat, und wie sie dahin den französischen Gewerbfleiß verpflanzten, so riefen sie durch ihr Schicksal und die Erzählung ihrer Leiden zugleich Haß und Erbitterung gegen die französische Regierung hervor. Wenn das Vorgehen aus diesem Grunde zunächst in politischer und wirthschaftlicher Beziehung als bedenklich erscheint, so stellt es unter anderen Gesichtspunkten sich noch mehr als verfehlt dar. Waren die französischen Katholiken auch größtentheils mit dem Plane an sich einverstanden, so erklärten sie sich doch mehrfach gegen die Gewaltthätigkeit des Verfahrens. Bossuet und Fenelon mißbilligten die Dragonaden. Papst Innocenz XI. bemerkte, dieser Methode habe sich Christus zur Bekehrung nicht bedient; man müsse die Menschen in die Tempel hineinführen, nicht hineinschleifen (Ranke, Die röm. Päpste, 2. Aufl. III, 169). Wenn schon die Zeitgenossen so urtheilten, so müssen die Späteren das Vorgehen noch aus dem weitern Grunde beklagen, weil das angestrebte Ziel auf diesem Wege überhaupt nicht zu erreichen war. Wenn auch beträchtlich verringert, so blieb der Protestantismus doch bestehen und behauptete sich, wenn auch äußerlich etwa ein Anschluß an die katholische Kirche erfolgte, vielfach in den Herzen; ja die Zwangslage, in welche die Hugenotten versetzt wurden, hatte zahlreiche Profanationen des Heiligen zur Folge. (Unter den zahlreichen Schriften, welche aus Anlaß des zweiten Centenariums der Aufhebung des Edictes von Nantes erschienen und die sich alle mehr oder weniger als protestantische Parteischriften darstellen, seien erwähnt: Th. Schott, Die Aufhebung des Edictes von Nantes, Halle 1885, und T. Puaux, La responsabilité de la révocation de l'édit de N., in der Revue historique XXIX, 241—279. Von katholischer Seite erschienen schon früher: Gérin, Le pape Innocent XI et la révocation de l'édit de N., in der Revue des questions histor. XXIV, 1878, 378 ss.; L'Aubineau, De la Révocation de l'édit de N., Paris 1879; aus Anlaß des Centenariums ist zu erwähnen: Genelli, Die Aufhebung des Edictes von Nantes, in den Stimmen aus M.-Laach XXXI, 1886, 268 ff. 400 ff. 519 ff.)

Was die weitere Geschichte der Hugenotten betrifft, so hielten sie, nachdem ihnen die Kirchen entzogen und die religiösen Versammlungen gesetzlich untersagt waren, ihren Gottesdienst an abgelegenen Orten und auf freiem Felde ab. Es entstand, wie man die Erscheinung später bezeichnete, die Kirche in der Wüste, und dieselbe nahm bald eine schwärmerische prophetische Richtung an. Schon seit 1668 begannen in Languedoc, wo der Intendant Baville die Gesetze mit unnachsichtiger Strenge handhabte, Männer aus dem Volke Buße zu predigen und das nahe Gericht Gottes zu weissagen. In den Jahren 1700 und 1701 verbreitete sich die Schwärmerei über ganz Nieder-Languedoc; selbst Frauen und Kinder wurden von ihr ergriffen, und bei der Aufregung, welche sie erzeugte und unterhielt, kam es bei der fortdauernden Verfolgung in den Cevennen 1702 zu einem Kriege, welcher einen nicht geringen Theil der französischen Truppen beschäftigte und bis 1705 andauerte. (Vgl. d. Art. Camisarden.)

Als nach dem Tode Ludwigs XIV. der Herzog von Orleans die Regentschaft führte, wurden den Hugenotten einige Erleichterungen zu Theil, so daß sie in den Jahren 1715—1718 die kirchliche Ordnung wieder aufbauen konnten. Hierbei legte hauptsächlich Anton Court (s. d. Art.) die Hand an's Werk. Durch den Minister Herzog Ludwig von Bourbon wurden 1724 zwar die alten Strafandrohungen auf's Strengste eingeschärft; das Gesetz kam aber nur wenig zur Ausführung, und das Werk der Restauration nahm seinen Fortgang. Im J. 1744 konnte bereits wieder eine Nationalsynode veranstaltet werden. Das Vorgehen rief aber andererseits wieder eine Verfolgung hervor; im Anfange des Jahres 1745 erschienen zwei Verordnungen, durch welche die reformirten Geistlichen, welche eine Versammlung halten, mit dem Tode, alle diejenigen, welche ihnen Zuflucht gewähren würden, mit Galeerenstrafe, die Theilnehmer an der Versammlung mit Gefängniß oder Gütereinziehung u. s. w. bedroht wurden. Da bei der damaligen Kriegslage der Argwohn sich regte, die Hugenotten möchten auf die Seite der Feinde Frankreichs treten, wurden zahlreiche Personen eingesperrt, viele zu den Galeeren verurtheilt, einige auch hingerichtet. Nach einigen Jahren ließ die Verfolgung nach. So lange indessen die Gesetze Ludwigs XIV. bestanden, nach denen es eine gültige Taufe und Trauung in Frankreich nur in der katholischen Kirche gab, mußten von Zeit zu Zeit immer wieder einzelne Beunruhigungen vorkommen. Diese Gesetze aber blieben bestehen bis zu dem Edicte Ludwigs XVI. vom November 1787, in welchem erklärt war, daß die Nichtkatholiken hinsichtlich ihrer Geburts-, Trauungs- und Sterbefälle nur gehalten seien, dieselben gehörig nachzuweisen, um gleich den übrigen Unterthanen alle daraus entspringenden bürgerlichen Rechte zu genießen. So erhielten die Hugenotten noch unter dem alten Regime eine rechtlich gesicherte Stellung. Bald darauf wurden sie durch die Nationalversammlung mit der Proclamation der Cultfreiheit am 23. August 1789 den Katholiken bürgerlich völlig gleichgestellt, und der Grundsatz, der damit in Frankreich eingeführt wurde, hat sich seitdem in

Kraft erhalten und nach und nach auch andere Länder erobert. (Vgl. Coquerel, Histoire des églises du désert chez les protestants de France depuis la fin du règne de Louis XIV jusqu'à la révolution française, 2 vols., Par. 1841; in deutschem Auszug von Schilling, Stuttgart 1846; E. Hugues, Les Synodes du Désert, 3 vols., Par. 1885—1886; Höhle, Die Wiederaufrichtung der franz. Kirche im 18. Jahrhundert, Bautzen 1886.)

Als Napoleon I. die Regelung der religiösen Angelegenheiten in Frankreich sich zum Ziele setzte, sah er es wie auf Ordnung der katholischen Kirche, so auf Ordnung der protestantischen ab. Dieselbe erfolgte in dem Gesetze vom 7. April 1802 (18. Germinal an X), das, am 26. März 1852 etwas erweitert und verändert, die gesetzliche Grundlage der protestantischen Kirche bis heute bildet. Die Rechte der Protestanten wurden seitdem nicht wieder angetastet. Während aber die Kämpfe mit der Staatsgewalt ruhten, brachen unter den Protestanten selbst verschiedene Streitigkeiten aus, indem sich dieselben fortan in eine orthodoxe und in eine liberale Partei schieden, welch letztere im Laufe der Jahre mehr und mehr den positiven Glauben über Bord warf. Im J. 1872 belief sich die Zahl der Protestanten auf 580 757, nämlich auf 467 532 Reformirte, auf 80 117 Lutheraner und auf 33 109 Dissidenten. (Vgl. Die protest. Kirche Frankreichs von 1787—1846, hrsg. von Gieseler, 2 Bde., Leipzig 1848.)

Zur Literatur ist außer den bereits verzeichneten, auf einzelne Zeitabschnitte sich erstreckenden Werken und den in der Sammlung von Petitot enthaltenen Memoiren der in Betracht kommenden wichtigeren Personen noch zu nennen: E. A. Schmidt, Gesch. von Frankreich, 4 Bde., Hamb. 1835—1848; L. v. Ranke, Franz. Gesch., vornehmlich im 16. und 17. Jahrh., 5 Bde., Stuttg. 1852—1861 (sämmtl. Werke Bd. 8 bis 13); Guettée, Hist. de l'Église de France, 12 vols., Par. 1856; Jager, Hist. de l'Église cath. en France, 21 vols., Par. 1862—1875; G. de Félice, Hist. des Protestants de France depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent, 6e éd., Toulouse 1875; deutsch nach der 2. Aufl. durch K. T. Pabst, Leipzig 1855. [Funk.]

Hugo, Heilige dieses Namens. 1. Hugo, Bischof von Rouen, Sohn des Grafen Drogo von Champagne, Vetter des Königs Pipin, Ordensmann in Jumièges, seit 722 Bischof, suchte die Kirchen vor den Eingriffen und Plünderungen der Laien zu schützen und nahm zu besserem Schutze derselben selbst viele Beneficien an, auch die Bisthümer Bayeux und Paris, um deren Einkünfte zum Besten der Armen zu verwenden. Er starb 730 und fand im Martyrologium seine Stelle am 9. April.

2. Hugo von Chateauneuf in der Dauphiné, Freund des Ordensstifters Bruno (s. d. Art.), Canonicus von Valence, 1080 Bischof von Grenoble und von Gregor VII. consecrirt, gest. 1. April 1132, schon 1134 canonisirt (Boll. April. I, 36; sein Chartularium bei Migne, PP. lat. CLXVI, 1565).

3. Hugo, Martyrer von Lincoln, mit 11 Jahren durch die Juden am 25. August 1255 unter vielen Mißhandlungen an's Kreuz geschlagen. Verschieden ist

4. der gleichnamige Bischof dieser Stadt, geboren 1135, mit acht Jahren den Regularcanonikern in Burgund zur Erziehung übergeben, seit 1160 Karthäuser, 1170 Priester, darauf 1175 Vorsteher der von König Heinrich II. von England gegründeten Karthause Witham, 1186 zum Bischof von Lincoln erhoben, Beförderer der Kirchenzucht wie der gelehrten Studien. Mehrmals wollte er resigniren, aber der römische Stuhl nahm seine Abdankung nie an. Groß war seine Wohlthätigkeit, und mit Freimuth trat er für die Rechte der Kirche gegen die königlichen Beamten, ja gegen den König selbst auf. Auch in politischen Dingen ward sein Rath hochgeschätzt; 1199 ging er als Gesandter zu den Friedensverhandlungen mit Philipp August an den französischen Hof; nach der Rückkehr starb er zu London am 17. November 1200. Sein Leib ward einbalsamirt und nach Lincoln gebracht, wo viele Bischöfe und Aebte seinen Exequien beiwohnten; König Johann ohne Land und König Wilhelm von Schottland trugen die Bahre auf ihren Schultern. Am 16. Februar 1220 ward er von Honorius III. canonisirt (Bull., ed. Taur. III, 367; Potthast, Reg. 542). Die Magna vita s. Hugonis ward zwischen 1212 und 1220 von dem Benedictiner Adam geschrieben (ed. Lond. 1864). (Vgl. zu diesen Heiligen Moroni, Diz. LXXXIII, 12 ss.)

5. Hugo, ein Heiliger des Johanniterordens, war zu Alessandria in Norditalien als Sohn von Arnondo Canefri und Valentina Fieschi bald nach Erbauung dieser Stadt um 1168 geboren, trat als Ritter in den Orden des hl. Johannes von Jerusalem ein, wirkte segensreich als Comtur in Genua und starb daselbst im Rufe der Heiligkeit zwischen 1230 und 1233. Als Todestag ist im Martyrologium des Ordens der 19. October verzeichnet. Bald nach seinem Tode forderte Gregor IX. vom Erzbischof Otto von Genua einen genauen Bericht über sein Leben und seine Wunder ein; das Original dieses Berichts ward nicht wieder aufgefunden, und es existirt davon nur ein späterer Auszug in der zweiten Ausgabe der Ordensgeschichte von Bosio (Rom 1621). Das Wichtigste über sein Leben zusammengestellt und das Material gesichtet hat Vincenz Persoglio (S. Ugo, Cavaliere Ospitaliere Gerosolimitano, e la Commenda di San Giovanni di Prè, Genova 1878). [J. Card. Hergenröther.]

6. Hugo der Große, Abt von Clugny (s. d. Art.), wurde 1024 zu Semur (Brionnais) in der Diöcese Autun geboren. Sein Vater Graf Dalmatius von Semur und seine Mutter

Aremberge (Erembor) von Vergy gehörten den höchsten Adelsfamilien Burgunds an. Da er der gefahrvollen Laufbahn des Ritterstandes abhold blieb, wurde der Knabe zur Vorbereitung für den Kirchendienst seinem Großoheim Hugo, Bischof von Auxerre und Grafen von Chalons (gest. 1039), übergeben und empfing unter dessen Obhut in der Klosterschule des Priorates St. Marcellus seine erste wissenschaftliche Bildung. Mit 14 Jahren trat er in das Noviciat zu Clugny, welches unter dem heiligen Abte Odilo die hervorragendsten Abteien Frankreichs, Deutschlands und Italiens an Glanz übertraf, und machte unter der Leitung dieses Abtes solche Fortschritte im geistlichen Leben, daß er schon im folgenden Jahre (1039) mit Uebergehung der in Clugny üblichen außerordentlichen Novizenprüfung zu den Gelübden zugelassen wurde. In seinem 18. Jahre erhielt er nach einem Privileg der Cluniacenser die Diaconatsweihe, im 20. das Priesterthum (L'Huillier 32). Sein Eifer für die Ordensdisciplin und sein Verwaltungstalent erwarben ihm bei der Communität ein solches Vertrauen, daß er trotz seines jugendlichen Alters mit dem Amte des Großpriors betraut wurde. Als solcher hatte er die innere Verwaltung des Klosters in zeitlicher und geistlicher Beziehung zu führen und den Abt nach außen zu vertreten. Von Bedeutung wurde für Hugo, daß 1048 Hildebrand, der spätere Papst Gregor VII., Clugny besuchte, um die berühmte Mutterabtei der weitverzweigten Congregation durch Augenschein kennen zu lernen. Mit Hildebrand, der am kaiserlichen Hofe bekannt und geschätzt war, kam Hugo auf den Reichstag nach Worms, um bei dem Kaiser Heinrich III. Fürbitte für das zu Clugny gehörende Kloster Peterlingen (Payerne im Kanton Waadt) einzulegen. Der Monarch gewährte huldvoll Verzeihung und überhäufte die Gesandten mit Geschenken. Zu Worms traten auch beide Abgesandten mit Bischof Bruno von Toul in Verbindung, welchen der Kaiser nach dem Tode des Papstes Damasus II. zum Papste ernannt hatte. Hugo und Hildebrand glaubten Bruno, welcher schon als Bischof die von Clugny ausgehenden Bestrebungen eifrig gefördert hatte, erinnern zu müssen, daß die kaiserliche Ernennung nicht Rechtens sei, und daß er sich nicht als Oberhaupt der Kirche betrachten dürfe, bis seine Wahl in canonischer Weise zu Rom vorgenommen, bezw. erneuert worden sei. Bruno, als Papst Leo IX., der nur mit Widerstreben sich dem Willen des Kaisers gefügt, ging gerne auf diesen Gedanken, der ihm selbst stets nahe gelegen, ein und bat Hugo, ihm zur Durchführung seiner Reformpläne den Mönch Hildebrand zu überlassen (Pontiff. Rom. vitae, ed. Watterich I, 97. 101; L'Huillier 45). Nach Anderen soll diese Zusammenkunft mit Leo IX. in Besançon stattgefunden haben (Bonizo bei Watterich l. c. 101; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 717).

Als nach 50jähriger Regierung der hl. Odilo am 1. Januar 1049 auf einer Visitationsreise im Kloster Souvigny (Auvergne) gestorben war, wurde Hugo auf Vorschlag des ehrw. Claustralpriors Adelman einstimmig zum Abte erwählt und erhielt am Feste Petri Stuhlfeier 1049 von Erzbischof Hugo von Besançon in der Kirche zu Clugny die feierliche Weihe. Mit allen Vorzügen der Natur und Gnade ausgestattet, sollte der junge, erst 25jährige Abt nicht nur sein Kloster auf den Gipfel des Glanzes erheben, sondern durch seine einflußreiche Stellung bei Papst und Kaiser der ganzen abendländischen Christenheit die wesentlichsten Dienste leisten. Beim Antritt seiner Regierung fand Hugo in Clugny nahezu 200 Mönche in vollkommener Regularität. Eine weise geordnete Hierarchie der klösterlichen Aemter einigte die Mönche durch das Band des Gehorsams und gegenseitiger, freudig gewährter Liebesdienste. Unmittelbar unter dem Abte standen der Großprior und der Claustralprior; letzterer war vorzüglich Wächter der regulären Disciplin im Innern des Klosters. Dem Kämmerer, dem die Verwaltung des Zeitlichen oblag, unterstanden der Cellerar, der Hospitalar, der Infirmar und der Connetable, welch letzterer für die Stallungen des Klosters und des Gasthauses zu sorgen hatte. Jedem dieser Beamten waren mehrere Mönche zur Wahrnehmung der einzelnen Obliegenheiten seines Amtszweiges beigegeben. Als besonders wichtig galt das Amt des Eleemosynarius, dem die Sorge für die Armen und Pilger oblag. Diese Geschäftsordnung war indeß nur die äußere Rinde, welche das kräftig sich entfaltende Leben im Innern des Hauses sicher umschloß. Die Klostergemeinde des hl. Benedict ist eine dem Dienste Gottes und der persönlichen Heiligung geweihte Familie, deren Centrum der Altar und deren hauptsächlichstes Werk der liturgische Gottesdienst ist. Daher bot Hugo Alles auf, um das liturgische Gebet in Clugny mit aller möglichen Pracht zu feiern. Er baute die herrliche, fünfschiffige Basilika mit zwei Transepten, welche bis zur Erbauung der St. Peterskirche in Rom die größte Kirche der Christenheit war. Er verschönerte die Abtei durch prächtige Anbauten und errichtete für die um dieselbe sich ansiedelnde Bevölkerung zwei neue Kirchen. Zahlreiche Mönche, welche in der Abtei und den von ihr abhängigen Klöstern zu Architekten sich eigneten, erhielten von Hugo den Impuls zu ähnlichen Arbeiten in Frankreich und anderen Ländern, so daß Clugny selbst in der Geschichte der Baukunst sein Blatt gefunden hat. Ueber dem Hochaltar der Basilika, den der selige Papst Urban II. am 25. October 1095 consecrirte, thronte in goldenem, mit Edelsteinen geschmücktem Thürmchen die heilige Eucharistie. Täglich wurde im Transept die Missa matutinalis abgehalten; die Hauptfeier war dem Conventamt vorbehalten. Bei dem canonischen Stundengebete, den Cerimonien und Gesängen athmete Alles ergreifende Pracht und Weihe. Einige gottesdienstliche Anordnungen Hugo's gingen später in die gesammte römische Kirche über,

unter Anderm der Ritus, in der Pfingstoctav zur Terz den Hymnus Veni Creator zu singen. Daneben vergaß Hugo nicht, nach Kräften die Wissenschaft zu fördern. Er selber leitete mit väterlicher Obsorge die Klosterschule, in welcher Oblaten und auswärtige Knaben für den geistlichen Stand erzogen wurden. Sein Lieblingsstudium war das der heiligen Schriften. Ein Leben der seligsten Jungfrau, das er verfaßt, viele seiner Reden, sowie die meisten Briefe einer umfangreichen Correspondenz sind leider verloren gegangen (vgl. Migne, PP. lat. CLIX, 927 sq.). Nur ein Sermo zu Ehren des heiligen Martyrers Marcellus kam in neuerer Zeit wieder an's Tageslicht (vgl. L'Huillier 618 ss.). Indeß genügt dieses Wenige, wie Dom Rivet (Hist. litt. de la France IX, 479) mit Recht bemerkt, um daraus zu ersehen, wie gut Hugo zu schreiben, wie beredt er zum Herzen zu sprechen verstand. Den Mönchen gegenüber erwies sich der heilige Abt als ein vollendetes Muster väterlicher Sorgfalt, heiligen Eifers, treuer Beobachtung der monastischen Disciplin, heroischer Abtödtung, unablässigen Gebetes, treuer Anhänglichkeit an die römische Kirche und christlicher Barmherzigkeit gegen die leidenden Glieder des Herrn. Er erbaute ein Spital für Aussätzige, worin er selber den Kranken die niedrigsten Dienste leistete; durch Verleihung persönlicher und bürgerlicher Freiheit wurde er für die Leibeigenen, Colonen und Handwerker in der Nähe Clugny's ein Wohlthäter (vgl. L'Huillier 408); auch die Abgestorbenen waren für ihn ein Gegenstand der zärtlichsten Liebe und Werkthätigkeit. Kein Wunder, daß ein solcher Vater so viele heilige Söhne, einen hl. Ulrich, Odo (Urban II.), Rainer (Paschal II.), Anastasius, Hugo von Montaigu, Tezelin, Morandus besaß (vgl. B. Wolff, Die Papstbilder in der Laterankapelle des hl. Calixtus II., in den Studien aus dem Bened.-Orden 1885, I, 376 ff.). Die hervorragendsten Persönlichkeiten seiner Zeit, zwei Erzbischöfe, sechs Bischöfe, ein regierender Herzog von Burgund, Hermann von Zähringen, Markgraf von Baden, erachteten es als eine Gnade, aus den Händen des großen Abtes das Kleid des hl. Benedict zu empfangen.

Die gesegnete Thätigkeit des Heiligen blieb indeß nicht auf seine Klostergemeinde beschränkt, sondern dehnte sich auf die Congregation der Cluniacenser und mittelbar auf den gesammten Orden der Benedictiner aus. Es ist diesem Orden charakteristisch, daß die Zügel der Regierung nicht in die Hand eines Generalobern gelegt sind, sondern daß jede Abtei auf Basis der Ordensregel ihre eigene Entwicklung verfolgt. Um aber dem Sinken des Ordensgeistes zu steuern, wurden im Laufe der Zeit immer wieder Reformbestrebungen nöthig, und einzelne Abteien traten zur Durchführung solcher Reformen mit anderen Klöstern in Vereinigung (Congregationen). Die Statuten, durch welche schon der hl. Benedict von Aniane (s. d. Art.) die Benedictinerregel näher bestimmt und den Zeitverhältnissen angepaßt hatte, waren mit einigen Modificationen in Clugny als Consuetudines Cluniacenses adoptirt worden. Dem Abte Hugo gebührt das Verdienst ihrer weitern Ausgestaltung; in der von ihm angegebenen Form wurden sie von Bernhard von Clugny 1068 niedergeschrieben und vom hl. Ulrich vom Breisgau verbessert (Migne, PP. lat. CXLIX, 633). Die Gesammtheit dieser Gebräuche bildet den Ordo Cluniacensis, welcher in sehr vielen Benedictinerklöstern Eingang fand. Auf Grund derselben organisirte Hugo die Cluniacenser Congregation. Unter dem Hauptkloster Clugny standen bei seinem Tode 20 größere, theils von ihm gegründete, theils aggregirte Abteien, von welchen manche selbst wieder Töchterklöster zählten, wie die Abtei Moissac (Dep. Tarn und Garonne) mit vier Töchterabteien und einer großen Zahl von Prioraten. Von den letzteren zählte das Priorat St. Gerald von Aurillac selbst wieder 65 von ihm gegründete oder abhängige, das Priorat La Charité-sur-Loire (1054 von Hugo errichtet) 52, das gleichfalls von Hugo gegründete St. Pancratius zu Lewes in England 10 abhängige Klöster. Mehrere geistig und materiell gesunkene Abteien wurden bei ihrem Anschluß an Clugny zu Prioraten degradirt; andere behielten zwar ihre Aebte, jedoch so, daß dieselben von Clugny nur als Prioren (Prioratus qui sunt cum Abbate) angesehen wurden. Im Ganzen zählte man damals nahezu 2000 Klöster, die über Frankreich, Deutschland, Spanien, Italien und England zerstreut waren. Unter dem Abte Petrus dem Ehrwürdigen (1122) stand die Zahl noch höher; 314 Kirchen (Collegiatstifte und Klöster) hatten überdieß Societät mit Clugny und konnten eventuell dessen Schutz anrufen. (Vgl. Gallia christ. II, 374; IV, 1112; Pignot II, 232 sq.; Thomass., Vetus et nova Eccl. disc. I, p. 1, l. 3, c. 68, n. 4. 7. 9; Bernard, Ord. Cluniac. I, c. 16.) Sämmtliche Klöster hatten überdieß in ihrem Bereich eine Zahl von Zellen und Decaneien oder Meierhöfen, wo einzelne Mönche unter Aufsicht eines ältern Priesters (Decanus) sich den Landarbeiten widmeten. Alle mußten an bestimmten Tagen das Mutterkloster aufsuchen. In den Hugo unterstellten Klöstern ernannte er direct oder indirect den Prior oder bestätigte den Abt, wenn ein solcher gewählt war. Die einzelnen Klöster nahmen Novizen auf und durften dieselben feierlich einsegnen; die Gelübdeablegung aber fand im Hauptkloster statt. In Hirschau und den übrigen Congregationen konnte jedes Kloster beide Acte für sich in Anspruch nehmen. Von einem Generalcapitel bei den Cluniacensern ist zur Zeit des hl. Hugo noch nicht die Rede; erst nachdem die Cistercienser seit 1119 regelmäßige Versammlungen der Oberen anberaumt hatten, wurden auch die Cluniacenser durch ein päpstliches Decret im Anfange des 13. Jahrhunderts dazu verpflichtet. — Hugo gab auch den Anstoß zur Einführung der strengen

Clausur in den Nonnenklöstern. Er schrieb sie zuerst im Kloster Marcigny vor, wo seine Mutter und seine Schwester den Schleier genommen hatten. Nach dem Vorbilde von Marcigny wurden viele Klöster eingerichtet, bis endlich diese Form der Clausur 200 Jahre später zur canonischen Vorschrift erhoben wurde.

Der Zweck, den die göttliche Vorsehung mit der Bildung einer so weitverzweigten mächtigen Congregation im Auge hatte, läßt sich aus den Zeitverhältnissen erkennen. Die Krebsschäden des 10. und 11. Jahrhunderts waren Laieninvestitur, Simonie und Clerogamie. Von Leo IX. bis Paschalis II. haben die Päpste unermüdlich an der Rückeroberung der kirchlichen Freiheit gearbeitet. Die Stiftung Wilhelms von Aquitanien bot eine hilfreiche Hand. Um das Kloster Clugny aller Laienbeeinflussung zu entziehen, hatte der Stifter dasselbe direct unter den Schutz des hl. Petrus und des apostolischen Stuhles gestellt. Der hl. Hugo that ein Weiteres. Ueberall in Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland und England legte er die Wahl der Oberen für die ihm beigetretenen Klöster und Kirchen in geistliche Hände, versprach ihnen mit den Privilegien Clugny's Schutz und eiferte die Provinzialconcilien und Diöcesansynoden an, der Simonie und Clerogamie durch weise Verordnungen wirksame Schranken zu setzen, während er selber und die mit ihm verbundenen Mönche an unzähligen Orten durch Wort und Beispiel predigten. Manches einzeln stehende Kloster würde der Willkür eines Barons, Grafen oder Herzogs zum Opfer gefallen sein: sein Verband mit Clugny schützte es; denn die Rechte einer so mächtigen, von Königen und Kaisern gleich geschätzten Corporation durfte man nicht anzutasten wagen, ohne einen gewaltigen Gegner zur Rache herauszufordern. So fiel dem Abte Hugo und seinen Mönchen wie von selbst in dem großen Kampfe zwischen Papstthum und Cäsarismus, zwischen übernatürlicher Ordnung und weltlicher Willkür die Rolle des vermittelnden Gliedes zu. Er sorgte einerseits dafür, daß die Verordnungen der Päpste in's Leben der Völker übergingen; andererseits war er für die schwer leidenden obersten Hirten der Kirche ein willkommener Tröster, der durch seine Treue und Dienstwilligkeit ihnen stets im Kampfe zur Seite stand, vielfach die verirrten Schafe zum Hirten zurückführte, störrische Naturen, zu denen die Auctorität des Papstes und selbst der Bischöfe ohne Verletzung ihrer Würde sich kaum mehr herablassen konnte, zur Einsicht und Buße brachte.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß auch Hugo's Thätigkeit auf den Concilien in Frankreich und Italien und sein Wirken als Legat des apostolischen Stuhles beurtheilt werden. Erst 25 Jahre alt, sprach er auf dem Concil zu Reims 1049 in Gegenwart und auf Bitten des heiligen Papstes Leo IX. gleich einem zweiten Daniel so energisch über die herrschenden Mißbräuche, daß die Bischöfe seinem Eifer für das Haus Gottes ihre Anerkennung nicht versagen konnten. Heilsame Verordnungen, welche dieses Concil zur Reform der Disciplin des Clerus erließ, werden seinem Einfluß zugeschrieben (Labbe, Conc. IX, 1045—1046). Dieses erfolgreiche erste Auftreten des jungen Abtes bestimmte den Papst, ihn mit sich nach Rom zu nehmen, damit er ihm auch dort auf dem im J. 1050 zu haltenden großen Concil sowohl in der Frage über die clericale Disciplin, wie zur Verurtheilung der Häresie Berengars mit Rath und That zur Hand sei (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 741). Nicht weniger wußte Leo's Nachfolger, Victor II., den Abt zu schätzen und bestätigte dessen sämmtliche Privilegien (1055). Bald danach erscheint Hugo auf dem Concil von Embrun. Als Hildebrand in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten nach Frankreich kam, eilte er zuerst nach Clugny, um sich mit Hugo zu berathen und bei seiner Thätigkeit (Concil zu Tours u. a.) ihn als Gehilfen zur Seite zu haben. Kaum hatte Friedrich von Lothringen, Abt von Monte Cassino, unter dem Namen Stephan IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen, als er Hugo zu sich nach Rom beschied. Er nahm ihn mit sich auf seinen Reisen und starb in den Armen des heiligen Abtes zu Florenz. Nicolaus II. nahm Hugo mit nach Sutri und Rom, und hier betheiligte er sich eifrig an dem Concil, welches das wichtige Decret über die Papstwahl erließ (Ostern 1059). Danach wurde er nebst Cardinal Stephan, einem Mönche von Monte Cassino, der eben von einer Legation nach Constantinopel zurückgekehrt war, als päpstlicher Legat nach Frankreich gesandt. Während Stephan sich nach dem Nordwesten Frankreichs begab, fiel dem hl. Hugo die Aufgabe zu, in Aquitanien die Decrete der römischen Synode zur Ausführung zu bringen. Seine Sendung war um so erfolgreicher, als gerade im Südwesten und Südosten von Frankreich viele Cluniacenserklöster bestanden, die für die Wirksamkeit des apostolischen Legaten die kräftigsten Stützpunkte bildeten. Er versammelte sofort im J. 1060 ein Concil zu Avignon, auf welchem der Erzbischof von Arles und die Bischöfe von Avignon, Cavaillon (Cavillonensis, nicht Cabillon = Châlons), Apt, Vaison, Digne und Die erschienen. (Werthvolle Aufschlüsse hierüber in der Gallia christ., Par. 1870, I, 483. 554.) Am 31. Januar 1061 hielt Hugo ein Concil in Vienne und hatte den Erfolg, die Bischöfe in mehreren wichtigen Fragen auf seine Seite zu bringen (Mabillon, Annal. O. S. B. IV, 679). In dasselbe Jahr fällt auch die Synode von Toulouse, auf welcher seine Thätigkeit größere Schwierigkeiten zu überwinden fand (Gall. christ. XIII, Tolosan. Instrument. n. 8, p. 7). Gemeinsam mit Stephan verkündete er das Schreiben des Papstes an alle Bischöfe, Priester und Laien von Frankreich. Im J. 1063 vertrat Hugo auf dem Concil zu Rom die Rechte und die Exemtions-Privilegien seiner Abtei, welche man in Frankreich rücksichtslos angegriffen hatte; Papst Ale-

xander II. sandte zur Regelung dieser und anderer Angelegenheiten den hl. Petrus Damiani, Cardinalbischof von Ostia, als Legaten nach Frankreich und bestätigte zu Gunsten des hl. Hugo alle Privilegien, die seine Vorgänger dem Kloster bereits ertheilt hatten. Nach längerem Aufenthalt in Clugny hielt der Legat ein Concil zu Châlons, welches für Hugo entschied.

Gregor VII. schrieb sofort nach seiner Thronbesteigung an Hugo, notificirte ihm seine Wahl, erbat seine Mithilfe in verschiedenen Angelegenheiten der Kirche und gab ihm Aufträge bezüglich des unwürdigen Erzbischofs Manasses von Reims, sowie einer Expedition des Grafen Evoul von Roucy gegen die Sarazenen in Spanien. Mehrere Mönche der Abtei Clugny wurden zu Bischöfen, der Großprior Gerald und nach ihm Odo von Chatillon, ebenfalls Mönch und Prior von Clugny, zum Cardinalbischof von Ostia und päpstlichen Legaten ernannt. Gregor drängte den Abt, nach Rom zu kommen; doch erst nach den schrecklichen Ereignissen des Jahres 1076 konnte Hugo Frankreich verlassen und eilte zu Gregor nach Canossa, wo er im Vereine mit der Gräfin Mathilde das Herz des Papstes zur Milde zu stimmen suchte (L'Huillier 278). In der Folge war er im Verein mit den päpstlichen Legaten für die liturgischen Reformen in Spanien thätig (Migne, PP. lat. CXLVIII, 288—298). Die zahlreichen Cluniacenserniederlassungen in Catalonien, Castilien, Leon, Aragonien, Galicien und die aus ihren Reihen entnommenen Bischöfe wurden eine wesentliche Stütze Gregors VII. bei der kirchlichen Reform jener Länder. Im Mai 1077 erhielt der Abt den Auftrag, mit Hugo von Die einem Concil in Langres zu präsidiren (Jaffé, Regesta n. 5033). In der Folgezeit schrieb Gregor öfter vertrauliche Briefe an den Abt und ernannte ihn wieder zum Legaten, damit er mit Hugo von Die die Absetzung des Bischofs von Orleans und des Erzbischofs von Reims vornehme (Epist. 5, 20. 21. 22; Migne CXLVIII, 505—507). Hugo förderte die Wahl mehrerer tüchtigen Bischöfe in Frankreich und Burgund und fungirte als Legat auf dem Concil zu Meaux 1082 (Greg. Epist. 9, 32; Migne l. c. 693). Im J. 1081 feierte Gregor VII. auf der römischen Synode Clugny und seinen heiligen Abt in einer Rede, wie eine solche wohl selten aus höchstem Munde zu Ehren eines Lebenden gehalten wurde; auf die Frage des Papstes, ob auch die Bischöfe dieser Meinung seien, antworteten alle: Placet, laudamus (Bullar. Cluniac. p. 21). Zur Zeit der harten Bedrängnisse des Papstes von Seiten Heinrichs IV. eilte Hugo wieder nach Rom; er wurde aber gefangen und vor den Kaiser gestellt; da ermahnte er denselben zur Unterwerfung mit dem Versprechen, sich beim Papste für ihn zu verwenden. Heinrich schien bewegt, wenn die Kundgebung besserer Disposition nicht ein Ausdruck alter Heuchelei war. Von da zog Hugo nach Monte Cassino und knüpfte innige Freundschaft mit dem dortigen Abte Desiderius, dem nachmaligen Papste Victor III., an. Daß unter den Päpsten Urban II. und Paschalis II. die Beziehungen Hugo's zum apostolischen Stuhl sich noch fester gestalteten und sein Wirken für die Freiheit der Kirche sich steigerte, ist selbstverständlich, da beide Päpste Hugo's Mönche gewesen. Urban II., von Cardinälen und Bischöfen umgeben, consecrirte am 25. October 1095 den Hochaltar der neuen Kirche von Clugny und verlieh dem Kloster große Privilegien. Paschalis II. erneuerte und erweiterte dieselben bei seinem Besuche im J. 1107. Auf dem großen Concil von Clermont 1095 erwarb sich Hugo besondere Verdienste um die Abfassung und Ausführung der Disciplinardecrete, wofür der Papst ihm besonderes Lob spendete (Baluz., Miscell. VI, 475). Mehrere Kirchenfürsten wandten sich bezüglich der Verwaltung ihrer Diöcesen oder wegen anderer schwierigen Verhältnisse um Rath an Hugo; so der Erzbischof Hugo von Lyon mit Lambert von Arras und Ivo von Chartres, der Erzbischof von Compostela, der von Mainz und der Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit in England, der hl. Anselm von Canterbury, 1098, 1100 und 1102. Beim Rückblick auf das Gesagte darf man wohl aussprechen, daß die Freiheit der Kirche, ihre Regeneration, die geistigen Bestrebungen in allen Ländern Europa's von Clugny theils ausgingen, theils die wirksamste Förderung erhielten.

Nicht minder bedeutungsvoll war Hugo's Verkehr mit den Königen und weltlichen Großen seiner Zeit. Kaiser Heinrich III. wollte ihn als Rathgeber an seinem Hofe haben; dessen weigerte der heilige Abt sich mit Hinweis auf die kirchlichen Pflichten eines Prälaten, übernahm aber bei der Taufe Heinrichs IV. die Pathenstelle. Papst Leo IX. betraute ihn mit einer Mission nach Deutschland, um zwischen dem Kaiser und dem König Andreas von Ungarn Frieden zu stiften; diesen brachte er auch mit großem Geschick zu Stande (1052). Sein Einfluß bei der Kaiserin Agnes wurde durch die Umtriebe der schismatischen Großen paralysirt; dieß verhinderte nicht, daß dieselbe später nicht selten bei ihm Rath und Gebetshilfe nachsuchte. Der König Alfons VI. von Castilien schrieb ihm öfter Briefe mit der Bitte, sich beim Papste für ihn zu verwenden, und führte, durch ihn veranlaßt, die römische Liturgie in seinem Reiche ein. Die Könige und Prinzen der verschiedenen christlichen Reiche Spaniens wählten ihn im J. 1084 zum Schiedsrichter, Vermittler und authentischen Zeugen für die Regelung der Erbfolgefrage. Ferdinand I. (gest. 1065) hatte in Anerkennung der von den Cluniacenserklöstern empfangenen Wohlthaten sein Reich der großen Abtei tributpflichtig gemacht; seine Söhne Sancho und Alfons VI. verdoppelten den Tribut, ja letzterer überhäufte aus Dankbarkeit gegen den hl. Hugo, der zweimal auf seine Einladung nach Spanien gereist und dort Klöster gegründet hatte, die Abtei Clugny mit so bedeutenden Gunstbezeugungen, daß man

daselbst für ihn als einen der hervorragendsten Wohlthäter täglich besondere Gebete verrichtete (vgl. Migne, PP. lat. CLIX, 944. 945. 973). Auf der Versammlung zu Autun 1065 brachte Hugo durch sein Einschreiten und seine Rede über den Frieden den gefürchteten und grausamen Herzog Robert von Burgund dahin, daß er allen seinen Feinden verzieh, sich mit dem Bischof Hagano aussöhnte und fortan die Rechte, Güter und Freiheiten der Kirche unangetastet ließ (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 859; L'Huillier 200 ss.). Einige Jahre nach der Schlacht bei Hastings (1066) wandte sich der Eroberer Englands, König Wilhelm, mit kostbaren Geschenken an Hugo und bat ihn für sich und seine Gemahlin Mathilde um die Gebetsvereinigung mit Clugny, wie solche auch den spanischen Königen gewährt worden. Bald darauf ersuchte er den heiligen Abt, ihm sechs Mönche für die geistlichen Bedürfnisse seines Hofes zu überlassen, und erneuerte diese Bitte zu Rouen 1078 mit dem Versprechen, daß er zwölf Cluniacensermönche zu Bischöfen und Aebten seines Reiches machen wolle. Doch Hugo belehrte ihn über die Grundsätze und Regeln bei Ernennung zu kirchlichen Aemtern eines Bessern und traf, als er bald danach ein Cluniacenserpriorat (St. Pancratius in Lewes) gründete, alle möglichen Vorsichtsmaßregeln, daß für dieses und die daraus hervorgehenden Klöster die Freiheit der Wahl und das kirchliche Recht gewahrt bleibe. Die Erfahrung zeigte nur zu bald, wie klug er gehandelt, indem die Söhne des Eroberers, Wilhelm der Rothe und Heinrich I., den Kampf mit Anselm von Canterbury begannen. An König Philipp I. von Frankreich, welcher der Kirche so viel Kummer und seinem Volke so viel Aergerniß bereitete, schrieb Hugo, um ihn zur Buße aufzufordern, um's Jahr 1106 einen ernsten, von heiliger Liebe durchwehten Brief, worin er auf das schreckliche Loos Wilhelms des Rothen von England und Heinrichs IV. von Deutschland hinweist: Moveat etiam vos ac perterreat, o rex, contemporalium vicinorumque vestrorum, Wilhelmi dico, Anglorum regis et Henrici imperatoris lamentabilis casus plangendusque interitus ... igitur mutate vitam, corrigite mores, appropinquate Deo per veram poenitentiam (Migne, PP. lat. CLIX, 930). Bei Kaiser Heinrich IV., dessen Pathe er war, hatte Hugo's Bemühen freilich wenig Erfolg. Als indeß der päpstliche Legat Bernhard von St. Victor durch Ulrich von Lenzburg in Deutschland gefangen genommen worden, erwirkte ein scharfer Brief an den Kaiser (litteras commonitorias, in quibus satis superque illum pro perjurio coarguit) sofort die Freilassung des Legaten (Watterich, Pontif. Rom. vitae I, 406). Seiner Würde entsetzt und in tiefes Elend versunken, sandte Heinrich, wohl im Andenken an die liebevolle Fürsprache, welche Hugo einst in Canossa und in Rom für ihn geleistet, von Lüttich aus 1106 zwei Briefe an den greisen Abt, worin er ihn seinen theuersten Vater nennt und ihn bittet, sich beim Papste für ihn zu verwenden und mit den Brüdern von Clugny für sein Seelenheil zu Gott zu flehen (Migne, PP. lat. CLIX, 933—937; D'Achery, Spicil. II, 395. 397. 441). Von einer Antwort Hugo's ist nichts bekannt; wahrscheinlich war eine solche durch den inzwischen eingetretenen Tod des Kaisers (7. August 1106) unnöthig geworden.

So Vieles und so Großes vermochte dieser eine Mann zu leisten. Als er sein letztes Stündlein herannahen fühlte, verlangte er die heiligen Sacramente, ertheilte allen seinen Söhnen den Friedenskuß und verabschiedete sich von ihnen mit dem Gruße Benedicite; dann ließ er sich in die Muttergotteskapelle tragen, und vor dem Altare der allerseligsten Jungfrau Maria auf Cilicium und Asche liegend, gab er am Ostermittwoch Abends den 28. April 1109 seine schöne Seele in die Hände des Schöpfers zurück. Sein Grab wurde bald durch Wunder verherrlicht. Papst Gelasius II. pilgerte dahin und starb zu Clugny am 29. Januar 1119. Calixtus II., früher Erzbischof von Vienne, am 2. Februar in der Abtei selber erwählt, nahm ebendaselbst am 6. Januar 1120 die Selig- bezw. Heiligsprechung des Abtes vor und ordnete als dessen Festtag den 29. April an. Dem hl. Hugo zu Ehren erhielt von nun an der Abt von Clugny den Titel und die Würde eines Cardinals der römischen Kirche. Am 25. Oct. 1130 weihte Papst Innocenz II. die noch von Hugo begonnene prächtige Basilika ein. Im J. 1220, am 13. Mai, fand auf Geheiß Honorius' III. die Erhebung der heiligen Reliquien statt. Mit Ausnahme weniger Reste sind dieselben sammt dem kostbaren Schrein zur Zeit der Hugenottenaufstände um 1575 verloren gegangen.

Literatur: Mabillon, Acta SS. O. S. B. saec. VI, 2; Boll. Apr. III, 628 sq.; Marrier, Bibl. Cluniac., Par. 1614, 413 sq.; Hist. litt. de la France IX, Paris 1868, 465 ss.; Pignot, Hist. de l'ordre de Clugny II, Paris 1868; Bernard et Bruel, Recueil des chartes de l'Abbaye de Cluny, Paris 1876 ss. (bis jetzt 3 Bde.); Greeven, Die Wirksamkeit der Cluniacenser auf kirchl. und polit. Gebiete im 11. Jahrh., Wesel 1870; R. Lehmann, Forsch. zur Gesch. des Abtes Hugo I. von Clugny, Göttingen 1869, und die Gegenschrift von R. Neumann, Hugo I. der Heilige, Abt von Clugny, Frankf. Programm 1879; L'Huillier O. S. B., Vie de St. Hugues, Abbé de Cluny, Solesmes 1888, woselbst im Anhang außer einem Sermo des Heiligen auch die vom Mönche Gilo (Aegidius), dem spätern Cardinalbischof von Tusculum, verfaßte Vita zum ersten Male mitgetheilt wird. [Bäumer O. S. B.]

Hugo von Breteuil, Bischof von Langres, war ein Sohn des Grafen Geldwin von Breteuil, welcher das Kloster Saint-Vanne zu Verdun erneuert hatte. Hugo ließ sich in den Clerus der Kirche von Chartres aufnehmen und wurde durch König Robert 1031 zum Bischof von Langres ernannt. Seine Amtsführung war mit vielen

Verbrechen befleckt; auf der großen Synode, welche Papst Leo IX. 1049 zu Reims abhielt, wurde Hugo vom Cardinaldiacon Petrus beschuldigt, er habe das Bisthum durch Simonie erworben, die heiligen Weihen um Geld ertheilt, Waffen getragen und Blut vergossen, den Clerus tyrannisch behandelt und Sünden der Unkeuschheit begangen. Hugo bekannte sich durch den Mund des Erzbischofs Halinard von Lyon eines tyrannischen Wesens und der simonistischen Ertheilung der Weihe schuldig, wies aber die anderen Anklagen zurück; doch flüchtete er sich, als in der folgenden Sitzung die Anklage weiter untersucht werden sollte. Es wurde darum über ihn die Excommunication ausgesprochen. Nun stellte sich Hugo dem Papste, bekannte offen seine Vergehen und unterzog sich freiwillig den schwersten Bußwerken. Barfuß wallfahrtete er nach Rom und bat dort auf der Ostersynode 1050 mit den Worten des verlorenen Sohnes um Reconciliation. Die Väter der Synode, ergriffen von seiner Reue, gewährten ihm die Ausübung seines Ordo. Hugo kehrte nun nach Frankreich zurück, erkrankte aber in Folge seiner übermäßigen Abtödtungen auf der Reise zu Biterne. Sterbend legte er noch Profeß im Benedictinerorden ab, und zwar als Mönch des Klosters St. Vanne, wo sein Bruder Valerian Abt war, und beschloß sein Leben sehr erbaulich am 16. März 1051. Hugo war einer der ersten, welche Berengars Irrthümer über die heilige Eucharistie durchschauten, und bekämpfte dieselben 1048 in einer eigenen Schrift De corpore et sanguine Christi contra Berengarium (Bibl. max. PP., Lugd. XVIII, 417; Migne, PP. lat. CXLII, 1325). (Vgl. Hist. litt. de la France VII, 438 ss.; Migne l. c. 1321 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 729 ff.) [Streber.]

Hugo, Cardinäle dieses Namens. Während viele derselben ein ruhmvolles Andenken in der Kirche hinterlassen haben, spielt einer der ersten unter ihnen eine sehr traurige Rolle, so daß seine Zeitgenossen von ihm sagten, sein Charakter sei so schief als seine Augen. Es ist dieses der Cardinal Hugo von Remiremont, genannt Candidus oder Blancus (der Weiße), auch de Caldesio, im 11. Jahrhundert. Dieser Lothringer ward von Leo IX. ordinirt. Unter Nicolaus II. schürte er die Zwietracht zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem deutschen Hofe; 1061 beförderte er das Schisma des Cadalous, dem er auch noch nach 1064 anhing. Allein 1068 gab er die verlorene Sache auf, bei der er keinen Gewinn, sondern nur Nachtheile gefunden hatte, und unterwarf sich dem Papste Alexander II.; dieser nahm ihn wieder in Gnaden auf und ernannte ihn zum Legaten in Frankreich und Spanien. Als solcher präsidirte er den Synoden von Auch, Toulouse, Gerundum und Barcelona und entfaltete großen Eifer; allein bald ließ er sich viele Willkürlichkeiten zu Schulden kommen und ertheilte den der Simonie Schuldigen die Lossprechung für Geld. Er ward aus Spanien abgerufen, in Frankreich aber noch als Legat verwendet. Da beschuldigten ihn die Cluniacenser offen der Simonie; allein er wußte sich zu rechtfertigen und täuschte ebenso den Papst Alexander wie dessen Rathgeber Cardinal Hildebrand. Letzterem suchte er sich dankbar zu beweisen, indem er nach Alexanders Tod ihn als das bestbewährte und tüchtigste Mitglied des römischen Clerus für das Pontificat vorschlug. Gregor VII. bestimmte ihn 1073 wieder zum Legaten für Spanien und trug den in Frankreich weilenden Legaten auf, ihn mit den Cluniacensern zu versöhnen. Aber bald zeigte sich die Treulosigkeit und Gewissenlosigkeit des Mannes, der es noch immer mit den Simonisten hielt und viele derselben widerrechtlich absolvirte; daher mußte der Papst über ihn die Absetzung aussprechen. Nun verband er sich offen mit dessen Feinden, mit Cencius und dem deutschen Hofe, brachte 1076 zu Worms die heftigsten Anklagen gegen Gregor vor, wurde 1078 auf der römischen Fastensynode excommunicirt, sprach sich 1080 zu Brixen für Gregors Absetzung aus und war thätig für die Wahl des Gegenpapstes Wibert und die Ausbreitung seines Anhangs. Die Synode von Quedlinburg erneuerte 1085 über ihn das Anathem; seitdem ist er aus der Geschichte verschwunden. Sicher ist er verschieden von dem Cardinaldiacon Hugo, der in der Synode Benedicts IX. 1044 und in dem Privilegium für den Patriarchen von Grado unterschrieben ist, und ebenso auch von demjenigen, der in einer Bulle Urbans II. von 1095 vorkommt, während unter Alexander II. 1062 noch ein Cardinalpriester von St. Stephan in monte Coelio erscheint. (Vgl. Moroni, Diz. V, 210.)

Berühmt ward ein anderer Cardinal Hugo, gebürtig von Châlons, Cistercienser zu Tre Fontane, von Eugen III. 1150 zum Bischof von Ostia und Velletri erhoben, ein wahres Tugendmuster, in seinem Orden als Seliger verehrt. — Noch vor ihm zeichnete sich ein anderer Franzose Hugo aus, der von den Herzogen von Burgund abstammte, Prior von St. Marcellus in Cavaillon war, 1061 von Alexander II. zum Cardinalpriester befördert, am 16. März 1074 von Gregor VII. zum Bischof von Die bei Vienne consecrirt und zum Legaten in Frankreich ernannt wurde. Als solcher erließ er viele heilsame Anordnungen und hielt mehrere Synoden ab, auf denen er viele Simonisten entsetzte, besonders 1077 zu Autun, 1078 zu Poitiers. Er wurde 1081 Erzbischof von Lyon und hielt als päpstlicher Vicar noch weitere Synoden ab. Nach Gregors VII. Tod, der ihn hoch geschätzt und neben Anderen auch für die päpstliche Würde empfohlen hatte, war er eine Zeit lang, theils von falschen Gerüchten getäuscht, theils durch Mißachtung seiner Verdienste gekränkt, Gegner Victors III., so daß dieser ihn im August 1087 für abgesetzt und excommunicirt erklärte. Allein er sah nachher seinen schweren Fehltritt ein und erlangte von Urban II. Verzeihung und die aber-

malige Ernennung zum Legaten in Frankreich. Auf einer Synode zu Autun im October 1094 erneuerte er den Bann gegen Heinrich IV. und dessen Gegenpapst, wie die Canones gegen Simonie und Clerogamie, und sprach über den französischen König wegen Bigamie die Excommunication aus. Weil er 1095 auf der Synode von Clermont nicht erschien, noch seine Abwesenheit entschuldigen ließ, suspendirte ihn Urban II. von seinem Amte; da aber der Erzbischof sich damit rechtfertigen konnte, daß er auf einer Wallfahrt nach Compostela gewesen war, gab ihm Urban die Würde zurück, und noch in demselben Jahre erschien er auf der Synode von Clermont. Hier vertheidigte er mit Erfolg die Primatialrechte der Kirche von Lyon gegen Erzbischof Richer von Sens. Er hielt 1099 zwei Synoden in Sachen des Abtes Robert von Molesme und dachte 1100 daran, das Kreuz zu nehmen, wobei der Papst ihn zu seinem Legaten in Asien erheben wollte; doch kam dieß nicht zur Ausführung, und Erzbischof Hugo war in Sachen des Bischofs von Autun gegen die von Papst Paschalis II. gesandten Legaten sehr mißstimmt. Auch mit Ivo von Chartres hatte er Zwistigkeiten, doch ließ dieser seinen hervorragenden Eigenschaften volle Gerechtigkeit widerfahren. Hugo starb am 7. October 1106 und blieb trotz seines bisweilen herrischen Auftretens in gefeiertem Andenken.

Hugo von Alatri, geb. um 1050, unter Leo IX., aus einer vornehmen Familie von Alatri, von den Mönchen von Monte Cassino erzogen, von Alexander II. an seinen Hof berufen, war Subdiacon und päpstlicher Kaplan unter Gregor VII. und Urban II. Zum Cardinaldiacon von St. Maria in via lata erhob ihn 1105 Paschalis II. Er war bei der Wahl Gelasius' II. und stand diesem mit unerschrockenem Muthe bei seiner Flucht vor den Soldaten Heinrichs V. bei; er lebte noch 1124. — Verschieden von ihm ist Cardinal **Hugo Visconti**, Priester vom Titel der zwölf Apostel, gebürtig von Pisa, Regent von Benevent, der gleichzeitig lebte, aber noch vor ihm starb, ebenso der von Calixtus II. zum Priester von S. Vitale in Vestina erhobene **Hugo Lectifredus**, der noch bei der Wahl Honorius' II. thätig war, eine Zeit lang dem Pier Leone anhing, aber bald zum Gehorsam gegen den rechtmäßigen Papst zurückkehrte. — Ein weiterer **Hugo** war Prior des Klosters von S. Praxedes und Regularcanoniker, ward von Cölestin II. 1144 zum Cardinalpriester von St. Lorenz in Lucina erhoben, starb aber noch vor diesem Papste. (Moroni, Diz. LXXXIII, 14—17.) [J. Card. Hergenröther.]

Hugo von Saint-Cher (a S. Charo, de S. Theodorico de Vienna), O. Pr., Cardinal, wurde gegen Ende des 12. Jahrhunderts in der Vorstadt Saint-Cher bei Vienne geboren, studirte zu Paris Philosophie, Theologie und die beiden Rechte und hielt sodann über die letzteren öffentliche Vorträge. Schon ein Mann in reiferen Jahren, trat er 1225 in den Orden der Dominicaner und bekleidete darin verschiedene Aemter, namentlich das eines Provinzials von Frankreich. Nachdem er sich durch Errichtung vieler Häuser seines Ordens und durch seine Bemühungen um das Studium der heiligen Schrift außerordentliche Verdienste gesammelt hatte, erhob ihn, den ersten unter den Dominicanern, Papst Innocenz IV. im J. 1244 zum Cardinale. Schon früher hatten ihn die Bischöfe zu Rath gezogen und sich seiner Weisheit und Thätigkeit in wichtigen Angelegenheiten bedient; selbst Papst Gregor IX. bediente sich seiner zu einer Gesandtschaft nach Constantinopel (s. Raynald. ad ann. 1233, n. 5). Jetzt verwendete ihn Innocenz IV. zu verschiedenen wichtigen Aufträgen und Geschäften. Welche Dienste Hugo dem Papste auf dem Concil von Lyon 1245 leistete, erzählen die Acten dieses Concils. Als die Carmeliten, denen der Patriarch Albert von Jerusalem um 1209 eine strenge Regel gegeben hatte, in das Abendland übergesiedelt, um Milderung und Anpassung dieser Regel an die europäischen Zustände bei dem päpstlichen Stuhl nachsuchten, übertrug der Papst diese Angelegenheit dem Cardinal Hugo; dieser vollzog mit einem ihm beigegebenen Bischofe aus seinem Orden den Auftrag so sehr zur Zufriedenheit des Papstes, daß dieser 1247 alle von Hugo vorgeschlagenen Aenderungen billigte. Nach dem Tode des Kaisers Friedrich II. sandte ihn Innocenz als seinen Legaten nach Deutschland (Raynald. ad 1251, n. 11 sq.). Auf der Rückkehr aus Holland bestätigte Hugo die von ihm schon früher gutgeheißene Solemnität des Frohnleichnamsfestes (s. d. Art.) und schrieb die Beobachtung derselben für den ganzen Umfang seiner Legation vor. Auch der Gunst des Papstes Alexander IV. erfreute sich Hugo und wurde von demselben zu einem der Examinatoren des sogen. Evangelium aeternum (s. d. Art.) aufgestellt. Sein Todesjahr setzen Quétif und Echard auf 1262. Da Hugo jeden Augenblick Zeit, den ihm seine Aemter und Geschäfte frei ließen, den Studien und der Abfassung von Schriften weihte, konnte es nicht fehlen, daß er bei seinem Eifer und seinen Talenten sich namentlich um die heiligen Schriften einen großen Ruhm und den Dank der Nachwelt erwarb. Auf sein Betreiben wurde von dem Generalcapitel des Ordens 1236 eine Commission zur Abfassung eines neuen biblischen Correctoriums (s. d. Art.) ernannt; als die Arbeit nach zwölf Jahren vollendet war, erhielt sie nach ihm ihren Namen. Nachdem sie aber in Gebrauch gesetzt worden, erschien sie ungenügend, und Hugo gebot die Anfertigung eines neuen Correctoriums. Durch dieses, welches ebenfalls nach seinem Namen oder auch nach dem Orden Correctorium Hugonis und Correctorium Praedicatorum genannt wurde, ward die frühere Arbeit abrogirt, und nach dem Beschluß des Generalcapitels von 1256 blieb es für alle Bibelexemplare im Orden verbindlich. Das Originalexemplar des gelehrten Werkes existirt noch in vier Foliobänden auf der Pariser Bibliothek

und ist in vielen Abschriften verbreitet, aber nie gedruckt worden. (Vgl. Kaulen, Gesch. der Vulgata, 252 ff.) Dagegen sind die von Hugo verfaßten Postillae in universa biblia juxta quadruplicem sensum, literalem, allegoricum, moralem, anagogicum in verschiedenen Ausgaben zu Paris, Venedig, Basel (1482. 1487. 1498. 1504) und Köln (1621) erschienen. Ueberdieß schrieb Hugo mehrere andere kleinere Schriften, Speculum Ecclesiae (Lyon 1554), Sermones super epistolas et evangelia de tempore, Commentarium in IV sent. libros etc. Den größten Ruhm von allen seinen Werken und den Namen eines Pater concordantiarum brachte ihm die unter seiner Anordnung, Aufsicht und Leitung mit Hilfe vieler Ordensmitglieder zu Stande gebrachte erste Verbal-Bibelconcordanz ein (s. d. Art. Bibelconcordanzen). Die Zusammenstellung derselben nöthigte ihn, die ganze heilige Schrift in Abschnitte zu theilen, welche noch jetzt als Kapitel beibehalten werden (s. d. Art. Abtheilung 2). Daß dieses ebenso mühsame wie nützliche Werk, dem alle späteren Concordanzen ihren Ursprung verdanken, Hugo und nicht den Minoriten Arlottus de Prato, wie erst in neueren Zeiten Einige wähnten, zum Urheber habe, steht über allen Zweifel fest. (Vgl. Quétif et Echard, Scr. O. Pr. I, 194 sq.) [Schrödl.]

Hugo von Flavigny in Burgund, O. S. B., Chronist, stammte aus einem vornehmen Geschlechte und wurde um das Jahr 1065 wahrscheinlich zu Verdun in Lothringen geboren. Seine Erziehung und Bildung empfing er im Kloster des hl. Viton zu Verdun und legte daselbst auch in die Hände des Abtes Rudolf Profeß ab. Während der Investiturwirren verließ der Abt mit seinen Mönchen das Kloster und zog zuerst nach Flavigny, dann nach Dijon in das Kloster des hl. Benignus. Auf Veranlassung seines Abtes legte Hugo in die Hände des strengkirchlich gesinnten Abtes Jarento von Dijon das Gehorsamsgelübde ab und verpflichtete sich für immer dem Benignuskloster. Während seines Aufenthaltes daselbst wurde er mit dem Erzbischofe Hugo von Lyon bekannt; dieser machte ihn bald zu seinem Vertrauten und nahm seine Dienste allenthalben in Anspruch. Mit seiner Einwilligung, wenn auch nicht auf sein Zuthun, wählte man im J. 1096 oder 1097 den noch jungen Hugo zum Abte von Flavigny. Das war für ihn kein Glück; denn so lange er diese Stelle bekleidete, etwa drei Jahre, war Verfolgung von Seite feindseliger Brüder und besonders von Seite seines Bischofes Norgaudus von Autun, der ihn sogar excommunicirte, sein Antheil. Er mußte zweimal entfliehen, und obwohl das Concil von Valence im J. 1100 seine Wiedereinsetzung befohlen hatte, war er dennoch genöthigt, abzudanken. Hierauf ließ er sich in Verdun nieder, nachdem er zweimal eine Reise nach England gemacht hatte. Leider ließ er, der ehedem so eifrige Anhänger Gregors, sich zuletzt (im J. 1111) von dem kaiserlich gesinnten Bischof Richard von Verdun bewegen, die Stelle des unrechtmäßig verdrängten Abtes Laurentius vom hl. Viton einige Zeit einzunehmen. Später lebte er in Ruhe bis zum Jahre 1140, oder, wie Einige meinen, sogar bis zum Jahre 1153.

Schon in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts hatte Hugo sein Hauptwerk, das Chronicon Virdunense sive Flaviniacense, begonnen und war damit bereits großentheils fertig, als er die Abtswürde empfing. Die Chronik besteht aus zwei Büchern und reicht im ersten Buche von Christi Geburt bis zum Jahre 1002, im zweiten Buche bis zum Jahre 1102. Indeß hörte er, so lange er lebte, nicht auf, daran zu ändern und zu verbessern, neues Material herbeizuschaffen und das Ganze zu vervollkommnen. Er hat viele Nachrichten aus jetzt verlorenen Quellen aufbewahrt. Gleichwohl klagt man mit Grund über seine vielen Nachlässigkeiten und Fehler und namentlich auch darüber, daß er bisweilen übertrieben mißgünstig urtheilt und verfährt, z. B. in Bezug auf Papst Victor III. An Trefflichkeit und Gediegenheit steht er den deutschen Chronisten Lambert, Berthold, Bernold u. dgl. nach. Das Werk Hugo's war fast unbekannt geworden, bis Labbe (Nov. biblioth. manuscript. I) es im J. 1657 nach der Original-Handschrift drucken ließ, leider etwas verstümmelt und nicht in allweg zuverlässig. Das Autographon kam später nach England und wurde hier von den Herausgebern der Monumenta Germaniae benutzt, welche den Urtext vollständig herstellten (Mon. Germ. SS. VIII, 280 sq. und Migne, PP. lat. CLIV). Dem Chronicon geht ein Necrologium Flaviniacense vorher, und am Ende des zweiten Buches folgt eine Series abbatum Flaviniacensium, die mit dem Jahre 755 beginnt. [Mittermüller O. S. B.]

Hugo von Fleury, O. S. B., Historiker, leuchtete zu seiner Zeit durch Wissenschaft in hohem Grade und wurde von Vielen mit nicht geringem Lobe überhäuft. Gleichwohl ist von seinem Leben wenig bekannt. Seinen Beinamen „Hugo von der hl. Maria" erhielt er von seiner Geburtsstätte und der Muttergotteskirche daselbst. Seine Thätigkeit entfaltete er am Ende des 11. und Anfangs des 12. Jahrhunderts hauptsächlich im Kloster Fleury, dessen Mönch er war. Er ist oft verwechselt worden mit einem gleichnamigen und gleichzeitigen Hugo de Floriaco, der später nach England übersiedelte und als Abt von Canterbury 1124 starb. Er selbst dürfte wohl schon 1120 gestorben sein. Etwas mehr weiß man von seinen Schriften. Obschon ihm sehr viele Werke fälschlich zugeschrieben wurden, so gibt es doch unter seinem Namen mehrere, welche unzweifelhaft ächt sind (Mon. Germ. SS. IX, 337). Dahin gehört vor Allem die Historia ecclesiastica in doppelter Ausgabe, die ältere in 4 Büchern, die jüngere und neu bearbeitete in 6 Büchern, mit einem Briefe an Bischof Ivo von Chartres und einem Prolog an König Ludwig den Dicken. Die erste Ausgabe erschien zu Münster in Westfalen 1638. Daran schließt sich eine

Brevis et succincta historia Francorum und die Actus modernorum regum francorum. Sie sind alle nur Sammelwerke und nichts weniger als fehlerfrei, zeugen aber von großem Fleiße und einer seltenen Dispositionsgabe. Das Werk De regia potestate et sacerdotali dignitate weihte er dem Könige Heinrich von England und bezweckte damit eine Verständigung und Vermittlung rücksichtlich des Investiturstreites. Baluze druckte es zuerst im 4. Bande der Miscellanea (bei Migne, PP. lat. CLXIII) ab. Die Lebensgeschichte des hl. Sacerdos, Bischofs von Limoges, ist eine Neubearbeitung einer ältern Vita S. Sacerdotis und steht bei den Bollandisten am 5. Mai. Auch das Buch De miraculis S. Benedicti Floriaci patratis ist nur eine Fortsetzung und Vervollständigung der längst vorhandenen Werke des gleichen Inhalts. Ziegelbauer meldet noch (Histor. rei litterar. O. S. B. IV, 34), daß zu seiner Zeit in einem Kloster Englands ein Commentar Hugo's über das Psalterium aufbewahrt worden sei. [Mittermüller O. S. B.]

Hugo, Ludwig Karl, Prämonstratenserabt, stammte aus einer alten Adelsfamilie in Lothringen und wurde im J. 1667 zu St. Michel an der Maas geboren. Nachdem er hier und in Bourges seine gelehrte Bildung und in der letztgenannten Stadt sich die theologische Doctorwürde erworben hatte, trat er in den Prämonstratenserorden, worauf er in den Abteien Vanbouvre und Estival Theologie docirte. Am 12. August 1710 wurde er zum Coadjutor des kranken Abtes von Estival, Simon Godin, erwählt und von Papst Clemens XI. bestätigt. Am 1. April 1711 trat er die Coadjutorie an; am 23. Juli erhielt er vom Fürstbischof von Basel die Weihe, und zwar nicht bloß als Abt von Estival, sondern auch von Pont-Saint-André; letztere Abtei hatte ihm der Papst aus besonderer Anerkennung seines verdienstlichen Wirkens verliehen. Als der genannte kranke Abt am 29. August 1722 von ihm die Resignation auf die Coadjutorie verlangte, erklärte er vor sämmtlichen Capitularen, er werde weder die Demission noch auch die Abtei annehmen, wenn einer von ihnen ihn zur geistlichen und temporellen Verwaltung der letztern für minder tauglich halte, und damit gab er ihnen die freie Befugniß, einen Andern zu wählen. Diese aber hielten an ihm fest und wählten ihn einstimmig zum zweiten Male zu ihrem Vorsteher, worauf derselbe als solcher vom Generalabt sofort bestätigt und in dessen Auftrage durch den Abt von Bonfaget in den alleinigen Besitz der Abtei Estival eingeführt wurde. Eben hatte er hier den Hof Wimbach restaurirt und die von seinem Vorgänger angefangenen Abteigebäude vollendet, da gerieth er mit dem Bischof von Tull, Hieronymus Begon, wegen der Exemtion seiner Abtei, die er dem apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfen erklärte, in Streit; doch gelang es ihm, unterstützt von dem Steinfelder Abte Michael Kuell (gest. 1732), der mit seltener Geschäftsgewandtheit ausgebreitete theologische und juristische Kenntnisse verband, den Prozeß sowohl in Lothringen wie in Rom siegreich zu Ende zu führen. Dafür mußte er von 1725—1728 Verbannung und Achtserklärung erleiden, aber er hielt unerschütterlich an seinem Rechte fest und hatte den Trost, daß Papst Benedict XIII. ihm desto mehr seine Anerkennung und Gunst erwies. Er wurde nach Estival zurückberufen, allein Herzog Leopold I. von Lothringen, der ganz unter dem Einflusse des gallicanischen Clerus stand, verhängte über ihn bald darauf abermals das Exil. Um den geplagten Dulder diesen fortwährenden Verfolgungen zu entziehen, erhob der genannte Papst ihn zur bischöflichen Würde und ernannte ihn im Consistorium vom 15. December 1728 zum Bischof von Ptolemais i. p. i. Nun erlangte Hugo Ruhe, doch konnte er sich derselben nur noch zehn Jahre erfreuen; denn am 2. August 1739 starb er. Wie die Disciplin und das Recht seines Ordens, so hielt Hugo in seiner Abtei auch die Pflege der Wissenschaft hoch; unter den literarischen Werken, die er hinterlassen, haben manche bleibenden Werth. Sein Hauptwerk bilden die Annales sacri et canonici ordinis Praemonstratensis, wovon jedoch nur der erste Theil unter dem Specialtitel: Monasteriologia, singulorum Ordinis monasteriorum singularem historiam complectens in zwei Bänden zu Nancy 1734—1736 in Fol. erschienen ist. Der erste Band liefert die Geschichte der drei Hauptklöster des Ordens, die keiner Circarie angehörten: Prémontré, Floreffe und Laon; dann folgen Berichte in alphabetischer Ordnung über alle Niederlassungen des Ordens, deren Namen mit A bis J beginnen. Der zweite Band, der die Geschichte der Ordensklöster vollständig abschließt, enthält auch die Fortsetzung dieser Berichte in gleicher Ordnung von K bis Z. Jedem Bande ist in kleinerem Drucke und mit Paginirung in römischen Zahlen unter dem Titel Probationes ein Anhang werthvoller Urkunden beigefügt. Auch finden sich von den berühmtesten Klöstern Abbildungen vor, die stets eine Doppelseite einnehmen. Ein zweites schätzbares Werk Hugo's führt den Titel: Sacra antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica, notis illustrata, tom. I, Stigavii in Lotharingia 1732 (fol.); es ist eine Sammlung seltener, bis dahin ungedruckter Werke des Mittelalters. Die gesammelten Materialien zum zweiten Bande blieben ungedruckt. Das zu Frankfurt a. M. im J. 1744 unter seinem Namen gedruckte Werk Accessiones novae ad historiam ecclesiasticam et civilem, sive collectio nova scriptorum ecclesiasticorum historiam illustrantes (fol.) ist nur ein Nachdruck des ersten Bandes unter neuem Titel. Dann schrieb Hugo: Vie de St. Norbert, fondateur des Prémontrés, Luxembourg 1707, lateinisch zu Prag 1732. Ohne sich zu nennen, schrieb er: Histoire de la maison de Sales, originaire de Béarn, Nancy 1716 (fol.); und unter dem angenommenen

Namen Vabricourt veröffentlichte er einen sehr freimüthigen, aber in kritischer Beziehung ungenügenden Traité historique et critique sur l'origine et la généalogie de la maison de Lorraine, Nancy 1711. Dieses Werk wurde in Frankreich confiscirt und zog dem Verfasser viele Unannehmlichkeiten zu. Ebenso ohne Kritik und tiefere Studien geschrieben ist seine Histoire de Moïse, tirée de l'écriture-sainte, des saints pères, des interprètes et des plus anciens écrivains, Luxembourg 1699. Dagegen vertheidigte er mit Scharfsinn und glücklichem Erfolge die kirchliche Trinitätslehre gegen den Oratorianer Pierre Faydit in seiner Apologie du système des saints pères sur la Trinité, Luxembourg 1699. (Vgl. in seinen Annales II. den Abschnitt über Estival; Calmet, Biblioth. de Lorraine 512; Grandidier, Histoire de l'église de Strasbourg II, 179. Ueber die zahlreichen, seinen Exemtionsproceß betreffenden Schriften: Jugement des écrits de Mr Hugo par Blampain, 1736.) [Kessel.]

Hugo von Straßburg, ein Dominicaner, dessen Name in Handschriften zu den Jahren 1268 und 1296 mitgetheilt wird, ist der Verfasser eines berühmten Compendium theologiae oder Compendium theologicae veritatis, welches wegen seiner präcisen Fassung und praktischen Einrichtung fast 400 Jahre als Handbuch benutzt und in zahlreichen Abschriften und Drucken verbreitet wurde. Das Werk besteht aus sieben Büchern, welche der Reihe nach Gottes Wesenheit, die Schöpfung, den Sündenfall, die Menschwerdung Christi, die Gnadenlehre, die Sacramente und die vier letzten Dinge behandeln. Die zahlreichen Incunabelausgaben (Venedig, Lyon, Straßburg, Ulm, Nürnberg), welche Hain (Repert. bibliogr. I, n. 432—446) beschreibt, geben den Namen des Verfassers nicht an. Als der Speierer Rechtsgelehrte Thomas Dorniberg zu einer Ausgabe s. l. 1473 einen Index besorgte, betrachtete man ihn später aus Unkenntniß der Handschriften als den Verfasser des ganzen Werkes. Andere legten es dem hl. Thomas von Aquin bei, von welchem ein ganz verschiedenes und unvollendetes Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum in zwei Büchern herrührt (Opp. omnia XXVII, Paris. 1875, 1 sqq.). In einer schönen Ausgabe, welche der Franciscaner Johannes de Combes zu Lyon 1557 mit Noten und Index besorgte (Nachdrucke Paris 1559. 1564; Venedig 1575; Lyon 1573. 1579), wurde die schon früher aufgetauchte Vermuthung, daß der sel. Albertus Magnus der Verfasser sei, neuerdings vertheidigt, und das Werk ging nun auch in die Folioausgabe von dessen Werken (Lyon 1651, XIII) über. Wieder Andere nannten den hl. Bonaventura, so daß das Compendium wenigstens im Appendix zum achten Bande der Opera S. Bonaventurae, Romae 1588—1596, mitgetheilt wird. Dieses Suchen nach berühmten Namen zeigt, wie hoch das Werk des Straßburger Dominicaners geschätzt wurde. (Vgl. Fabricius-Mansi s. v.; Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 470 sq.; Hist. litt. de la France XXI, 155 ss.) [Streber.]

Hugo von St. Victor (auch Hugo von Paris genannt), Regularcanoniker des Augustinerklosters von St. Victor bei Paris, berühmter Scholastiker und Mystiker, war um 1097 geboren und starb um 1141. Ueber Geburtsland und Abstammung lauten die Angaben verschieden. Mabillon suchte nachzuweisen, daß Hugo aus Flandern, und zwar aus der Gegend von Ypern stamme. Jedoch scheinen die Gründe, welche für Sachsen sprechen, den Vorzug zu verdienen. Sehr spät auftretende Nachrichten, die sich auf ältere sächsische Quellen berufen, versichern, Hugo gehöre dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg an; frühzeitig sei der talentvolle Knabe den regulirten Chorherren im Kloster Hamersleben zur Erziehung übergeben worden. Den nämlichen Quellen zufolge entschied sich Hugo, zum Jüngling herangewachsen, gegen den Willen seiner Eltern für das Ordensleben; auf Anregung des verwandten Bischofs Reinhard von Halberstadt machte er mit seinem Oheim Hugo, dem Archidiacon von Halberstadt, die Reise nach Frankreich, und hier wandten beide, nach einem vorübergehenden Aufenthalt zu Marseille, sich nach Paris und fanden im Kloster St. Victor die gewünschte Aufnahme. Von Hugo's fernerem Lebenslaufe, welcher ganz der Wissenschaft und den Uebungen der Frömmigkeit gewidmet war, wird wenig berichtet. Zur Thätigkeit außerhalb des Klosters scheint Hugo selten veranlaßt worden zu sein. Mit dem hl. Bernhard stand er im Verkehre. Von seinem sonstigen Briefwechsel ist hauptsächlich noch ein Schreiben an den Erzbischof Johannes von Sevilla auf uns gekommen. Hugo ist, wie es scheint, weder Abt noch Prior gewesen; vielmehr war ihm die Leitung der Studien anvertraut. Die durch Wilhelm von Champeaux gegründete theologische Schule gewann zu Hugo's Zeit eine große Berühmtheit und verdankte vorzüglich ihm ihr eigenthümliches Gepräge. Seine Tugenden, besonders sein inniger Glaube, seine tiefe Demuth und seine freudige Gottesliebe, bewährten sich, wie im Leben, so auch bei seinem erbaulichen Tode, den uns der Ordensgenosse Osbert schildert. Zahlreich sind die Schriften, welche Hugo bei seinem frühen Tode hinterließ.

Hugo's Bestreben ging dahin, das gesammte Wissen seiner Zeit in sich aufzunehmen, wissenschaftlich zu durchdringen und für den höhern Zweck aller menschlichen Bestrebungen zu verwerthen. Vorzugsweise aber beschäftigte er sich, wie vor ihm der hl. Anselm, mit den hohen Problemen der heiligen Wissenschaft. Auch gelangt er vielfach zu den nämlichen Resultaten, wie jener. Jedoch waltet in der Geistesrichtung beider Männer ein durchgreifender Unterschied ob: bei Anselm kommt fast nur die Speculation zur Geltung; bei Hugo bewegt sich der Gedankengang mehr in der mystischen Atmosphäre, und die Speculation dient ihm als Anregung und Vor-

bereitung zur mystischen Erhebung. Wie von Anselm die Scholastik, so wurde von Hugo die Mystik um ein Bedeutendes gefördert. „So bewährte in Hugo der lebenskräftige christliche Geist auch auf dem Boden der Mystik seine innere Fruchtbarkeit und Fortschrittsfähigkeit. Und eben weil die gesammte Geistesarbeit Hugo's von dem mystischen Lebenselemente durchdrungen und belebt ist, darum liegt auch in den Schriften dieses Mannes etwas so Anziehendes und Hinreißendes, daß durch die Lectüre derselben Verstand und Gemüth wahrhaft bezaubert werden" (Stöckl). Einen belehrenden Einblick in Hugo's wissenschaftliche Anschauungen gewähren zunächst die sechs Bücher Didascalicon oder De eruditione didascalica. Dieses merkwürdige, von den Zeitgenossen vielgebrauchte Werk, welches ihm den Ehrennamen didascalus eintrug, behandelt in gedrängter Uebersicht das Wichtigste, das für angehende Theologen als nothwendig erschien. Bei aller Kürze zeigt sich hier, daß Hugo gegen keine Art wissenschaftlicher Erkenntniß sich abschloß, wiewohl er es für angezeigt findet, die Ueberladung mit überflüssiger Gelehrsamkeit zu tadeln. Die ersten drei Bücher bieten eine Uebersicht über die verschiedenen Wissenschaften, Künste und Gewerbe (Encyklopädie) und eine Anleitung zum geordneten, fruchtreichen Studium (Methodologie); daran schließt sich in den folgenden drei Büchern eine historische Einleitung in die heilige Schrift und die wichtigste kirchliche Literatur, sowie ein Unterricht über den verschiedenen Sinn und den Gebrauch der heiligen Schrift. Das in den letzten Ausgaben beigefügte siebente Buch, welches in Handschriften als selbständiger Tractat erscheint, enthält ansprechende Belehrungen, wie man aus der Betrachtung der Geschöpfe sich zum Schöpfer erheben könne. — Das Hauptwerk Hugo's De sacramentis (Lehren, Geheimnisse) christianae fidei, welches eine systematische Behandlung der gesammten Theologie versucht, unterscheidet die Wirksamkeit Gottes nach außen als opus conditionis und opus reparationis; zu jenem wurde in den sechs Tagen der Schöpfung der Grund gelegt, dieses vollzieht sich in den sechs Zeitaltern der Welt. Das erste Buch enthält in zwölf Abschnitten die Lehre von Gott und von der Trinität, ferner das opus conditionis und zum Theil das opus reparationis; das zweite Buch behandelt in 18 Abschnitten den Haupttheil des opus reparationis, als Lehre von Christus, von seiner Kirche und deren Cultus, vom Tugendleben und von den Sacramenten, sowie von den letzten Dingen. — Ein kürzerer Abriß der Theologie, die Summa sententiarum (auch Liber sacramentorum, Liber minor de sacramentis betitelt), wird von einer Anzahl Handschriften gleichfalls Hugo von St. Victor als Verfasser zugeschrieben; vgl. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor, 2e éd., Paris 1886. Gegen Hugo's Auctorschaft macht indeß Denifle das wichtige Zeugniß des jüngern Zeitgenossen Robert von Melun, sowie die Thatsache geltend, daß mehr Handschriften anonym sind, als Hugo's Namen tragen, und zwar Handschriften des 12. Jahrhunderts (Denifle und Ehrle, Archiv für Litt.- und K.-Gesch. des M.-A. III, 634 ff.). Der Hildebert von Lavardin (s. d. Art.) beigelegte Tractatus theologicus enthält in wenig verschiedener Fassung die ersten Abschnitte dieser Summa sententiarum. — Auch über die Aechtheit anderer Schriften, welche Hugo's Namen tragen, hat die Kritik noch zu entscheiden. Jedoch schon aus den anerkannt ächten Schriften läßt sich Hugo's Stellung sowohl auf dem Gebiete der Speculation wie auf dem der Mystik zur Genüge erkennen.

Den ganzen Bereich des menschlichen Wissens scheidet Hugo in die beiden Gebiete der Intelligenz oder des höhern Wissens und der Scienz oder des niedern Wissens. Als formale Kenntniß schickt er die Logik (das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik) voraus. Werth und Nothwendigkeit der Dialektik wird von Hugo keineswegs unterschätzt, wie man behauptet hat. Freilich geißelt er in scharfen Worten den Mißbrauch der Dialektik; jedoch die Dialektik selber gilt ihm für geradezu unentbehrlich (vgl. Didasc. 1, 12: necesse est falli, qui abjecta scientia disputandi, de rerum natura perquirerent). Mißverständnisse veranlassen bei Hauréau (Hist. de la philos. scol., Paris 1852, I, 426) und Ueberweg (Grundriß d. Gesch. d. Philos., Berlin 1877, II, 161) die aus dem Zusammenhange gerissenen Worte: rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri. Das Gebiet der Intelligenz umfaßt Theorik und Praktik. Zur Theorik gehören: Theologie, Mathematik (das Quadrivium: Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie) und Physik; zur Praktik zählen Ethik, Oekonomik und Politik. Das Gebiet der Scienz umfaßt die Lehre von den verschiedenen Künsten und Gewerben. — Die Richtung der Hugonischen Philosophie ist eine religiöse. Philosophie gilt ihm als Liebe zur Weisheit, aber zu derjenigen Weisheit, welche der lebendige Geist, der alleinige Urgrund aller Dinge ist. In der Frage über das Verhältniß des Wissens zum Glauben steht Hugo — im scharfen Gegensatze zur rationalistischen Richtung Abälards — auf dem Standpunkte des Anselmischen Credo, ut intelligam. In unserer Erkenntniß unterscheidet er ein Vierfaches: Einiges ist aus der Vernunft, Anderes der Vernunft gemäß, wieder Anderes geht über die Vernunft hinaus, Anderes endlich ist gegen die Vernunft. Was aus der Vernunft ist, bildet den Gegenstand des Wissens; zum Glauben gehört sowohl solches, was der Vernunft gemäß ist, als auch, was über die Vernunft sich erhebt; was aber der Vernunft widerspricht, kann auf keine Weise als wahr angenommen werden. In dem, was der Vernunft gemäß ist, wird der Glaube zugleich durch die eigene Einsicht unterstützt; was jedoch über die Vernunft hinausgeht, kann nur durch göttliche Offenbarung mitgetheilt werden; zu solcher Er-

kenntniß ist der Glaube ein absolut, nicht bloß relativ nothwendiges Erforderniß. In den speculativen Fragen der Theologie schließt sich Hugo mit Vorliebe an den hl. Augustin an; daher die Beinamen alter Augustinus und lingua Augustini. Die geistreiche Sprache bietet eine Fülle von Ideen; jedoch vermißt man vielfach Schärfe und Bestimmtheit, besonders in den Definitionen und in der Beweisführung; häufig ist eine gewisse Breite und Weitschweifigkeit bei ihm fühlbar. Deßhalb machen Hugo's Schriften oft mehr den Eindruck eines Entwurfs, als eines fertigen Ganzen. — Von den göttlichen Vollkommenheiten bespricht er ausführlicher die Macht, die Weisheit und die Güte. In der Trinitätslehre vermeidet er die Klippen der Abälard'schen Darstellung. Die Fragen über Freiheit und Gnade, über die Erbsünde, über die Erlösung behandelt Hugo nicht mit der nämlichen Sorgfalt wie Anselm, dessen Lehren er vielfach beitritt. Ueber die Kirche wird De sacramentis L. II, p. 2 etwas Zusammenhangendes entwickelt. Sie ist ihm die Gemeinschaft aller Christgläubigen, der Leib Christi, durch den einen Geist und den nämlichen Glauben geeinigt und geheiligt. Durch die Taufe wird der Mensch Christo einverleibt und des übernatürlichen Lebens theilhaftig. Im Vollbesitz der geistlichen Gewalt zur Leitung der Gläubigen steht der summus pontifex. In der Sacramentenlehre ist Hugo bahnbrechend, indem er die einzelnen christlichen Sacramente eingehend erörtert. (Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. mittlern Zeit, 580 ff.) Sacrament im engern Sinne definirt er als corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Unter diesen Begriff faßt Hugo auch die Sacramente des Alten Bundes. Jedoch spricht er im zweiten Buche De sacramentis vorzugsweise von den neutestamentlichen Sacramenten. Wie Taufe, Firmung und Eucharistie, wird bei ihm auch die Buße in der Reihe der Sacramente besprochen. Mit großem Nachdrucke legt er den Aposteln und deren Nachfolgern die Vollmacht bei, Sünden nachzulassen, nicht bloß den Nachlaß zu erklären. Mit gleichem Nachdrucke fordert er die Beichte der einzelnen Sünden. Ueber das Verhältniß der priesterlichen Lossprechung zu den Wirkungen der vollkommenen Reue herrscht bei ihm noch eine gewisse Unklarheit. Das Fegfeuer bezeichnet er als Fortsetzung der in diesem Leben begonnenen Buße. Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen, sowie von dem Weltgerichte und dem Weltende ist bei Hugo noch sehr summarisch gehalten. — Auch einen Anfang zur systematischen Darstellung der Sittenlehre bietet Hugo. Norm der Sittlichkeit nennt er den göttlichen Willen, welcher sich theils durch die Natur des Menschen, theils durch positive Offenbarung kundgibt. Als Haupttriebfedern menschlichen Handelns gelten ihm Furcht und Liebe. Er unterscheidet eine dreifache Furcht: die sklavische, die weltliche und die kindliche. Letztere ist mit der Liebe verbunden. Ausführlicher bespricht Hugo das Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Der Irrthum derjenigen, welche von der vollkommenen Liebe sogar die Rücksicht auf den Besitz Gottes ausschließen wollen, wird von ihm lebhaft bekämpft. Wahre Liebe, sagt er, muß nach dem Gegenstand der Liebe verlangen. Die reine Liebe soll zwar außer Gott nichts verlangen, wohl aber ihn selber. Unter vitia versteht Hugo die angeborenen Neigungen zum Bösen (animi languores, vulnera), aus denen durch Beistimmung des Willens die Sünden entstehen; virtutes sind entsprechend die guten Anlagen (sanitas animi). In der Schrift De quinque septenis wird, der Sitte der Zeit gemäß, ein Stammbaum der virtutes und der vitia aufgestellt.

Die Theorie der Mystik, welche beim hl. Bernhard mehr nach der ethischen Seite ausgebildet erscheint, findet bei Hugo hauptsächlich nach der psychologischen Seite Berücksichtigung. In der Ausführung des Einzelnen stützt sich Hugo auch hier vielfach auf die Väter, namentlich auf Augustin und Gregor den Großen. Bedeutenden Einfluß auf seine Anschauungen übten die Schriften Dionysius' des Pseudo-Areopagiten, besonders die Hierarchia coelestis, zu welcher Hugo, im Anschluß an die lateinische Uebersetzung von Scotus Erigena, einen fortlaufenden Commentar verfaßt hat. Bei Hugo tritt die Theorie der Mystik noch unvollendet auf; durch seinen Schüler Richard von St. Victor wurde sie im nämlichen Geiste weiter ausgebildet und vertieft. Hugo unterscheidet drei Zustände des menschlichen Geschlechtes: den Zustand der Institution, in welchem der Mensch aus Gottes Hand hervorgegangen; den Zustand der Destitution, in welchen er durch die Sünde gerathen ist, und den der Restitution, in welchen die Erlösung ihn versetzt. Diesen fruchtbaren Gedanken legt Hugo seinem ganzen Ideengange zu Grunde. Dem Menschen war ursprünglich ein dreifaches Auge vom Schöpfer verliehen worden: das Auge des Fleisches, das der Vernunft und das der Contemplation. Das erste haftet am Sinnlichen; das Auge der Vernunft beschäftigt sich mit dem Geistigen und besonders mit der Erkenntniß der eigenen Seele; das Auge der Contemplation endlich wendet sich dem Göttlichen zu. Der dreifachen Erkenntniß entspricht das Streben nach den Gütern einer dreifachen Ordnung: nach den sinnlichen, den geistigen und den göttlichen Gütern. Im Zustande der Institution waren menschliches Erkennen und Streben wohl geordnet. Als aber der Mensch durch die Sünde in den Zustand der Destitution herabsank, erlosch das Auge der Contemplation gänzlich; das der Vernunft wurde geschwächt; nur das fleischliche Auge blieb klar und gesund. So wandte sich denn auch das Streben von den höheren Gütern ab, um sich den niederen zuzukehren. Durch die Erlösung aber wurde die Restitution ermöglicht, welche sich durch das Zu-

sammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit vollzieht. Eine vierfache Bethätigung des religiösen Lebens faßt Hugo als vier Stufen auf, welche zur Contemplation oder Anschauung emporführen: lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio (Didasc. 5, 9). Um das Wesen der Contemplation zu erklären, vergleicht er cogitatio, meditatio und contemplatio. In der cogitatio wird die Seele nur vorübergehend von den Vorstellungen berührt; in der meditatio sammelt sie sich und richtet ihre thätige und anhaltende Aufmerksamkeit auf die Dinge, um besonders das Dunkle und Verborgene an ihnen zu erforschen; die contemplatio endlich ist ein klarer und freier Einblick der Seele in die vor ihr ausgebreitete Wahrheit. Gegenstand dieser Beschauung können die Geschöpfe sein, und das ist der Fall bei den Anfängern. Jedoch die Beschauung im engsten Sinne des Wortes bezieht sich auf den Schöpfer selbst; sie ist aber nicht eine rein natürliche Erkenntniß, sondern setzt den übernatürlichen Einfluß der Gnade voraus, wiewohl sie von der beseligenden Anschauung im Himmel sich wesentlich unterscheidet. Dieser mystischen Höhe der Einsicht entspricht eine außerordentliche Steigerung des Affectes. Losschälung des Herzens von der Anhänglichkeit an die vergänglichen Güter ist nothwendige Vorbedingung für die mystische Erhebung, welche als Blüte und Frucht des religiös-sittlichen Lebens erscheint. Außer dem genannten Commentar zur Hierarchia coelestis vgl. besonders De arca Noë mystica et morali, De vanitate mundi, De arrha animae, De laude caritatis, De modo orandi, De meditando, De contemplatione et ejus speciebus (veröffentlicht von Hauréau in der ersten Auflage der genannten Schrift). Hierher gehören auch die Commentare zu einzelnen Büchern der heiligen Schrift.

In der Schrifterklärung adoptirt Hugo den dreifachen Sinn: den historischen, allegorischen und tropologischen. Jedoch bemerkt er ausdrücklich, dieser dreifache Sinn dürfe nicht überall gesucht werden; auch betont er mehr als andere Zeitgenossen die Wichtigkeit des historischen Sinnes gegenüber dem allegorischen. Um in der Auslegung sicher zu gehen, sei vor Allem erfordert, daß man eine gute Kenntniß der Glaubenslehren besitze und mit dieser Norm die Erklärung in Einklang bringe. Ueberhaupt müsse man mit großer Behutsamkeit verfahren und auf die Auslegung der Lehrer und Weisen hinschauen, die ihre Erklärungen auf die Auctorität der Väter stützen (Didasc. 6, 4). (Vgl. Praenotationes de scripturis et scriptoribus sacris, ferner die Erklärungen zum Pentateuch, zu den Büchern der Richter und der Könige, zu den Klageliedern, zum Propheten Abdias u. s. w.) Zu förmlichen Homilien gestaltet sich die Erklärung des Ecclesiastes.

Von Hugo's Schriften gibt es sechs Gesammtausgaben: Par. 1526, Venet. 1588, Mogunt. 1617, Colon. 1617, Rothomag. 1648 und Par. 1854; diese letzte durch Migne besorgte (Patrol. lat. CLXXV—CLXXVII) enthält den Text von 1648, jedoch in anderer Anordnung. Für die vielfach erschwerte kritische Sichtung sind außer der erwähnten Schrift von Hauréau noch zu nennen: Oudin, Dissertatio discutiens ac ventilans opera Hugoni Victorino attributa, im Comment. de script. eccles. II, 1138 sqq.; Histoire litt. de la France XII, 1 ss.; Liebner, Hugo von St. Victor und die theol. Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832, 485 ff.; Ceillier, Auteurs sacrés XIV, 347 ss. Ueber die sogen. Chronik Hugo's von St. Victor s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 303 u. 426 (5. Aufl.). Ueber Hugo's Abstammung und Lebensgeschichte berichtet Meibom jun., Hugonis de S. Victore patria Saxonia, in Rerum German. III, 429 sqq., Helmstad. 1648. Die spärlichen Nachrichten der Chroniken über Hugo's Leben und Wirken finden sich bei Dom Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France XII—XIII, Paris 1869 ss. Eine Zusammenstellung und Würdigung der verschiedenen Angaben s. bei Liebner 17 ff. und Migne CLXXV, Proleg. Hugo's Lehren bespricht am eingehendsten, wenn auch nicht immer mit Glück, Liebner in der genannten Schrift. Vgl. damit Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor, Prag 1864; Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Vict., Vratisl. 1875; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters I; Ritter, Gesch. der Philosophie VII; Schwane, Dogmengeschichte der mittlern Zeit 30 ff.; Bach, Dogmengesch. II; Görres, Christl. Mystik I; Helfferich, Christl. Mystik I. Eine ausführliche Literaturangabe bei Chevalier, Répertoire. [A. Bringmann S. J.]

Huguccio (Hugo von Pisa), einer der ersten und berühmtesten Decretisten oder Glossatoren des Decretes Gratians. Von seinen Lebensumständen ist wenig bekannt. Geboren in Pisa, bildete er sich in dem römischen wie canonischen Rechte zu Bologna aus und lehrte daselbst letzteres Recht. Wie sehr seine Schüler ihn verehrten, geht aus der Decretale seines größten Schülers, Innocenz' III., hervor, in welcher er eine Frage seines einstigen Lehrers in Bezug auf das Ehescheidungsrecht legislativ entscheidet (c. 7, X 4, 19). Hugo arbeitete noch als Bischof von Ferrara (1190) an dem Werke, welches seinen bleibenden wissenschaftlichen Ruhm begründete, nämlich an der ausführlichen Summa zum Decrete. In derselben benutzte er bereits das Brevier Bernhards von Pavia, die sogen. Compilatio prima. Vollendet hat er das große Werk nicht, vielmehr fügte erst 1250 der Portugiese Johann de Deo die Erklärung der vier causae haereticorum (XXIII—XXVI) hinzu. Huguccio starb 1210. Das Hauptwerk seines Lebens, ausgezeichnet durch originellen, frischen kirchlichen Geist, hätte sicher noch größern Einfluß geübt, wenn es nicht von schwerfälliger

Breite gewesen wäre; dieß ist auch der Grund, warum es bislang noch ungedruckt ist. (Vgl. Maaßen, Beiträge, in Sitzungsberichte der Wiener Akad. XXIV, 1857, 35—46; Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, 1875, 156—170.) [R. v. Scherer.]

Humanisten heißen diejenigen Gelehrten aus der spätern Periode des Mittelalters, welche im Gegensatz zu ihren Zeitgenossen ihre Bildung aus den Werken des classischen Alterthums zu schöpfen und dieses zu einem Gegenstande der Wissenschaft zu machen sich bestrebten. Die durch sie hervorgerufene und getragene geistige Bewegung wird dem entsprechend Humanismus genannt. Die Classiker (s. d. Art.) waren zwar zu keiner Zeit des Mittelalters völlig vergessen und unbeachtet; allein es waren verhältnißmäßig doch nur wenige lateinische Auctoren, welche gelesen wurden. Die Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur gerieth nach und nach fast gänzlich in Abgang. Die antiken Geistesschätze blieben unter diesen Umständen ohne bemerkenswerthen Einfluß auf die Zeit. Anders wurde es erst allmälig seit dem 14. Jahrhundert. Es ward der Versuch gemacht, die alten Geisteserzeugnisse soviel als möglich in ihrem ganzen Umfang kennen zu lernen; von der lateinischen Literatur wandte sich der Eifer der griechischen zu; man lernte ebenso die schöne Form wie den tiefen Gehalt derselben würdigen, und bestrebte sich, sie nach beiden Seiten hin sich zu eigen zu machen. Wie für die Würdigung der geistigen Denkmäler des Alterthums, so erschloß sich das Auge für das Verständniß und die Werthschätzung der Kunst jener Zeit. Die gesammte antike Cultur ward Gegenstand eifrigen Studiums, und dieses führte zu ihrer Erneuerung und Wiederbelebung. Es brach, wie man die Bewegung in ihrem ganzen Umfang zu nennen pflegte, die Renaissance an, von welcher der Humanismus einen Theil bildet, sofern es sich bei ihm hauptsächlich um die literarischen Denkmäler der alten Cultur handelt.

Ihren Ausgang nahm die Bewegung in Italien, als dem Lande, in welchem die Erinnerung an das classische Alterthum, wenigstens das lateinische, sich nie ganz verloren hatte, welches schon durch die Sprache demselben am nächsten stand, und in welchem zahlreiche Monumente auf die alte Zeit hinwiesen. Von Italien aus verbreitete sie sich allmälig in die anderen Länder Europa's. Ihr Anfang fällt vor die Mitte des 14. Jahrhunderts, ihren Höhepunkt erreichte sie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Schätze, welche sie zu Tage förderte, wurden von da an mehr und mehr zum Gemeingut der gesammten gebildeten Welt; die besonderen Vertreter der Alterthumswissenschaft führen aber seitdem den Namen Philologen.

Die Zahl der Männer, welche an der Bewegung betheiligt waren, ist sehr groß, und sie alle zu nennen, würde zu weit führen. Hier stehen deßhalb nur die bedeutenderen und einflußreicheren. Als erster entschiedener Vertreter des Humanismus erscheint Francesco Petrarca (1304 bis 1374; s. d. Art.), Sprößling einer Florentiner Familie, aber geboren in Arezzo, Zeitgenosse des babylonischen Exils des Papstthums und in seiner Jugend längere Zeit in Avignon und Umgegend, später in Italien lebend, Verehrer Roms als der Stadt der Welt, begeisterter Pfleger der lateinischen Sprache und der erste gekrönte Dichter des Mittelalters, indem er 1361 in Rom mit dem Lorbeer geschmückt wurde. Der zweite ist der nur wenige Jahre jüngere Giovanni Boccaccio (1313—1375). Er wurde als der Sohn eines Florentiner Kaufmanns in Paris geboren, widmete sich, dem Verlangen des Vaters entsprechend, widerwillig sechs Jahre dem Kaufmannsstande, ward dann zum Studium der Jurisprudenz nach Neapel geschickt, trat hier in Beziehung zu Maria, der natürlichen Tochter des Königs Robert und Gattin eines vornehmen Neapolitaners, und begann daselbst seine dichterische Laufbahn, indem er seine Geliebte, Fiametta genannt, in Sonetten besang und mit dichterischen Arbeiten erfreute. Daneben beschäftigte er sich ernstlich mit lateinischer Sprache und römischer Literatur, und während er für seine Dichtungen vorwiegend der italienischen Sprache sich bediente, schrieb er seine archäologischen und historischen Arbeiten lateinisch. Das Werk, das seinen Namen hauptsächlich berühmt machte, ist das Decamerone, das Zehntagebuch, eine Sammlung von hundert Geschichten, welche an zehn auf einander folgenden Tagen von zehn jungen Leuten erzählt werden, ein Denkmal hoher Meisterschaft in Behandlung der Sprache und ungewöhnlicher Fertigkeit in der Erzählung, aber auch ein Zeugniß des frivolen und lüsternen Sinnes, welcher den Dichter beseelte und welcher nur darin einige Entschuldigung oder Erklärung findet, daß in jener Zeit die geschlechtlichen Verhältnisse überhaupt viel freier behandelt wurden, als in der Gegenwart. Die Abfassung des Werkes fällt in die Jahre 1348—1358. Seitdem verbrachte der Dichter den größten Theil seines Lebens in Florenz. Nur hatte er im Auftrage der Republik wiederholte und zum Theil große Gesandtschaftsreisen auszuführen. Seine letzte bedeutendere literarische Arbeit ist der Commentar zu Dante's Göttlicher Komödie, veranlaßt durch den Auftrag seiner Landsleute, dieses Meisterwerk der mittelalterlichen Dichtung öffentlich zu erklären, und in 60 Vorträgen über die 16 ersten Gesänge sich erstreckend. (Vgl. Körting, Boccaccio's Leben und Werke, Leipzig 1880.)

Durch zwei Florentiner begründet, fand der Humanismus zuerst in der Arnostadt seine vorzüglichste Pflege. Seine nächsten Vertreter sind Colluccio Salutato (1330—1406), langjähriger Staatskanzler von Florenz; der Augustiner Luigi Marsiglio (1342—1394), der die Liebhaber der neuen Studien in S. Spirito um sich zu versammeln pflegte; der mit Begeisterung und Erfolg als Lehrer wirkende Giovanni Malpaghini da Ravenna (gest.

ca. 1420). Ihnen mag Antonio degli Alberti angereiht werden; in seinen Gärten vereinigten sich jene Männer, ähnlich wie in S. Spirito, zu gelehrten Unterhaltungen, von denen uns das 1389 verfaßte „Paradies der Alberti“ (Il Paradiso degli Alberti) Kunde gibt. Nachdem sich die Bestrebungen in der ersten Zeit, der Natur der Sache entsprechend, im Ganzen auf die lateinische Literatur beschränkt hatten, ward bald auch der griechischen ein näheres Studium zu Theil. Auf Veranlassung zweier edlen Florentiner wurde 1396 der gelehrte Grieche Emanuel Chrysoloras aus Constantinopel nach Florenz berufen. Er lehrte daselbst zunächst drei Jahre, kehrte nach weiterer kurzer Thätigkeit zu Pavia in die Heimat zurück und kam aus Anlaß der Verhandlungen über die kirchliche Union 1408 auf's Neue in's Abendland, um fortan bis zu seinem Tode in Konstanz (1415) daselbst zu verbleiben. Seine Wirksamkeit war von epochemachender Bedeutung. Ließ auch die erste gewaltige Begeisterung, die seine Anwesenheit in Florenz hervorrief, mit der Zeit nach, so erlosch doch das Feuer nie wieder, das er entzündet. Das Studium der Abendländer blieb fortan der griechischen Literatur wie der lateinischen zugewendet, und die Kenntniß der erstern machte rasche Fortschritte. Die Einen waren bereits durch den ersten Lehrer so weit in die Sprache eingeführt, daß ihr Eifer hinreichte, um an der Hand der Literatur sich vollends selbst weiter auszubilden. Andere, wie Guarino von Verona (1371—1460), Giacomo da Scarparia, Giovanni Aurispa und Francesco Filelfo (1398—1481), gingen nach Byzanz, um die griechische Weisheit an der Quelle aufzusuchen und dann, in die Heimat zurückgekehrt, in deren Dienst zu wirken. Filelfo führte sogar eine Griechin als Gattin heim, Theodora, die Tochter des Chrysoloras, der er mehr als seinen Lehrern die Kenntniß der rein attischen Sprache zu verdanken erklärte. Zudem fehlte es auch später nicht an geborenen Griechen in Italien. Zur Zeit des Unionsconcils wirkte in Florenz Georg von Trapezunt (1395—1484), später (1456—1471) Johannes Argyropulus. Jenes Concil führte überdieß noch zwei weitere, für die Literatur und Weisheit der Alten begeisterte Griechen in das Abendland: den greisen Georgius Gemistus Plethon (gest. 1450; s. d. Art.) und den Metropoliten Bessarion (s. d. Art.) von Nicäa (1403—1472). Beide wirkten für die platonische Philosophie, und während jener nach dem Abschluß der Union wieder in die Heimat zurückging, blieb dieser, mit dem Purpur geschmückt, fortan im Abendlande, um dessen Geistescultur hochverdient sowohl durch mannigfache Förderung des griechischen Studiums, als durch Sammlung einer kostbaren Bibliothek, welche er 1468 der Stadt Venedig vermachte. Der geistige Mittelpunkt aber, der Gönner und Schirmherr der Gelehrten und gelehrten Bestrebungen war damals in Florenz Cosimo de' Medici (1389—1464). Hatte auch der gesammte Adel der Zeit seinen Antheil an dem geistigen Leben und Aufschwung, so übte doch er als das Haupt der Republik und als Besitzer der reichsten Hilfsquellen den weitgreifendsten Einfluß aus. Sein Stolz war, die neuentdeckten Geistesschätze der Alten alle in einer Bibliothek zu vereinigen und eine Schaar von Gelehrten um sich zu versammeln, welche ihn ebenso in diesem Streben wie in seinen Studien förderten. Die berühmtesten dieser Männer, welche zum Theil ebenso in den Geschäften wie in den Wissenschaften bewandert waren, indem mehrere von ihnen längere oder kürzere Zeit das Staatskanzleramt in Florenz bekleideten, sind: Niccolo Niccoli (1364—1437), begeisterter Sammler und Abschreiber von Büchern und Gründer der ersten öffentlichen Bibliothek im Mittelalter; Leonardo Bruni von Arezzo (1369—1444), Grieche und Historiker und berühmt durch seine Uebersetzungen aus dem Griechischen; Carlo Marsuppini von Arezzo (ca. 1399—1463), ein Mann von antiker heidnischer Gesinnung, der, wie ein Zeitgenosse meldet, „ohne Beicht und Communion und nicht wie ein guter Christ“ starb, aber als Gelehrter und Staatskanzler dennoch ein christliches Begräbniß und ein herrliches Denkmal in der Kirche Santa Croce erhielt; Giannozzo Mannetti (1393 bis 1459), Kaufmann und zugleich kenntnißreicher Theologe; Ambrogio Traversari (1386—1439; s. d. Art. Ambrosius Camaldulensis), eifriger Uebersetzer griechischer Werke; Francesco Poggio Bracciolini (s. d. Art.) aus Terranuova bei Arezzo (1380—1459), eifriger Sucher und glücklicher Finder von Handschriften, Herausgeber der Facetiae, einer Reihe von vielfach anstößigen Geschichten, welche sich die um ihn geschaarten römischen Humanisten bei ihren abendlichen Zusammenkünften erzählten, und welche er sammelte und in's Lateinische übersetzte. Auch Ciriaco von Ancona (gest. ca. 1450), der freilich fast sein ganzes Leben, nach Inschriften und anderen Alterthümern suchend, auf Reisen war, trat in Beziehung zu dem gelehrten Kreis und erfreute sich der Unterstützung seines Hauptes. Als Cosimo starb, folgte ihm zunächst sein Sohn Piero der Gichtbrüchige. Der Erbe seines Geistes aber war sein Enkel Lorenzo der Erlauchte (1449—1496), und diesem fiel um so mehr die Fortsetzung des Werkes des Großvaters zu, weil Piero schon nach fünfjähriger Herrschaft 1469 vom Tode ereilt wurde. Lorenzo war gleich Cosimo ein wahrer Mäcen. Malerei und Plastik nahmen durch seine Unterstützung einen gewaltigen Aufschwung, und wie den Künstlern, so wandte er auch den Vertretern der Wissenschaft seine Neigung zu. Unter den Literaten, die er in seinem Hause versammelte, nimmt den ersten Rang ein Angelo Poliziano von Montepulciano (1454—1494), dem er die Erziehung seiner Söhne übertrug, und ihm schließt sich als Dichter Luigi Pulci

(1432—1484) an. Unter den Philosophen seiner Tafelrunde ragen Marsiglio Ficino (s. d. Art.) und Landino hervor. Noch bedeutender aber war der junge Graf Giovanni Pico della Mirandula (1462—1494; s. d. Art.). Ein Mann von außerordentlicher Begabung, forderte er schon im Alter von 21 Jahren die Welt zu einem gelehrten Wettkampf über 900 Thesen in Rom auf; er verfaßte ferner Schriften gegen die Astrologen und über die Würde des Menschen, und wenn bei seiner Vorliebe für Mystik und Kabbalistik seine Speculation auch auf manche Irrwege gerieth, so bleibt er für seine Zeit immerhin eine seltene Erscheinung. (Vgl. Reumont, Lorenzo de' Medici il Magnifico, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1883.)

Die geistige Bewegung, welche in Florenz entstand und so mächtig sich entwickelte, beschränkte sich nicht auf die Stadt. Sie mußte schon deßwegen nach außen und in die Weite dringen, weil manche der genannten Männer kürzere oder längere Zeit an anderen Orten wirkten. Allerdings konnte sie nirgendwo zu so allgemeiner und glänzender Geltung gelangen, wie in Florenz, da nirgends so wie dort die gesammte höhere Gesellschaft an den neuen Studien sich betheiligte und sie förderte. Doch tauchen immerhin da und dort Namen auf, welche in der Geschichte des Humanismus einen guten Klang haben. In Venedig, wo in seiner Schule Lionardo Giustiniani (1388—1446) und Francesco Barbaro (ca. 1398—1454) gebildet wurden, dann in Ferrara wirkte der bereits erwähnte Guarino von Verona, in Mantua Vittorino da Feltre (ca. 1378—1446), beide als Lehrer und Erzieher hochgefeiert, jener auch ein hervorragender Gelehrter, dieser vorzüglicher Organisator und Schöpfer einer Erziehungsanstalt, welche man das erste moderne Gymnasium nennen konnte. In Mailand glänzten zur Zeit der Visconti Antonio de' Loschi aus Vicenza, Dichter und Hofredner; Giuseppe Brippi, gleichfalls lateinischer Dichter; der Franciscaner Antonio da Rho, Kritiker, Grammatiker und Rhetor; und ihnen mag noch Pier Candido Decembrio von Pavia (1399—1477) angereiht werden, dessen Thätigkeit sich auch noch in die Zeit des Herzogs Francesco Sforza erstreckt, ein productiver und die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft berührender Mann, von dessen zahlreichen Werken jedoch nur einige historische Schriften und einige Uebersetzungen gedruckt wurden. Am Hofe des Fürsten Ghismondo Malatesta von Rimini dichtete Basinio Basini (1425 bis 1457). In Neapel, wo König Alfons von Aragonien als Mäcen der Gelehrten waltete, erscheinen zwei Männer, welche unter den Humanisten einen hohen Rang einnahmen, aber auch beide mit ihrer Feder großen Anstoß erregten. Der eine ist Lorenzo Valla (1407—1457, s. d. Art.), der feine Latinist und scharfe Kritiker, welcher in seiner Kritik der Constantinischen Schenkung (s. d. Art.) die päpstliche Auctorität in unerhört schmachvoller Weise angriff und in seinem Dialoge De voluptate ac vero bono dem Epikureismus das Wort redete; der andere Antonio degli Beccadelli, nach seiner Vaterstadt Palermo gewöhnlich Panormita beibenannt (1394 bis 1471), der Verfasser des „Hermaphroditus", einer Sammlung von Epigrammen, verfaßt 1431 in Siena, wo der Auctor damals den humanistischen Studien sich widmete, so voll von Schmutz und Frivolität, daß Eugen IV. sich alsbald veranlaßt fand, die Lectüre des Buches bei Strafe der Excommunication zu verbieten.

In Rom fand die humanistische Strömung längere Zeit keine besondere Förderung. Die Zeit des Schisma's und die nach Beendigung der Spaltung fortdauernde conciliarische Bewegung legte den Päpsten andere Aufgaben nahe. Doch fanden die neuen Studien am päpstlichen Hofe in Bälde wenigstens vereinzelte Vertretung. Noch zu Avignon, unter Innocenz VI., trat in Zanobi di Strada ein eigentlicher Humanist als Secretär in den päpstlichen Dienst. Später erscheinen in demselben einige Männer, welche bereits oben genannt worden sind: Poggio, Bruni, Loschi. Poggio gehörte dem päpstlichen Hofe, wenn auch nicht ohne Unterbrechung, während der ganzen ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an, und als päpstlicher Secretär machte er zur Zeit des Concils von Konstanz allerlei Fahrten in Deutschland und Frankreich, auf welchen er manchen alten Auctor aus den Klosterbibliotheken hervorzog und den neuen Studien dienstbar machte. Zu diesen Männern kommen noch einige andere: Bartolomeo de Montepulciano (gest. 1429) und Agapito Cenci de' Rustici, die beide an Poggio's literarischen Entdeckungsfahrten eifrigen Antheil nahmen; Flavio Biondo, der große Kenner der römischen Alterthümer; Maffeo Vegio von Lodi, der als frommer Augustiner sein Leben 1458 schloß, nachdem er, gleich so manchen anderen Humanisten, in seinen früheren Jahren auf den Abweg des Schlüpfrigen gerathen war. Auch einige Cardinäle, wie Giuliano de' Cesarini und Gerardo Landriani, nehmen hier eine Stelle ein. In eigentlichen Aufschwung aber kam der Humanismus in der ewigen Stadt erst, als gegen Ende von Eugens IV. Pontificat die Kirche aus den Basler Stürmen wieder zur Ruhe gelangte, und als in Thomas Parentucelli von Sarzana oder Nicolaus V. (s. d. Art.) 1447 einer seiner Jünger den päpstlichen Stuhl bestieg. Schon in seiner Jugend, während er in den Häusern der Albizzi und Strozzi zu Florenz Unterricht ertheilte, war Thomas für die neuen Studien gewonnen worden, und er blieb ihnen auch fortan treu. Der mehrjährige Aufenthalt, den er im Gefolge des Cardinals Albergati ein zweites Mal in der Arnostadt nahm, als Eugen IV. nach seiner Vertreibung aus Rom ein Asyl in derselben suchte, befestigte ihn in der Richtung, und als er auf den römischen Stuhl erhoben war, setzte er sich die Aufgabe, sie mit seinen reichen Mitteln nach Kräften zu unter-

stützen. Er wollte in der ewigen Stadt ein Mäcen des Humanismus sein, wie es Cosimo de' Medici in Florenz war, und da seine Gesinnung und Neigung hinlänglich bekannt war, eilten die Humanisten bei der Kunde von seiner Wahl von allen Seiten an seinen Hof, um ihm ihre Dienste anzubieten und Belohnung für sie zu erhalten. Aus Neapel fand sich Lorenzo Valla ein. Einige wurden besonders berufen, wie der Grieche Theodorus Gaza (gest. 1478) und Niccolo Perotti (1430—1480), Schüler Bessarions, der durch Nicolaus zum päpstlichen Secretär ernannt und durch Pius II. auf den Bischofsstuhl von Siponto erhoben wurde. Die bereits anwesenden, wie Poggio, Biondo und Georg von Trapezunt, erhielten Sporn und Gelegenheit zu reichlicherer Thätigkeit. Es galt hauptsächlich, die Werke der Griechen durch Uebersetzung der abendländischen Welt zugänglich zu machen, nicht etwa nur Bruchstücke oder einzelne Schriften, wie sie bisher übertragen worden waren, sondern so viel als möglich die gesammte Literatur, und die Resultate, welche erzielt wurden, sind für jene Zeit nicht gering anzuschlagen, wenn auch die Arbeiten bei der Art, wie sie bestellt und betrieben wurden, kaum die wünschenswerthe und erforderliche Vollkommenheit erlangen konnten und später als ungenügend erfunden wurden. Ein zweites Ziel und gewissermaßen der Endzweck für die humanistischen Bestrebungen des Papstes war, eine des apostolischen Stuhles würdige Bibliothek zu errichten, und es gelang ihm, so viele Handschriften zu erwerben, daß er mit Recht den Ehrennamen eines Gründers der vaticanischen Bibliothek führt. Sein Plan, die Bibliothek auch zu einer öffentlichen Anstalt zu machen, kam bei seinem baldigen Tode freilich zunächst nicht zur Ausführung. Sein Hingang machte sich auch noch in anderer Weise fühlbar. Sein Nachfolger Calixt III. stand den humanistischen Bestrebungen, wenn auch nicht etwa feindlich, so doch kalt gegenüber. Pius II. (s. d. Art.) war zwar selbst Humanist, hatte in seinem frühern Leben und unter seinem frühern Namen Aeneas Sylvius Piccolomini als Redner, Dichter und Geschichtschreiber sich einen glänzenden Namen erworben und blieb seiner vormaligen Richtung auf dem päpstlichen Thron insofern getreu, als er einen großen Eifer im Sammeln von Handschriften und einen noch größern im Bauen an den Tag legte. Einen Mäcenat indessen, wie Nicolaus V., übte er für den Humanismus nicht aus. Paul II. vollzog mit Entlassung der Abbreviatoren und mit seinem Einschreiten gegen die Akademie Pomponio Leto's (1468) Acte, welche den Humanisten sehr nahe gingen und durch Platina in der Lebensbeschreibung des Papstes bitter gerächt wurden. Doch hatte das durch Verdacht einer Verschwörung veranlaßte Einschreiten nicht den Untergang der humanistischen Gesellschaft zur Folge. Vielmehr lebte die Akademie, einer der damals üblichen freien Gelehrtenvereine zur Pflege der Wissenschaft, wieder auf. Dieselbe hatte ihre Bestrebungen vorzugsweise dem Alterthum zugewandt, wie schon die antiken Namen zeigen, welche sich die Mitglieder beilegten, indem sie sich Priester der römischen Akademie, ihr Haupt Pontifex Maximus nannten, und nach dem Tode des Papstes wurden die Verhältnisse für sie wieder günstiger. Obwohl er für seine Person den Humanisten nicht beizuzählen ist, nahm Sixtus IV. (s. d. Art.) doch eine freundliche Stellung zu denselben ein. An die Bestrebungen Nicolaus' V. anknüpfend, bereicherte er nicht bloß die vaticanische Bibliothek, sondern gab ihr auch eine feste und dauernde Ordnung. Ihr erster Präfect wurde der gelehrte Andrea de Bussi, der zweite Platina. Einen eigentlichen Mäcen aber erhielt der Humanismus in Rom noch einmal, als der Mediceer Leo X., ein Sohn Lorenzo des Erlauchten, 1513 den apostolischen Stuhl bestieg, während die Neigung der nächsten Nachfolger Sixtus' IV. anderen Interessen, die Julius' II. der Kunst zugewandt war. Als Humanisten ragen in dieser Periode drei Männer hervor, welche im Laufe der Zeit alle mit dem Purpur geschmückt wurden. Der eine ist Bernardo Dovizi, nach seiner Heimat Bibbiena genannt (1470—1520), der Dichter der an die Menächmen des Plautus sich anschließenden und eine einseitige Verherrlichung des Lebensgenusses enthaltenden Komödie La Calandra, die 1514 vor Leo X. aufgeführt wurde; die anderen sind Pietro Bembo (s. d. Art.) aus Venedig (1470—1547) und Jacopo Sadoleto (s. d. Art.) aus Modena (1477—1547), beide vorzügliche Latinisten. Mit diesen Männern schließt die Reihe der italienischen Humanisten ab. Mehrfach wird in dieselbe noch Pietro Aretino (1492—1557) aufgenommen, der unter Leo X. eine Anstellung am päpstlichen Hofe erhielt, die spätere Hälfte seines Lebens aber in Venedig verbrachte. Er war wohl ein bedeutender, freilich noch mehr berüchtigter Literat, der sich durch die Frechheit und Zügellosigkeit seiner Feder selbst zur „Geißel der Fürsten" zu machen verstand. Zu einem wirklichen Humanisten gebrach es ihm indessen an der erforderlichen classischen Bildung.

Der Humanismus war in seiner Heimat kaum einigermaßen erstarkt, als er, getragen durch den regen Verkehr zwischen Italien und den übrigen Ländern Europa's, die Grenzen zu überschreiten sich anschickte. Bereits gegen Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts erscheinen diesseits der Alpen hie und da einzelne Männer, welche von seinem Hauche mehr oder weniger berührt waren. Ihre Namen können indessen, da sie für die Geschichte der Geistesbewegung von keiner größern Bedeutung sind, hier auf sich beruhen bleiben. Es genügt, die bemerkenswertheren Erscheinungen der spätern Zeit aufzuführen. Als solche kommen für Spanien in Betracht der Erzbischof von Toledo und Cardinal Ximenes (1436—1517, s. d. Art.), der Stifter der Universität Alcala und Urheber der Complutenser Polyglotte; Antonius von Lebrija (s. d. Art.),

einer der Gelehrten, denen die Ausführung dieses Bibelwerkes übertragen wurde, und Ludwig Vives aus Valencia (1492—1540, s. d. Art.), Erzieher der Prinzessin Maria von England, in Folge der religiösen Neuerung aber Heinrich VIII. entfremdet und fortan in Flandern thätig, wo er auch starb. In Frankreich ragen hervor Jacob Faber Stapulensis (ca. 1450—1536, s. d. Art.), dessen Arbeiten übrigens vorwiegend dem theologischen Gebiete angehören; Wilhelm Budäus (1467—1540, s. d. Art.), wie als Jurist, Theolog und Mathematiker, so als Kenner der alten Sprachen berühmt; Dionysius Lambinus (1516—1572), Professor der alten Literatur in Paris, ausgezeichnet durch Geist und Gelehrsamkeit und verdient um die Erklärung der Classiker. In England stehen in erster Linie die zwei heldenmüthigen Vertheidiger der katholischen Kirche gegen die Angriffe Heinrichs VIII., der Kanzler Thomas Morus (1480—1535, s. d. Art.) und der Bischof John Fisher von Rochester (1459—1535, s. d. Art.), und ihnen reiht sich John Colet an, Decan der Paulskirche in London. Der Begründer der classischen Studien in Ungarn ist der Primas und Cardinal Johannes Vitez (gest. 1472); der bedeutendste Vertreter dessen Neffe, der Dichter Johannes Csezmicze oder Janus Pannonius, wie sein Schriftstellername lautet; der größte Mäcen der König Matthias Corvinus (gest. 1490), der Gründer der nach ihm benannten berühmten, aber nach seinem Tode zerstreuten Bibliothek.

In Deutschland wurden die Classiker schon in den Schulen der Brüder vom gemeinsamen Leben eifrig gelesen, und die Uebung ist, wenn sie auch noch gänzlich im Dienste der Theologie stand, doch um so höher anzuschlagen, da sie wahrscheinlich nicht durch italienisches Vorbild veranlaßt wurde, italienischer Einfluß jedenfalls bei ihr nicht nachweisbar ist. Als Ferment erwies sich auch Aeneas Sylvius Piccolomini's Aufenthalt im Lande, der sowohl während seiner Anwesenheit auf dem Concil von Basel als auch während seiner Anstellung in der Reichskanzlei in Wien nicht unterließ, für die von ihm gepflegten Studien zu werben. In weitere Kreise aber drangen diese erst nach der Mitte des 15. Jahrhunderts, als sie von einigen Männern betrieben wurden, welche in Italien ihre Bildung erworben hatten, und als die Erfindung der Buchdruckerkunst die Bücher der Alten rasch zu einem Gemeingut der gesammten wissenschaftlichen Welt machte. Einer der ersten jener Männer ist Petrus Luder aus Kißlau im Gebiete von Speier, der 1456 als Professor der lateinischen Sprache und Erklärer der alten Auctoren in Heidelberg angestellt wurde und später in Erfurt, Leipzig und Basel lehrte. Höher stehen der Friese Rudolf Agricola aus Gröningen (1443—1485, s. d. Art.), der außer in der Heimat auch in Heidelberg und Worms thätig war, und Johann von Dalberg, Bischof von Worms und Kanzler der Universität Heidelberg (1455—1503), der, selbst Humanist, jene von ihm hochgeschätzten Gelehrten in seine Nähe zog. Noch erfolgreicher wirkten einige Schulen: die von Schlettstadt, gegründet von Ludwig Dringenberg (gest. 1490) und später geleitet von Crato Hofmann, Hieronymus Gebwyler und Johannes Sapidus; die von Deventer, welcher seit 1474 der treffliche Alexander Hegius (1433—1498) vorstand, und die etwas jüngere von Münster, deren vorzüglichste Lehrer Rudolf von Langen (1438—1519) und Johannes Murmelius (1480—1519) waren. Endlich nimmt hier, wie schon der ihm gewordene Ehrenname eines Erziehers Deutschlands, Praeceptor Germaniae, zeigt, Jacob Wimpheling aus Schlettstadt (1450—1528, s. d. Art.) mit seinen grammatischen und rhetorischen Schriften eine sehr hervorragende Stelle ein. Der Humanismus gewann auf diese Weise ebenso an Umfang wie an Tiefe, und um ihn noch weiter zu fördern, betrieb Konrad Celtes aus Wipfeld in Franken (1459—1508), der, an verschiedenen deutschen Hochschulen und in Italien gebildet und durch Kaiser Friedrich III. als Dichter gekrönt (1487), in Polen sowie in mehreren Städten Deutschlands, namentlich in Ingolstadt, thätig war und endlich zu Wien einen dauernden Aufenthaltsort fand, gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine engere Verbindung und Einigung seiner Jünger. Es entstand die große deutsche literarische Sodalität, als deren Vorstand in der von Celtes 1501 veranstalteten Roswitha-Ausgabe der Bischof Dalberg von Worms erscheint; und wenn diese Gesellschaft ganz Deutschland umfaßte, so traten noch einige weitere von beschränkterem Umfang in's Leben, wie die rheinische (Sodalitas literaria Rhenana) und die Donaugesellschaft (Sod. lit. Danubiana), welch letztere unter Celtes' eigener Leitung stand. Ein Hauptsitz der neuen Studien war, so lange Dalberg das Kanzleramt der Pfalz bekleidete, Heidelberg. Als aber die Verhältnisse daselbst mit dem Wegzug des Bischofs (1497) sich allmälig ungünstiger für sie gestalteten, trat Erfurt in den Vordergrund. Die bedeutenderen der dortigen Humanisten sind Crotus Rubeanus (ca. 1480—1540), der Haupturheber der Epistolae obscurorum virorum, und der Dichter Eoban Hesse (1488—1540). Auch der Cistercienser Heinrich Urban in dem benachbarten Kloster Georgenthal bei Gotha gehörte zu dem Erfurter Kreis; das eigentliche Haupt desselben aber war der Canonicus Konrad Mutian Rufus in Gotha (1471—1526). Was die weiteren Kreise anlangt, so waren in Köln für die neuen Studien Ortuinus Gratius von Deventer (1491—1545), der Dompropst Graf Hermann von Neuenahr (1491—1530) und auf dessen Veranlassung einige Zeit auch Hermann von Busch (1468 bis 1534) thätig, der sonst als Wanderprediger von Ort zu Ort zog, bis er zuletzt auf der neuen

Universität Marburg sich dauernd niederließ. Zu Ingolstadt entfaltete sich die Wirksamkeit des streitlustigen Jacob Locher Philomusus aus Ehingen (1471—1528); zu Freiburg die des Ulrich Zasius (1461—1535), der ebenso als Humanist wie als Reformator der Jurisprudenz sich auszeichnete. In Nürnberg that sich als Vertreter des Humanismus der Rathsherr Willibald Pirkheimer (1470—1528) hervor, in Augsburg der Rath des Kaisers Maximilian I. Konrad Peutinger (1465 bis 1547), nach dessen Namen die durch Celtes aufgefundene und ihm übergebene römische Reichskarte aus dem 4. Jahrhundert benannt wird. Noch mehr als Busch unstet von Ort zu Ort ziehend und gleichsam als fahrender Ritter des deutschen Humanismus erscheint Ulrich von Hutten (1488—1523, s. d. Art.). Den größten Ruhm endlich erwarben sich Johann Reuchlin von Pforzheim (1455—1522, s. d. Art.) oder Capnio, wie er seinen Namen gräcisirte, verdient um die Wiederbelebung der Kenntniß der hebräischen Sprache, und Desiderius Erasmus von Rotterdam (1468—1536, s. d. Art.), das eigentliche Haupt der Humanisten an der Grenzscheide von Mittelalter und Neuzeit und als solches in allen Ländern Europa's anerkannt und hochgefeiert.

Was die Stellung der Humanisten zu Religion und Sittlichkeit, zu Christenthum und Kirche anlangt, so war sie bei den einzelnen eine sehr verschiedene. Viele waren überzeugungstreue Christen und feste Anhänger der Kirche, auch noch in der letzten Zeit, wie die Engländer Morus und Fisher zeigen. Unter den Italienern findet sich frühzeitig ein offenbarer Ungläubiger, und derselbe wird noch manchen Gesinnungsgenossen gehabt haben. Der große und vielfach einseitige Eifer, mit dem man sich dem Studium der altheidnischen Literatur hingab, hatte wenigstens bei einem Theile zur Folge, daß man sich die antike Weltanschauung mehr oder weniger aneignete. Das Studium der Kirchenväter, das ebenfalls mehrfach mit Eifer gepflegt wurde, brachte Andere in Gegensatz zu der herrschenden scholastischen Theologie; und wenn dieselben auch keineswegs gewillt waren, den christlichen und kirchlichen Boden zu verlassen, so konnten sie unter den obwaltenden Umständen doch zu einzelnen gewagten und unrichtigen Behauptungen kommen. Es fehlte noch das erforderliche Verständniß für die Entwicklung, welche die Theologie im Alterthum durchgemacht hatte, und Aussprüche der Kirchenväter, welche vor Allem oder nur mit Beziehung auf jenen Fortschritt zu beurtheilen sind, konnten ohne solche Rücksicht genommen werden. Doch wagte der Unglaube, auch wo er vorhanden war, sich weniger nach außen hervor. Selbst bei Pietro Pomponazzo von Mantua (1462—1525), dem Bestreiter der Unsterblichkeit der Seele, tritt er doch noch ziemlich verhüllt auf. Um so mehr machte bei den Italienern frivole Spötterei und Unsittlichkeit sich breit. Die zwei berüchtigtsten der einschlägigen Schriften wurden oben genannt. Beigefügt werden mag, daß Poggio, der Verfasser der einen, Jahrzehnte lang mit einer Concubine lebte und, als er endlich im 54. Lebensjahre zur Ehe schritt, nicht seine bisherige Lebensgefährtin, obwohl sie ihm bereits vierzehn Kinder geboren, sondern eine andere Person zur Gattin nahm. Aehnliche Wahrnehmungen macht man bei mehreren deutschen Humanisten, und ohne Zweifel haben ihre Studien an solchen Verirrungen nicht geringen Antheil gehabt. Für schlüpfrige Verse boten die Alten ja hinreichende Muster dar, und die andauernde, einseitige Beschäftigung mit solcher Literatur konnte kaum verfehlen, auch auf das Leben ihre Wirkung auszuüben. Dabei mag zwar nicht vergessen werden, daß das Mittelalter überhaupt zu den geschlechtlichen Dingen eine freiere Stellung einnahm als die Jetztzeit, und daß auch in nichthumanistischen Kreisen Reden geführt und Worte geschrieben wurden, an denen die Gegenwart Anstoß nehmen würde. Immerhin aber nahm ein Theil der Humanisten sich eine Freiheit heraus, welche auch über das in jener Zeit übliche Maß mehr oder weniger hinausging. Es begreift sich daher, daß die Vertreter der alten Richtung manchen Tadel über sie laut werden ließen und manchen Schlag gegen sie führten. Der Angriff blieb auf der andern Seite nicht unerwiedert, zumal da Einzelne über das rechte Ziel hinausschossen und nicht bloß die Ausschreitungen, sondern die neuen Studien überhaupt verurtheilten. So sehen wir Alte und Neue, Scholastiker und Humanisten vielfach mit einander im Kampf begriffen. Der Streit mußte sich der Natur der Sache entsprechend überall geltend machen, wo die neuen Studien den alten an die Seite traten; doch war er besonders heftig in Deutschland. Zu einem bemerkenswertheren Zusammenstoß der Richtungen kam es am Anfang des 16. Jahrhunderts in Ingolstadt. Da der Theologe Georg Zingel mit Rücksicht auf Religion und Sittlichkeit nur die Lectüre von christlichen Dichtern auf den Universitäten zugelassen wissen wollte, erhob sich Jacob Locher in einer Weise gegen ihn, welche nicht bloß eine Vertheidigung seiner Sache, sondern noch mehr eine Schmähung und Beschimpfung des Gegners war, und der Streit, der durch dieses Vorgehen hervorgerufen wurde und an dem sich als Vertheidiger Zingels auch Wimpheling betheiligte, zog sich mehrere Jahre hindurch fort. Von der Art und Weise, wie der Humanist kämpfte, zeugt zur Genüge schon der Titel seiner dritten Streitschrift vom Jahre 1506: Comparatio Mulae ad Musam, die Bezeichnung der scholastischen Theologie als Mauleseltheologie, der dann auch die Schrift selbst entspricht. Noch viel weitere Dimensionen aber nahm der kurz darauf ausbrechende sogen. Reuchlin'sche Streit an. Den Ausgangspunkt bildete die jüdische Literatur, näherhin die verschiedene Stellung, welche Johann Pfefferkorn aus Köln und Reuchlin zu ihr einnahmen, indem jener ihre gesammte Vernichtung betrieb,

soweit sie gegen den christlichen Glauben gerichtet oder dem Gesetze der Juden selbst zuwider sei, dieser nur die offenbaren Schmähschriften gegen die Christen beseitigt wissen wollte. Bei dem Einschreiten der Kölner Dominicaner gegen den Pforzheimer Gelehrten wurde der Streit bald zu einem allgemeinen zwischen den Scholastikern und den Humanisten, in welchem das ursprüngliche Streitobject immer mehr zurücktrat, und welcher der einige Jahre später beginnenden religiösen Bewegung nicht geringen Vorschub leistete, indem die Humanisten wenigstens für den Anfang fast alle für den ebenfalls hauptsächlich von den Dominicanern bekämpften Augustiner von Wittenberg Partei ergriffen. Das berüchtigtste literarische Product dieses Streites sind die Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.).

Literatur: H. A. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation, 3 Bde., Magdeburg 1827 bis 1832; K. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 Bde., Erlangen 1841—1844; Becker, Chronica eines fahrenden Schülers (des Priors Butzbach zu Laach), Mainz 1869; J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 4. Aufl., herausgeg. von L. Geiger, 2 Bde., Leipzig 1885; G. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, 2. Aufl., 2 Bde., Berlin 1880—1881; L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berlin 1882 (achter Theil der zweiten Hauptabtheilung der Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen, herausgeg. von W. Oncken); J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I—II; L. Pastor, Geschichte der Päpste I; K. Morneweg, Johann von Dalberg, ein deutscher Humanist und Bischof, Heidelb. 1887. [Funk.]

Humbert, Cardinal und Bischof von Silva Candida, O. S. B., wurde in Lothringen oder Burgund um die Wende des 11. Jahrhunderts geboren. Um 1015 trat er in das Benedictinerkloster Moyenmoutier in der Diöcese Toul, unterzog sich hier angestrengtem Studium und erlangte in Bälde so umfassende Kenntnisse, daß er die Aufmerksamkeit seines Diöcesanbischofs Bruno von Toul (seit 1026) auf sich zog. Diesem widmete er auch 1044 eine Anzahl von Hymnen auf die Heiligen Cyriacus, Columban, Ottilia, Papst Gregor, die Bischöfe Hildulf und Deobat (rhythmice et metrice verfaßt; Richer, Chron. Senon., Mon. Germ. SS. XXV, 280). Als sodann Bruno 1049 unter dem Namen Leo IX. den päpstlichen Stuhl bestieg, nahm er den von ihm geschätzten Mönch mit sich nach Rom, und so kam dieser wohl alsbald mit Hildebrand in Berührung, der mit ihm der Cluniacenser Richtung angehörte und mit ihm die Seele der kirchlichen Reformpartei bilden sollte. Von nun an war Humbert der beständige Begleiter und vertrauteste Berather des Papstes (beati Leonis papae comes jugis consiliariusque acceptissimus; Otloh, Mon. Germ. SS. XI, 384). Bei allen wichtigeren Veranlassungen erscheint er in seiner Nähe; die schwierigsten Aufgaben wurden ihm anvertraut. Im Kloster hatte Humbert auch das Griechische gründlich studirt; daher ernannte ihn Leo sofort zum Erzbischof von Sicilien (Frühjahr 1050), das der Kirche wieder gewonnen werden sollte. Allein damals war Apulien und Calabrien gerade in der Gewalt der Normannen; deßhalb und wohl auch wegen der Dissidien mit Constantinopel konnte der neue Bischof seine Diöcese nicht antreten, und so ernannte ihn der Papst 1051 zum Cardinal und zum Bischof von Silva Candida. Im J. 1052 begleitete er den Papst über die Alpen und kam bei dieser Gelegenheit wieder in sein Kloster Moyenmoutier, wo er am Fest der Epiphanie pontificirte (M. G. SS. XXV, 280). Auf der Rückreise war er wieder im Gefolge des Papstes, und wahrscheinlich theilte er mit diesem auch das Schicksal der unglücklichen Schlacht bei Civitella gegen die Normannen (18. Juni 1053). Bald darauf erscheint Humbert beim Bischof von Trani in Apulien; hier lernte er das Schreiben kennen, das der Erzbischof Leo von Achriba, wahrscheinlich im Auftrage des Patriarchen Michael Cerularius, an den dortigen Bischof Johannes gesandt hatte, um verschiedene rituelle Gewohnheiten der lateinischen Kirche in gehässigster Weise anzugreifen. Humbert übersetzte das Schreiben in's Lateinische und übersandte es dem Papst (Watterich, Vitt. Pontiff. Rom. I, 161; Will, Acta et scripta de controv. eccl. gr. et lat. saec. XI, Lipsiae 1864, 61). Leo antwortete auf diese Anklagen in ausführlichem Mahnschreiben, und da Kaiser und Patriarch friedliche Gesinnungen äußerten, schickte er eine Gesandtschaft nach Constantinopel, an deren Spitze Cardinal Humbert stand. Dieß war eine der folgenschwersten Gesandtschaften, die je in den Orient ging; ohne die Griechen wegen ihrer Animosität und Gehässigkeit gegen die Lateiner entschuldigen zu wollen, wird man doch gestehen müssen, daß die päpstlichen Legaten und vor Allem auch Humbert die nun einmal vorhandene Empfindlichkeit der Griechen nicht in der Weise schonten, wie es das hohe Gut kirchlicher Einheit wünschenswerth machen mußte. Die Sprache in den Gegenschriften und auch in der Excommunicationsbulle ist unbestreitbar eine zu animose und verletzende; daraus darf geschlossen werden, daß sie in den mündlichen Verhandlungen auch nicht viel zarter und ruhiger gewesen ist. Humbert zeigte hier seine ganze theologische Gewandtheit und Ueberlegenheit; auf die neuen Angriffe des Mönchs Niketas Pektoratus vom Kloster Studium, welche gegen Azymen, Sabbatfasten und Cölibat der Lateiner gerichtet waren, ging der Cardinal mündlich und schriftlich (Responsio contra Niketae libellum, Will l. c. 136; Migne, PP. lat. CXLIII, 983, nach Wibert, Vita Leonis IX., Watterich I, 162, von Cardinal Friedrich verfaßt; s. auch Giesebrecht, Kaisergesch. II, 668) mit solcher Gründlichkeit ein, daß sich Niketas für besiegt

erklärte und zur Gemeinschaft der Lateiner übertrat. Warum Humbert zu Constantinopel eine zweite eingehende Entgegnung auf obigen Brief an Bischof Johannes von Trani verfaßte (Dialogus adversus Graecorum calumnias), wiewohl Leo denselben bereits eingehend widerlegt, ist nicht recht erklärlich. Vielleicht glaubte er sich hierzu genöthigt durch das Benehmen des Patriarchen, der den Unionsplänen des Kaisers auf jede Weise entgegenarbeitete, das Volk dagegen aufreizte und jede offene Verhandlung mit den Legaten ablehnte, so daß diese schließlich am 16. Juli 1054 die Excommunicationsbulle auf den Altar der Sophienkirche niederlegten und dann abreisten. Der Rechenschaftsbericht über diese wichtige Legation (Brevis et succincta commemoratio, Will l. c. 150) ist wohl vorherrschend das Werk Humberts. Auf der Rückreise wurden die Legaten vom Grafen Trasemund von Teate ausgeplündert und verloren so alle Geschenke, welche sie vom griechischen Kaiser erhalten. Leo IX. war nicht mehr am Leben, allein Humbert blieb auch bei seinem Nachfolger Victor II. in der nämlichen Vertrauensstellung. Im J. 1056 erscheint er als Begleiter des Papstes auf seiner Reise nach Deutschland (Mon. Germ. SS. XI, 384), und 1057 mußte er in seinem Auftrag die Angelegenheiten des Klosters Monte Cassino ordnen. Humbert wußte den Abt Petrus zur Cession zu bestimmen und lenkte dann die Neuwahl auf den Cardinal Friedrich von Lothringen. In welch großem Ansehen Humbert stand, zeigte sich nach dem Tode Victors II., da ihn die Reformpartei zu dessen Nachfolger ausersah. Er aber lenkte die Wahl auf den Cardinal Friedrich, der ihn als Stephan X. nicht nur als seinen vertrauten Berather beibehielt, sondern auch noch zum Bibliothekar des apostolischen Stuhles ernannte. Zu Ostern 1058 hatte Humbert als päpstlicher Commissar die Abtswahl von Monte Cassino zu leiten. Er übertrug die Abtei dem Mönch Desiderius (später Victor III.) und consecrirte ihn unter Zustimmung der übrigen Ordensleute. Unter dem folgenden Papste Nicolaus II. steigerte sich noch Humberts Ansehen und Einfluß, und Petrus Damiani nennt ihn mit dem Cardinalbischof Bonifaz von Albano „die Augen des Papstes Nicolaus" (Ep. 1, 7). Daraus dürfte sich ergeben, daß er auch unter diesem Pontificat auf die Geschicke der Kirche, namentlich auf das Papstwahlgesetz von 1059 hervorragenden Einfluß übte. Auch bei dem Berengarischen Abendmahlsstreite auf der Lateransynode von 1059 stand Humbert in den ersten Reihen der Gegner Berengars. Wie Lanfranc berichtet, ist Humbert der Verfasser des etwas kapharnaitisch gehaltenen Glaubensbekenntnisses, welches Berengar auf dieser Synode unterschreiben mußte (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 826), daher auch des letztern Mißstimmung gegen den Cardinal (s. d. Art. Berengar). Wie hier, so urtheilt Humbert zu schroff auch über die geistlichen Amtshandlungen der Simonisten in seiner um 1058 verfaßten Schrift Adversus Simoniacos libri tres. Nach ihm sind alle geistlichen Amtsverrichtungen von Simonisten, so vor Allem die Weihen, auch wenn sie ohne alle Simonie ertheilt werden, null und nichtig und müssen reiterirt werden. — Die Thätigkeit des Cardinals läßt sich bis kurz vor seinem Tode verfolgen; noch am 30. April 1061 datirte er als Bibliothecarius sedis apostolicae eine päpstliche Bulle, und schon am 5. Mai desselben Jahres starb er und wurde von Nicolaus im Lateran ehrenvoll beigesetzt (Mon. Germ. SS. XXV, 280). Viele Angaben über Humberts Leben finden sich bei dem Dominicaner Johannes de Bayono, der 1326 eine Geschichte von Moyenmoutier, bis 1220 reichend, schrieb; Auszüge daraus bei Belhomme, Historia Mediani monasterii, Argent. 1724; Calmet, Histoire de Lorraine II, Nancy 1728; Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. IV, 306; Histoire littéraire de la France VII, 527; Migne, PP. lat. CXLIII, 911—1278; Herm. Halfmann, Cardinal Humbert, sein Leben und seine Werke, Göttingen 1883. [Knöpfler.]

Humbert II., Dauphin von Viennois, Dominicaner und Titularpatriarch von Alexandrien, war der Sohn Johanns II., des Dauphin von Viennois, und succedirte 1333 in einem Alter von 21 Jahren seinem Bruder Guigo VIII. in der Herrschaft der zum deutschen Reiche gehörenden Dauphiné. Humbert war ein prunksüchtiger und verschwenderischer Fürst; nach dem Vorbilde des Hofes von Neapel, an dem er bei der Brautwerbung längere Zeit verweilt hatte, richtete er seinen Hofstaat auf's Ueppigste ein. Seine minutiösen Verordnungen über die Hofkleidung und die fürstliche Tafel, welche Moret de Bourc-Chenu, Marquis de Valbonnais, in seiner Hist. de Dauphiné et des princes, qui ont porté le nom de Dauphin, Genève 1722, II, 308 ss. mittheilt, sind für die Culturgeschichte des 14. Jahrhunderts von großem Interesse; Du Cange konnte aus ihnen die Erklärung vieler Ausdrücke der mittelalterlichen Latinität schöpfen. Humbert ging mit dem Plane um, seine Besitzungen in ein Königreich von Vienne umzuschaffen, und hatte bereits die Zustimmung Kaiser Ludwigs des Bayern erlangt. Als er aber 1338 die mit ihrem Erzbischof zerfallene Stadt Vienne besetzte und sich von den Einwohnern huldigen ließ, brachte der Erzbischof Bertrand de la Chapelle seine Klagen vor Papst Benedict XII. in Avignon. Humbert wurde zu einer großen Geldbuße verurtheilt und schließlich mit dem Banne belegt. Er fügte sich, fundirte 1342 zur Buße zu Montfleury bei Grenoble ein Kloster für 70 adelige Damen und 10 Conversen, welche der Leitung der Dominicaner unterstellt wurden, vergrößerte den Dominicanerconvent in Grenoble, so daß 40 neue Patres Aufnahme finden konnten, und übernahm endlich 1345 den Oberbefehl in dem von Clemens VI. ausgeschriebenen Kreuzzuge. Als er nach zwei Jahren, ohne besondere Erfolge errungen zu haben, in die Dau-

phiné zurückkehrte, waren seine Geldverlegenheiten auf's Höchste gestiegen, und er faßte den Entschluß, sein Land an Frankreich abzutreten. Schon 1343 hatte man für den Fall seines kinderlosen Todes Vereinbarungen hierüber getroffen; die Verhandlungen gediehen jetzt zum definitiven Abschluß, und Humbert übertrug in feierlicher Versammlung zu Lyon am 16. Juli 1349 die Dauphiné an Karl, den Enkel Philipps von Valois. Kaiser Karl IV. als Lehensherr gab nothgedrungen seine Zustimmung unter der Bedingung, daß das Land seine Privilegien bewahre und nie dem französischen Reiche völlig einverleibt werde. Am folgenden Tage trat Humbert zu Lyon in den Dominicanerorden. Der Wunsch nach dem Ordensleben war schon während des Kreuzzuges in ihm lebendig geworden, doch wollte er damals sich den Karthäusern anschließen. Er begann sein Klosterleben auf seinem Schlosse Beauvoir, das er zu einem Convente umgestaltete, ging dann nach Paris in's Dominicanerkloster St. Jacob und empfing am Weihnachtstage 1350 von Papst Clemens VI. zu Avignon die heiligen Weihen. In der Mitternachtsmesse erhielt er das Subdiaconat, in der Morgenmesse das Diaconat, in der Tagesmesse das Presbyterat, worauf er selbst die erste Messe feierte. Am folgenden Tage weihte ihn der Papst zum Patriarchen von Alexandrien; 1352 übertrug er ihm die Administration des Erzbisthums Reims. Humbert weilte meistens in Paris; er vergrößerte dort das Studienhaus des Ordens durch bedeutende Fundationen, so daß 120 Studirende neu aufgenommen werden konnten. Der Wunsch, Reims mit dem Bisthum Paris zu vertauschen, ließ ihn 1355 eine Reise nach Avignon unternehmen. Er erkrankte aber auf dem Wege und starb zu Clermont in der Auvergne am 22. Mai 1355. Sein Leichnam wurde nach Paris übertragen und neben dem Grabe seiner Mutter Beatrix von Ungarn beigesetzt. (Vgl. Guy Allard, Hist. de Humbert II, Dauphin de Viennois, Grenoble 1688; Moret de Bourc-Chenu l. c. II, 299 ss.; Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 641 sq.) [Streber.]

Humbert de Romanis, fünfter General der Dominicaner, geboren zu Romans im Bisthum Vienne, machte seine Studien zu Paris, wo er unter anderen Lehrern Hugo von St. Cher hörte, trat 1224 in den Orden der Dominicaner und wurde, nachdem er verschiedene Stellungen im Orden bekleidet hatte, zum Provinzial von Frankreich (1244—1254) und schließlich zum Ordensgeneral erwählt. Doch legte er 1263 auf dem Generalcapitel zu London seine Würde freiwillig nieder und schlug später auch das angetragene Patriarchat von Jerusalem aus. Er starb am 14. Juni 1277 (nach Anderen am 15. Januar 1274) zu Valence. Sein Name wurde in die Martyrologien des Ordens eingetragen. Unter seiner Anordnung und Leitung kam für den ganzen Orden das Officium ecclesiasticum universum, bestätigt von Papst Clemens IV., heraus. Er verfaßte auch eine Exposition der Regel des hl. Augustinus, welche oft im Druck erschienen ist (zu Dilingen 1581), eine Exposition der Ordensconstitutionen, ein Buch De instructione officialium Ordinis FF. Praedicatorum, ein Leben des hl. Dominicus, Encykliken an den gesammten Orden, einen Brief an Albertus Magnus, worin er ihm von der Annahme des Episcopats von Regensburg abrieth, ein Buch De praedicatione crucis etc. Eine eigene Erwähnung verdient Humberts Liber de his, quae tractanda videbantur in concilio generali Lugduni celebrando sub Gregorio Papa X., eine merkwürdige, dem Verstande und der Freimüthigkeit Humberts große Ehre machende Schrift, worin die Gebrechen der Zeit, des geistlichen Standes, der Orden, der Bischöfe und Päpste aufgedeckt und die besten Rathschläge zu einer glücklichern Führung des Krieges gegen die Saracenen, zur Wiedervereinigung der abendländischen und morgenländischen Kirche und zur Verbesserung der Zustände bei den Lateinern ertheilt werden (ein Auszug bei Quétif et Echard, SS. O. Pr. I, 146). Eine andere erwähnenswerthe Schrift sind seine zwei Bücher De eruditione Praedicatorum, Barcinone 1607 (Bibl. max. PP. Lugd. XXV, 424), die sich würdig an Guiberts von Novigentum „Anweisung über die rechte Art zu predigen" anschließen und zugleich auch den damaligen Zustand aller Societäten und Orden klar und einfach darstellen. (Vgl. Quétif et Echard l. c. 141 sq.; Marchese, Sagro diario Domenicano III, Napoli 1672, 430 sq.) [Schröbl.]

Hume, David, nimmt eine hervorragende Stellung unter den irreligiösen Gelehrten ein, welche man gewöhnlich als die „Philosophen" des 18. Jahrhunderts rühmt. Er stammte aus dem Geschlecht der schottischen Grafen von Hume und wurde am 26. April 1711 zu Edinburg geboren. Nachdem er sich zuerst der Rechtswissenschaft gewidmet, wandte er sich bald der Philosophie und der schönen Literatur zu, wohin ihn von Jugend auf seine Neigung gezogen hatte. Er brannte vor Ehrgeiz, sich unter den Gelehrten seiner Zeit Ruf und Ruhm zu erwerben. Da sein Vater früh gestorben und sein Vermögen nicht bedeutend war, so ging er um 1734 nach Frankreich, weil seine geringen Mittel ihm dort ein leichteres Auskommen gewährten. Er setzte zuerst zu Reims, dann zu La Flèche seine Studien fort und verfaßte während dieser Zeit sein Erstlingswerk Treatise on Human Nature. Nach England im J. 1737 zurückgekehrt, gab er das Werk in drei Bänden (London 1739—1740) heraus; er hoffte durch dasselbe eine vollständige Umwandlung in der Philosophie herbeizuführen. Das Werk fand aber wenig Beifall. Indeß ließ sich Hume nicht abschrecken, seine Arbeiten in der nämlichen Richtung fortzusetzen, und veröffentlichte im J. 1742 seine Essays Moral, Political and Literary, welche eine günstigere Aufnahme fanden. Die deistischen Grundsätze jedoch, welche er

in diesem Werke aussprach, hatten zur Folge, daß seine Bewerbung um den Lehrstuhl der Moral in Edinburg im J. 1746 fruchtlos blieb. Er nahm nun eine Stelle beim General Saint-Clair an und begleitete denselben als Gesandtschaftssecretär nach Wien und Turin. Dort setzte er seine philosophischen Studien fort, kehrte indeß, als seine Mutter gestorben war, 1749 nach Schottland zurück und erhielt 1751 die Stelle eines Bibliothekars zu Edinburg. Hier standen ihm reiche Hilfsmittel für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu Gebote, und er verfaßte nun neben seinen philosophischen Studien eine größere Geschichte Englands; dieselbe erschien in verschiedenen Abtheilungen und Zwischenräumen und war im J. 1764 in 6 Quartbänden vollendet. Dieses Geschichtswerk zeichnet sich zwar nicht durch gründliche Quellenforschungen aus, allein die vollendete Darstellung, die Anordnung und Behandlung des Stoffes, sowie die politischen und philosophischen Erörterungen gaben ihm einige Bedeutung. Allmälig fanden die Schriften Hume's immer größern Anklang und wurden immer weiter verbreitet; er erlangte großen Ruhm und Ansehen, und auch seine Vermögensverhältnisse gestalteten sich glänzend. Im J. 1763 ließ er sich durch den Grafen von Hertford bewegen, denselben als Secretär auf einer Gesandtschaftsreise nach Paris zu begleiten. Dort wurde er der herrschenden Richtung gemäß von den Gelehrten, in den höheren Kreisen und selbst am Hofe mit den größten Ehrenbezeugungen empfangen und mit übertriebenen Lobeserhebungen überhäuft. Mit Rousseau besonders schloß er nähere Freundschaft und bewog denselben, ihn im J. 1766 bei seiner Rückkehr nach England zu begleiten. Doch bald brach unter den beiden „Philosophen" eine bittere Feindschaft aus, und es folgte nun eine literarische Fehde, welche in einer für beide Theile wenig ehrenvollen Weise geführt wurde. Im J. 1767 übernahm Hume die Stelle eines Unterstaatssecretärs, legte dieselbe aber schon im folgenden Jahre nieder, um sich einer ungestörten Ruhe zu freuen. Er kehrte 1769 nach Edinburg zurück, sehr reich, wie er selber schreibt (er hatte tausend Pfund jährlicher Einkünfte), in gutem Wohlbefinden und mit der Aussicht, noch lange Jahre seinen Reichthum zu genießen und sich des Fortschrittes seines Ansehens zu erfreuen. Diese Hoffnungen sollten sich indeß nur in sehr unvollkommener Weise verwirklichen, denn Hume erreichte kein hohes Alter; er starb nach wenigen Jahren, am 25. August 1776.

Seine Anschauungen und Lehren legte Hume in seinen verschiedenen Schriften nieder. Die philosophischen Werke sind, außer den schon genannten Treatise on Human Nature, und Essays Moral, Political and Literary: Enquiry concerning Human Understanding, 1748; A dissertation on the Passions und An enquiry concerning the principles of Moral, 1751; The natural history of Religion, 1755. Nach seinem Tode erschienen noch die Schriften: Dialogues concerning Natural Religion und Essays on Suicide and the immortality of Soul, 1783. Gesammtausgaben (The philosophical works of D. Hume) erschienen 1827, 1836 zu Edinburgh und 1856 zu London. — Was nun Hume's philosophisches System betrifft, so schloß er sich an die Philosophie Locke's an und bildete dieselbe in consequenter Weise zum Skepticismus aus. Auf dem Standpunkte des Empirismus fußend, nimmt Hume keine andere Erkenntnißquelle an, als die Erfahrung. Die Vorstellungen aber, die wir aus der Erfahrung gewinnen, sind nach ihm subjectiv. Die einfachen Ideen ließ er auf Grund des natürlichen Bewußtseins noch als real gelten; allein bei den zusammengesetzten Ideen ist dieß schon nicht mehr durchgehend der Fall, und die allgemeinen Ideen haben bei ihm gar keine objective Realität mehr. Auch die einfachen Ideen erklärt er nur als subjective Vorstellungen und schließt so das erkennende Subject gegen alle objective Wahrheit ab. Unsere fernere Erkenntniß geht nach ihm entweder auf Ideen als solche oder auf Thatsachen. Im erstern Falle gewinnt man aus der Verknüpfung der Ideen die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt alle jene Sätze, deren Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze solcher Art werden also durch die bloße Wirksamkeit des Denkvermögens gefunden und sind unabhängig von aller objectiven Existenz. Bei Erkenntniß der Thatsachen stützen wir uns überall auf das Causalitätsprincip, indem wir von der Wirkung auf die Ursache und umgekehrt schließen. Allein dieses Princip ist in keiner Weise ein a priori erkanntes Princip, sondern wir sind, wenn es sich um den Ursprung der Erkenntniß vom Causalverhältnisse, sowie vom Causalitätsprincip handelt, lediglich auf die Erfahrung angewiesen. Diese aber zeigt uns nichts Anderes, als daß fortwährend die eine Erscheinung auf die andere folgt. So gewöhnen wir uns an die Vorstellung, daß das eine Ding auf das andere, die eine Erscheinung auf die andere folgen müsse. Wenn wir demnach das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung als ein nothwendiges betrachten, so ist diese Nothwendigkeit nichts objectiv Begründetes, sie beruht nicht auf einer Kraft oder Wirksamkeit in der Ursache, welche die Wirkung nach sich zöge, sondern nur in der durch Gewohnheit erworbenen subjectiven Neigung und Bestimmtheit, von einer Erscheinung zu jener andern, welche die erste gewöhnlich begleitet, fortzugehen. Somit ist das Causalitätsprincip ein rein subjectives Product unseres Denkens. — Diese Grundgedanken des Zweifels wendet Hume auf die verschiedenen Zweige des menschlichen Erkennens an und construirt so sein System des Skepticismus. In Bezug auf die Gotteserkenntniß und die Erkenntniß der Seele bleibt Hume einfach beim Zweifel stehen. In Bezug auf die Außenwelt will er jedoch den Zweifel bloß als einen

wissenschaftlichen gelten lassen. Er soll für das praktische Leben beseitigt werden durch den Naturinstinct, der uns zwingt, an die Existenz der Körper zu glauben, obgleich wir sie nicht beweisen können.

Was die religionsphilosophischen Ansichten Hume's angeht, so steht er hier auf dem Standpunkte des Deismus, so aber, daß er auch die Lehrsätze der natürlichen Religion unbedingt dem Zweifel anheim gibt und als das Endresultat der Untersuchung über die natürliche Religion völlige Suspension des Urtheils als einzig vernünftig erklärt. Hume gibt dann zwar vor, daß er mit dieser Bemängelung der natürlichen Religion der positiven Religion einen Dienst erweise, da die Ungewißheit und der Zweifel, in dem uns die Vernunft lasse, in dem Menschen den sehnlichsten Wunsch nach der positiven Offenbarung hervorrufe. Diese Anerkennung des Werthes einer positiven Offenbarung ist indeß ein leerer Schein. Denn andererseits sucht Hume die Wunder, durch welche die Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung bewiesen wird, als ebenso zweifelhaft darzustellen, wie alles Uebrige, was überhaupt zur Religion gehört. So ist die Werthschätzung einer positiven Religion, welche Hume zur Schau trägt, eine Verstellung, die wohl durch Opportunitätsgründe bedingt ist. — Wie niedrig und wenig ehrenhaft er von der Religion dachte, die man üben und lehren könne, ohne sie für wahr zu halten, geht aus einem Briefe Hume's an den Colonel Edmondstone hervor. Dieser hatte seinen Rath hinsichtlich eines jungen Mannes eingeholt, welcher im Begriff war, in den geistlichen Stand zu treten, sich aber durch seine Zweifel an der Wahrheit der Religion beunruhigt fühlte, diesen Schritt zu thun. „Das hieße", antwortet Hume, „den großen Haufen und seinen Aberglauben zu sehr achten, wenn man ihm gegenüber mit Aufrichtigkeit vorgehen wollte. Hat man sich denn je aus Ehrgefühl verpflichtet gehalten, Kindern und Narren die Wahrheit zu sagen? Wenn es der Mühe werth wäre, diese Angelegenheit mit Ernst zu besprechen, so würde ich diesem jungen Manne sagen, daß das delphische Orakel jeden mahnte, er möge diejenigen Götter verehren, welche durch die Gesetze seiner Stadt anerkannt seien, womit auch Xenophon sich einverstanden erklärt. Ich wollte, daß die Verstellung in diesem Punkte noch in meiner Macht stände. Denn daß man sich in dieser Hinsicht verstellt, fordern die gewöhnlichen gesellschaftlichen Verpflichtungen fortwährend, und die Stellung eines Geistlichen erheischt nur wenig mehr hinsichtlich einer solchen unschuldigen Verheimlichung oder vielmehr Verstellung, ohne die man in der Welt gar nicht leben kann." Diese Worte zeigen den „Philosophen", wie er im praktischen Leben war und dachte, und sind ein Beleg, welch einen verderblichen Einfluß das System des Zweifels an der Wahrheit auf den ganzen Charakter des Menschen, sowie auf seine ganze Denk- und Handlungsweise ausübt. (Vgl. Life of Hume by himself, London 1777; Burton, Life and Correspondance of D. Hume, 2 vols., Edinb. 1846; Stöckl, Gesch. der neuern Philosophie, Mainz 1883, I, 284 ff. [B. Jungmann.]

Humerale, s. Amict.

Humiliaten. 1. Ein Zweig des Benedictinerordens. In der Angabe des Zeitpunktes, wann dieser Orden gestiftet worden sei, stimmen die Quellen durchaus nicht überein, sind dagegen in den Berichten über seine Entstehung ziemlich einig. Nur muß man, um die verschiedenen Angaben über die Zeit seiner Stiftung ausgleichen zu können, verschiedene Epochen in seiner Entwicklung unterscheiden. Auf einem seiner Römerzüge machte Kaiser Heinrich II. oder Konrad II. im Anfange des 11. Jahrhunderts eine Anzahl der angesehensten Einwohner der Lombardei zu Gefangenen und führte sie als Geißeln nach Deutschland. Hier ergriff sie Reue über den Bruch geschworener Treue und sie vereinigten sich zu einer Gesellschaft Büßender. Da ließ sie der Kaiser vor sich kommen, und seine ersten Worte waren: „So seid ihr denn gedemüthigt (humiliati)". Er schenkte ihnen dann die Freiheit und gestattete ihnen, in ihr Vaterland zurückzukehren. Zwar hatten sie sich nicht durch Gelübde verpflichtet; allein auch nach gewonnener Freiheit blieb ihnen der Habit theuer, und so behielten ihn mehrere bei. In Deutschland hatte man sie nach ihrer Mütze (barettino) Barettiner von der Buße genannt, und dieser Name blieb ihnen auch in Italien. Während ihrer Anwesenheit in Deutschland machten sie sich mit der Art und Weise vertraut, wie die Deutschen ihre Wollenstoffe fabricirten, und trugen nun auch in ihrem Vaterlande viel zur Beförderung der Wollenmanufactur bei. Hundert Jahre bestand diese Anstalt ohne geschriebene Regel, bis 1134 der hl. Bernard nach Italien kam. Dieser gab den Humiliaten den Rath, sich von ihren Frauen zu trennen und zugleich ihre aschgrauen Habite mit weißen zu vertauschen, zum Zeichen, daß sie vom Stande der Buße zu dem der Reinheit übergegangen seien. Ihre Zahl muß schon bedeutend gewesen sein, da von einem General Guido die Rede ist, welcher dem Heiligen treu zur Seite stand. Die Umwandlung in einen eigenen Orden nach der Regel des hl. Benedict erfolgte durch den hl. Johannes Oldrado aus Meda (Lombardei). Dieser Priester gründete zu Rodenario bei Como das erste Kloster der Humiliaten und gab den Mitgliedern Tonsur und förmliche Ordenstracht. Bald entstanden neue Klöster, welche sehr segensreich gegen die in Norditalien auftretenden Katharer wirkten. Der hl. Johannes starb zu Mailand 1159. Seine Stiftung erhielt erst unter Innocenz III. (1199 oder 1201) die kirchliche Bestätigung. Lange Zeit hielt sich der Orden unter strenger Disciplin, allein mit dem Reichthume schlich endlich auch das weltliche Verderben in seine Klöster; die Oberen betrachteten sich als Herren dieses Reichthums und setzten, um denselben sicher genießen zu können, die Zahl der Mönche in 94 Klö-

stern auf etwa 170 herab. Als aber im 16. Jahrhundert die Verirrungen den höchsten Grad erreicht hatten, ereilte die Mönche die gerechte Strafe. Der hl. Karl Borromäus von Mailand wandte alle Kraft an, eine zeitgemäße Reform durchzuführen; wohl trat der größere Theil dieser Reform bei, allein ein Bösewicht feuerte einen Schuß auf den Erzbischof ab, und dieser war der Todesschuß für den ganzen Orden. Vergebens bat Karl beim Papste um Gnade für die Schuldigen. Papst Pius V. bestrafte 1570 die Urheber des Mordversuchs mit dem Tode, hob durch eine Bulle vom 8. Februar 1571 den Orden für immer auf und verwandte dessen Güter zu frommen Zwecken. Die besten Klöster in der Lombardei wurden den Regularclerikern S. Pauli decollati (Barnabiten, s. d. Art.) gegeben. (Vgl. Holstenius, Codex regularum V, 452; Helyot VI, 153 ss.; Henrion-Fehr I, 132.)

Die Humiliatennonnen entstanden zur Zeit des hl. Bernard. Als sich nämlich die Humiliaten mit gegenseitiger Zustimmung von ihren Frauen getrennt hatten, vereinigten sich mehrere der letzteren in einem Hause zu Mailand zu gemeinschaftlichem Klosterleben und wählten zu ihrer ersten Oberin Clara Blassoni aus adeligem Geschlechte. Es baten mehrere adelige Fräulein um Aufnahme, und so wurde die Gründung eines andern Klosters nöthig, das gleich dem alten den Namen der hl. Katharina erhielt. Gleichwohl legten sie den Namen bald ab. Sie hatten nämlich neben dem Kloster ein Hospital für Aussätzige erbaut und erhielten dafür die Benennung Klosterfrauen des Hospitals von der Observanz; sonst wurden sie auch blassonische Klosterfrauen genannt. Allmälig erhielten sie in Italien mehrere Klöster, jedoch ohne gleichmäßige Observanz. Da sie in der Aufhebungsbulle der Humiliaten nicht ausdrücklich genannt waren, hielten sie sich von dem Urtheile frei und fristeten, jedoch ohne eigentlichen Ordenszusammenhang, ihren Bestand bis auf die Gegenwart (Helyot l. c. 165; Henrion-Fehr a. a. O. 135).

2. Ein Beiname der Waldenser, s. d. Art. [Fehr.]

Hunnen, ein asiatisches Volk, waren ein Bestandtheil der ural-altaischen oder ugro-tatarischen Völkerfamilie und gehörten dem mongolischen Zweige derselben an. Den alten Historikern galten sie als verwandt mit den Scythen. Agathias (ed. Venet. 108) setzt die beiden Namen sogar identisch: Οὗτοι δὲ ἅπαντες κοινῇ μὲν Σκύθαι καὶ Οὖννοι ἐπωνομάζοντο. Procopius (De bello Vandalico 1, 11) bezeichnet die Hunnen als Nachfolger der Massageten (Μασσαγέτης γένος, οὓς νῦν Οὔννους καλοῦσιν), welche ebenfalls als ein scythisches Volk gelten; an verschiedenen Stellen braucht er die beiden Namen promiscue. Auch der hl. Hieronymus erklärt sie (Ep. 77, 8) mit Berufung auf Herodot als die Abkömmlinge der Scythen, welche einst Medien occupirt. In dem Chron. Benedicti S. Andr. mon. (Mon. Germ. SS. III, 697) werden Alani, Huni et Gothi als Scythicae gentes genannt. Ist die ethnographische Stellung der Scythen auch nicht unbestritten (Zeuß erklärt sie für Medo-Perser, Klaproth, Grimm, A. von Humboldt für Slaven, Niebuhr, Neumann, Schafarik, Weiß für Mongolen), so paßt jedenfalls die Schilderung von der Culturstufe und der nomadisirenden Lebensweise der Scythen, welche Herodot (4, 52 sqq.) gibt, ganz auf die Hunnen. Uebrigens ist der Name Scythen bei den Alten ebenso ein ethnographischer Collectivname, wie im Mittelalter der der Hunnen. Kurz vor unserer Zeitrechnung saßen letztere südlich vom Baikalsee in der Wüste Gobi als Nachbarn der Chinesen, die Chiun-jü, Chian-jün, Chiung-nu der chinesischen Chroniken. Um's Jahr 93 n. Chr. wurden sie in die große Tatarei zurückgedrängt. Im Anfang des 4. Jahrhunderts führten sie wieder glückliche Kriege gegen die Chinesen, nomadisirten aber meist in den Ebenen nördlich und östlich vom Asowischen Meere. Um das Jahr 372 wandten sie sich dem Westen zu, überschritten unter der Anführung Balambers (bei Jornandes 24 Balamir) den Don und die Wolga und stießen 374 auf die Alanen, welche ethnographisch germanischen Typus hatten, ihrer Lebensweise nach den mongolischen Nomaden nahe standen (Ammian. 31, 2). Die Mehrzahl derselben schloß sich den Hunnen an. In die Jahre 395 und 396 fallen verheerende Züge der Hunnen in die asiatischen Gebiete des römischen Reiches, Sophene, Mesopotamien, Syrien, Cappadocien, Galatien. Auf einem Zuge gegen die Perser wurden sie von diesen geschlagen, und 18 000 Gefangene, welche sie aus den Raubzügen gegen das römische Reich mit sich geführt, wurden in Persien angesiedelt. In ergreifender Weise betet der Syrer Cyrillonas in einem Gedicht um Fernehaltung der Wiederkehr solcher Schrecken (vgl. die Einleitung zu den Ausgewählten Gedichten der syrischen Kirchenväter von Bickell 10 ff. 20, und Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter von demselben 414). Unter der Führung Uldis' (auch Uldin, 404 bis 408), Rugilas' (auch Ruas, Rugas, Roilas, gest. 434) und seiner Brüder Mundzuk (bei Priscus Mundioch) und Uptar (bei Jornandes Octar) setzten die Hunnen ihre Eroberungen im Westen fort, und bald waren deutsche Stämme nördlich des schwarzen Meeres und an der Donau, wie die Gepiden, Ostgoten, Thüringer, Heruler, Turkilinger, Rugier, aber auch Slaven und Akaziren ihnen unterthan. Doch erstreckte sich die Herrschaft nicht weiter als auf Steuerpflicht und Heeresfolge. Auch die römischen Provinzen Thracien und Illyrien wurden von ihnen heimgesucht. Nach Prosper Tiro (ad ann. 24 Theodos.) waren in den Gebieten vom schwarzen bis zum adriatischen Meer 70 Städte wüst gelegt. Gleichzeitig aber waren zahlreiche Hunnenschaaren in römischen Solddienst getreten. So kämpften Hunnen unter Uldis für den Kaiser Honorius (406) gegen Radagais (Oros. 7, 37); nach Honorius' Tod (423) warb Aëtius, der einst

selbst als Geisel bei den Hunnen gewesen, eine größere Truppe derselben zur Unterstützung für den gegen Valentinian III. aufgetretenen Usurpator Johannes (Pauly I, 485; Socrat. 7, 24).

Bisher waren die Hunnen nicht als einheitliches Volk aufgetreten, sondern als einzelne Horden: Uturguren, Kuturguren, Sabiren rc. unter ihren Führern (Tanjus). Doch hatte schon Rugilas eine Centralisation eingeleitet, und als er 434 starb, hinterließ er seinen Brudersöhnen, Attila und Bleda, eine Macht, welche zwischen Donau, Theiß und Dniestr über zahlreiche Völker mongolischer, germanischer und slavischer Abstammung widerspruchslos gebot. Schon in die Zeit von 430 fallen Kämpfe gegen die ostrheinischen Burgundionen (Socrat. 7, 30); ein erneuter Ansturm fand statt um 437, vielleicht schon unter Attila's Führung, bei welchem König Gundichar mit einem großen Theil seiner Stammesgenossen fiel (Prosp. Aqu. Chron. ad ann. 438; s. d. Art. Burgundionen). Das Nibelungenlied hat diesen Vernichtungskampf poetisch geschildert. In die Zeit von 441—446 fallen verheerende Kämpfe; Sirmium, die Metropole Pannoniens, wurde zerstört, Byzanz bedroht, Illyrien verwüstet. Während die Hunnenmacht wie eine drohende Wetterwolke über dem östlichen Theil des römischen Reiches schwebte, welche sich von Zeit zu Zeit Verderben bringend entlud, kämpften gleichzeitig hunnische Söldner mit den Römern gegen die Westgoten in Gallien (Jorn. 34; Chron. Ekkehardi Contr. ad ann. 437. 439). Im Jahre 445 wurde Attila durch Brudermord Alleinherrscher, und jetzt nahm seine Macht einen ungeahnten Aufschwung; er gebot über ein Reich, dessen Einfluß von China und Persien bis zur Ostsee und dem Rhein sich erstreckte. Erat famosa inter omnes gentes claritate mirabilis, sagt von ihm Jornandes (34); er nennt ihn rex omnium regum (38). Dieser Macht entsprechend erpreßte Attila von den Oströmern immer steigenden Tribut, bis zu 2000 Pfund Gold jährlich. Von dem Culturstand der Hunnen vor Attila macht Ammianus Marcellinus (31, 2) eine eingehende, aber wenig anziehende Schilderung. Ihr Aeußeres war überaus häßlich, von ausgeprägt mongolischem Typus, ihre Lebensweise so roh, daß sie sich nicht einmal des Feuers zur Bereitung der Speisen bedienten, sondern von Wurzeln und rohem Fleische sich nährten, welches sie, beim Reiten darauf sitzend, erwärmten und mürbe machten. Sie kannten weder Haus, noch Zelt; ihr einziges Obdach waren ihre Wagen. Gegen alle Unbilden der Witterung abgehärtet, trugen sie die allereinfachste Kleidung ohne den aus Reinlichkeitsgründen nöthigen Wechsel. Aber sie waren gewandte und ausdauernde Reiter, stürmisch im Angriff, furchtbar im Nah- wie im Fernkampf. Ihre Waffen waren Pfeile mit Knochenspitzen, ein Schwert und eine Art von Lasso. Sie waren treulos und wortbrüchig, zerstörungslustig, lügenhaft, ohne moralische Begriffe. Vielleicht ist diese Schilderung etwas rhetorisch übertrieben; im Ganzen aber wird sie gestützt durch die Meinung der Goten (Jorn. 24), daß die Hunnen von gotischen Zauberinnen stammen, welche König Filimer nach Scythien verbannt, wo sie sich mit bösen Geistern verbunden hätten. Sub hominum figura vivunt belluina saevitia. Der hl. Hieronymus betet (Ep. 77, 8): Avertat Jesus ab orbe Romano tales ultra bestias. „Gib dem Panther nicht die Lämmer, Nicht die Schafe preis den Wölfen", betet Cyrillonas (Bickell a. a. O. 415). Zu Attila's Zeit hatten die Hunnen viel von jener äußern Roheit abgestreift. Ihren Charakter als Reitervolk hatten sie beibehalten; aber sie hatten von den Byzantinern Liebe zu Pracht und Luxus gelernt. Im J. 446 kam Maximin, der Gesandte des Kaisers Theodosius II., in Attila's Residenz. Nach ungarischer Sage war dieselbe an der Theiß bei Tokay oder bei Jaszbereny an der Zagyva. Nach der deutschen Sage ward der hoff gelegt in kunig Etzels stat Ofen (Grimm, Deutsche Heldensage 298). Maximins Begleiter war der Rhetor Priscus, welcher eine lebendige Schilderung von dem hunnischen Hofleben bietet (Byzant. hist. script., ed. Venet. I, 39). Beim Eintritt in die Residenz empfingen den König zahlreiche junge Mädchen mit Liedern zu seinem Ruhme. Der Palast bestand aus vielen einzelnen hölzernen Häusern für den König und seine zahlreichen Frauen. Nur die von einem römischen Baumeister eingerichteten Bäder waren aus Stein. Eine Umzäunung aus Pallisaden schloß das Ganze ab. Vor seinem Hause in einfacher Kleidung, mit schmucklosen Waffen, auf einem Stuhle sitzend, sprach Attila persönlich Recht und schlichtete Streitfragen. Bei dem Festmahl aß er allein an einem etwas erhöht stehenden Tischchen, aus hölzernem Geschirr, nur Fleisch, während die zahlreichen Gäste kostbare Gerichte erhielten und aus Gold und Silber speisten. Die Etikette forderte, daß die Gäste nach jedem Gang den König mit einem Trinkspruch und Leeren des Bechers ehrten. Hunnische Dichter sangen das Lob des Königs; ein in Fechterstellungen sich producirender Zwerg und ein Spaßmacher, welcher lateinisch, hunnisch und gotisch durcheinander redete, trugen zur Unterhaltung bei. Auch bei Kerka, der Lieblingsgemahlin des Königs, hatten die Gesandten Audienz und trafen sie, nach orientalischer Sitte auf kostbarem Teppich sitzend, in Mitte ihrer dienenden Frauen, welche mit kunstvollen Stickereien beschäftigt waren. — Ein Grieche, Onegesius, war Attila's erster Minister; der Pannonier Orestes, Romulus Augustulus' Vater, sein Geheimsecretär (Priscus l. c. 34). Seine Kanzlei war vorzüglich bedient; so besaß er ein genaues Verzeichniß aller hunnischen Ueberläufer im römischen Reiche und konnte auf Grund dessen den römischen Gesandten Vigilius der Lüge überführen. Aus dem Munde eines Griechen mußte Priscus hören, daß bei den Hunnen eine größere Rechtssicherheit herrsche, als im römischen Reiche. Gesandte von Ost- und

Westrom trafen hier ein, brachten Tribut, baten um Gnade, holten Attila's Wünsche und Befehle ein. Er kannte genau die Schwächen der beiden Reiche und behandelte dem entsprechend die beiden Regierungen mit der größten Verachtung. — Im Beginn des Jahres 451 setzten sich die Heeresmassen der Hunnen gegen den Westen zu in Bewegung. Die äußere Veranlassung war die Einladung des Vandalenkönigs Genserich zum gemeinsamen Kampf gegen die Westgoten und der Hilferuf eines fränkischen Fürsten am Niederrhein, der mit einem Bruder um die Herrschaft stritt; die innere Veranlassung war die Unruhe und Beutesucht des hunnischen Volkes. Lawinenartig wuchs das Heer auf dem Zug im Donauthal aufwärts und mainabwärts. Es folgten die Ostgoten unter den Brüdern Walamir, Theodemir und Widumir, die Gepiden unter Ardarich, die Rugier und Scyren; die Thüringer und die ostrheinischen Burgunder wurden mit fortgerissen. Nach Jornandes zählte das Heer eine halbe Million. Dort, wo der Neckar in den Rhein sich ergießt (Mannheim), wurde der Rhein überschritten. An der Ostervigil (Gregor. Tur. 2, 6), den 7. April, wurde Metz genommen. Bischof Nicasius von Reims, der, um Schonung bittend, ihnen entgegen getreten war, wurde ermordet. Eine andere Heeressäule hatte sich unter Attila's Führung dem Niederrhein zugewandt und Tongern zerstört. Ein Theil der dort sitzenden Franken schloß sich den Hunnen an. Von der Legende wird bei dem Durchzug Attila's durch Köln die hl. Ursula mit ihm in Verbindung gebracht, indem er sie zur Ehe verlangt haben soll. Surius (21. October) nennt den Namen des Hunnenführers nicht; aber die Bezeichnung als totius Europae victor, quem etiam Romanum tremit imperium, welche der Brautwerber sich selbst gibt, weist auf die „Gottesgeißel" hin, wie Attila einst von einem Einsiedler genannt worden sein soll. Otto von Freising (M. G. SS. XX, 211), die Legenda aurea u. A. (bei Rettberg I, 122, Note 39) nennen ihn bestimmt. Ebenso die Cronica van der hilligen stat van Coellen zum Jahr 452: So hauen die van Vngeren, genannt Huni, do van Athila konyeck was, die XI duysent Jonfferen vur Coellen erslagen (Rettberg a. a. O. 120, Note). — Die römischen Besatzungen hatten sich bis hinter die Loire zurückgezogen; die Hunnen rückten vor Orleans und umlagerten die Stadt. Schon hatte dieselbe am 24. Juni die Capitulation erklärt, als das erwartete römisch-westgotische Entsatzheer anrückte. Die Stadt war gerettet, und in der Ebene von Châlons (campi Catalaunici, qui et Mauricii nominantur, bei Jorn.; bei Greg. Tur. campi Mauriaci, das jetzige Marson) bereitete sich die Entscheidungsschlacht vor. Es war das ein Schicksalsmoment für die christliche Cultur des Abendlandes. Drei Welten standen hier einander gegenüber: die absterbende römische, die kurzlebende asiatische und die germanische, welche einer großen Zukunft entgegen ging. Die Schlacht war nach Jornandes (40) „schrecklich, vielgestaltig, entsetzlich, erbittert, wie keine Schlacht vorher je geschlagen worden ist"; 162 000 (Jorn.), nach Anderen (Idat. Chron. ad ann. 27 Valent., 451 Christi) 300 000 Krieger fielen. Die Westgoten hatten den Ausschlag gegeben; Attila flüchtete hinter seine Wagenburg, und noch in der Nacht wandte er sich zum Rückzug nach Pannonien. Im Frühjahr 452 zog er über Sirmium (Mitrowitz) und Laibach vor Aquileja, welches nach dreimonatlicher Belagerung in Trümmer sank. Altinum, Concordia, Vicenza, Padua, Verona, Bergamo fielen in Schutt und Asche. Die Bewohner der Küstenstädte flüchteten auf die Laguneninseln — der bescheidene Anfang von Venedig. Die Lombardei wurde bis nach Mailand hin geplündert. Im Juni concentrirte Attila sein Heer am Mincio, wo dieser den Gardasee verläßt, um von hier aus gegen Rom zu ziehen. Idatius (ad ann. 452) berichtet, daß er diesen Zug aufgegeben wegen Mangel an Lebensmitteln und schweren Verlusten durch Seuchen, welche Gott über sie geschickt; Jornandes (42) dagegen bezeugt, Papst Leo der Große (s. d. Art.) sei ihm (bei Mantua) entgegen getreten, und die Macht seines Wortes habe ihn zur Umkehr bestimmt. Jornandes fügt noch bei, die Hunnen seien nicht ungern abgezogen, weil sie von dem Schicksal Alarichs unterrichtet gewesen seien, welcher bald nach der Einnahme der Weltstadt gestorben sei. Die Hunnen zogen hinter die Donau zurück nach Pannonien. Der Bericht des Jornandes (43) von einem abermaligen Zug gegen die an dem rechten Ufer der Loire sitzenden Alanen, bei dem sie von dem Westgoten Thorismund eine Niederlage erlitten hätten, so entscheidend wie bei Châlons, beruht wohl auf einem Irrthum. Vermuthlich lagen ihm zwei Berichte über dasselbe Ereigniß vor. Im folgenden Jahre (453) rüstete sich Attila zu dem lang geplanten Zug gegen Constantinopel, als sein plötzlicher Tod dem Schrecken der Welt ein Ende machte. Zu seinen vielen Frauen hatte er eine neue genommen und feierte das Hochzeitsfest mit großer Pracht. Des andern Morgens fand man ihn todt. Er hatte oft Nasenbluten; und da er in schwerer Trunkenheit auf dem Rücken lag, so füllte ihm das ausströmende Blut die Luftröhre und erstickte ihn (Jorn. 49). Des Jornandes Zeitgenosse Marcellinus Comes (ad ann. 454) dagegen spricht von Mord: noctu mulieris manu cultroque confoditur. Wenn seine Gemahlin, wie nach ihrem Namen Ildico (Koseform von Hildegunde oder Chrimhild) zu schließen, eine Deutsche war, so dürfte man wohl an Blutrache denken; und so faßt es auch der Poeta Saxo (M. G. SS. I, 247): Ulta necem proprii tamen est hoc crimine patris. Nach einer großartigen Leichenfeier begrub man die Leiche mit den königlichen Insignien und den Waffen, eingeschlossen in einem goldenen, silbernen und eisernen Sarg, in dunkler Nacht, nach ungarischer Sage in dem Bett des Flusses Zagyva. Damit der Ort der Grabstätte

ein Geheimniß bleibe, wurden die Arbeiter getödtet (Jorn. 49). Nach seinen Sitten war Attila ein roher Barbar; seine politische Einsicht aber reichte weit über die Grenzen der geistigen Befähigung seines Volkes hinaus. Er verstand es, das höhere Wissen von Germanen, Römern und Griechen sich dienstbar zu machen. Mit asiatischer Barbarenschlauheit verband er die Künste der Diplomatie, welche er den Römern abgelernt. Vir in concussionem gentis natus nennt ihn Jornandes.

Mit Attila's Tode zerfiel das hunnische Weltreich. Er hatte mehr als fünfzig Söhne hinterlassen. Statt dem Aeltesten, dem von Attila selbst früher als Nachfolger bezeichneten Ellak sich unterzuordnen, verlangten die Brüder Theilung. Diese Uneinigkeit benutzte der Gepidenkönig Ardarich und rief die sämmtlichen in Vasallenverhältniß stehenden Germanenstämme zum Kampf. Am Netadflusse (Waag) in Pannonien kam es 454 zur Entscheidungsschlacht. Ellak und 30 000 Hunnen fielen (Jorn. 50); die Gepiden gliederten die meisten, bisher den Hunnen untergebenen germanischen Stämme sich an und blieben in Dacien, bis der Langobardenkönig Alboin 565 dem Gepidenreich unter Cunimund ein Ende machte (Paul. Diac. 1, 27). Die Ostgoten gründeten in Pannonien (von Sirmium = Mitrowitz bis nach Vindobona = Wien) unter der Oberhoheit Constantinopels ein eigenes Reich. — Die Hauptmasse der Hunnen hielt sich an der Nordseite des schwarzen Meeres, wohin sie sich nach der Niederlage zurückgezogen hatte. Einzelne Schwärme ließen sich in Illyricum bei dem Castrum Martena nieder, Ernak, Attila's Lieblingssohn, in Kleinscythien, Verwandte des königlichen Hauses, Emnezbar und Uzindur, in Dacia ripensis (Jorn. 50). Als einige von Attila's Söhnen den Versuch machten, die Ostgoten wieder unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, wurden sie von Walamir fast bis zur Vernichtung geschlagen. Die Reste kehrten wieder in die von der Donau durchströmten Gegenden Scythiens zurück (Jorn. 52). Als die Ostgoten die Satager, vermuthlich ein den Hunnen verbündetes Volk, im Innern von Pannonien angriffen, erschien zu deren Vertheidigung ein Sohn Attila's, Dinzio (Dengisich, gest. 468), bei Bassiana in Pannonien mit seinen Schaaren, um Repressalien zu nehmen. Die Goten schlugen dieselben aber so gründlich, daß die Hunnen seitdem die gotischen Waffen fürchteten (Jorn. 53). Als die Ostgoten nach Italien abgezogen waren, fielen die Hunnen in den Jahren 499—535 oft über das römische Gebiet her (Chron. Marcell. comit. zu den betreffenden Jahren, wo sie aber bereits unter dem Namen Bulgari aufgeführt werden). Um's Jahr 528 aber nahm ein Hunnenfürst Gordas in Constantinopel die Taufe, und Justinian selbst war sein Taufpathe (Damberger I, 134. Note). Von da an findet man Hunnen wieder öfter als Söldner in byzantinischen Diensten; so bei dem Zuge Belisars 535 nach Sicilien (Procop., De bello Goth. 1, 5); auch bei dem Entscheidungskampf gegen den Ostgotenfürsten Totilas 552 kämpften in dem Heere des Narses zahlreiche Hunnen (Procop. l. c. 4, 26). Unter den Angehörigen der Circusparteien zur Zeit Justinians war hunnische Kleidung und Bewaffnung Mode geworden. Eine selbständige Cultur haben die Hunnen nirgends entfaltet. Sie hinterließen keine anderen Spuren ihrer Gegenwart, als Verwüstung und Zerstörung. — Bald nach der Auflösung des großen Hunnenreiches erscheinen Theile der zersprengten Hunnenschwärme unter dem Namen der Bulgaren. Cassiodorus (Var. 8, 10) braucht in demselben Satz die Namen Hunni und Bulgares synonym. Jornandes (De regnorum successione, am Schluß) spricht von der instantia quotidiana Bulgarorum, Antarum et Sclavinorum. Dagegen nennt Procopius, da er von denselben Angriffen spricht, als Gegner die Οὖννοί τε καὶ Σκλαβηνοὶ καὶ Ἄνται (Hist. arcan. 18; De bello Goth. 3, 14). Dem zufolge betrachtet Zeuß (710 ff.) die Bulgaren als Reste der alten Hunnenstämme; ebenso Weiß (Weltgeschichte II, 2. Aufl., 689); Max Müller dagegen (Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I, Leipzig 1875, 381) bezeichnet die Bulgaren als Finnen. Durch Sprachvergleichung kann die Streitfrage nicht gelöst werden, da die Bulgaren bekanntlich jetzt ein slavisches Idiom sprechen (s. d. Art. Bulgaren). Die wenigen alten Eigen- und Amtsnamen der Bulgaren sind türkisch-mongolisch (Zeuß a. a. O. 726), was wiederum für hunnische Abstammung spricht. — Auch die nach dem Sturz der hunnischen Macht zwischen 461 und 465 am kaspischen Meer und der Mäotis erscheinenden Avaren, ein Volk türkischen Stammes, werden von den Chronisten bisweilen mit den Hunnen identificirt. Paulus Diaconus (1, 27): Avares primum Huni. Alcuin (Mon. Alc., ed. Jaffé 167): Avari, quos nos Hunos dicimus. Derselben Verwechslung bedienen sich Einhard, Poeta Saxo und der Monachus Sangallensis an vielen Stellen. Irrthümlicher Weise wurden oft auch die finnischen Ungarn oder Magyaren als Hunnen bezeichnet. Leo Grammaticus (im 10. Jahrhundert) nennt sie abwechselnd Οὔγγροι, Τοῦρκοι, Οὖννοι. Befördert mag diese Ansicht durch die deutsche Heldensage, besonders durch das Nibelungenlied, worden sein, wo das Reich des Hunnenkönigs Etzel Ungerland genannt wird. Auch der Franciscaner Wilhelm von Ruisbroek aus Brabant sagt in seinem Reisebericht von 1253: De Pascatir (Baschkirenland, Gouvernement Orenburg und Perm) sortirent autrefois les Huns, qui depuis furent appellés Hongrois (Bergeron, Recueil, bei Zeuß 748). Das große Treffen auf dem Lechfeld 955 wird durchgehends Hunnenschlacht genannt (vgl. Vita S. Udalrici, AA. SS. Boll. 4. Julii, p. 81). Bei dem Bericht über diese Einfälle sagt das Chron. Ebersperg. (M. G. SS. XX, 10): Huni, qui et Ungri. Den Schlüssel zu dem

Irrthum bieten die Annales Pragenses (M. G. SS. III, 121) ad ann. 1164: Ungari in terra Hunnorum. Es ist eine Uebertragung des altbekannten Namens auf Völker von ähnlicher Lebensweise, Culturstufe und Kriegsführung, welche später in dem einst von den Hunnen bewohnten Gebiet auftraten. Von den Späteren hat nur Klaproth die Hunnen für Finnen und für die Väter der Ungarn erklärt (vgl. dagegen Zeuß 745 ff.).

Literatur. De Guignes, Histoire des Huns, des Turcs etc., Paris 1756; K. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837; Pauly, Realencyklopädie des classischen Alterthums, besonders die Artt. Aëtius, Attila, Hunnen; Neumann, Die Völker des südlichen Rußland, Leipzig 1847; Cassel, Magyarische Alterthümer, Berlin 1848; Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, Leipzig 1859 ff., 4 Bde.; Thierry, Histoire d'Attila et de ses successeurs, Paris 1864, deutsch von Burkhardt, 4. Aufl., Leipzig 1874; Peigné-Delacourt, Recherches sur le lieu de la bataille d'Attila en 451, Paris 1860; Supplément etc., Troyes 1866. [Weber.]

Hunnius, Aegidius, aus Winnenden im Würtembergischen, geboren 1550, seit 1576 Professor zu Marburg, gestorben als Professor der Theologie und Superintendent zu Wittenberg, bildete hier mit den Professoren Leonhard Hutter und Polycarp Leyser (s. d. Artt.) eine streng lutherische Facultät und errang sich unter den Streitern für das strenge Lutherthum auf Grund der Concordienformel gegen Reformirte und Katholiken einen der ersten Plätze. Unter Anderen fühlte seine Ueberlegenheit Samuel Huber (s. d. Art.), seit 1592 Professor der Theologie zu Wittenberg, der mit Hunnius und Leyser wegen der Lehre über die Gnadenwahl sich entzweite und 1595 abgesetzt wurde. Hunnius gehörte auch zu den besten lutherischen Real-Exegeten seiner Zeit; kritisch war aber seine Exegese nicht. Seine lateinischen Schriften sind 1607—1609 zu Wittenberg in fünf Folianten erschienen; die deutschen, theils polemischen, theils exegetischen Inhalts, blieben ungesammelt. Er starb 1603. (Vgl. Tilemann, dictus Schenck, Vitae theolog. Marburg., Marb. 1727, 147 sq.) — Unter seinen Söhnen machte sich besonders Nicolaus Hunnius, Professor zu Wittenberg, gestorben als Superintendent zu Lübeck 1643, als Dogmatiker und durch den Plan zur Errichtung eines beständigen theologischen Senats (Collegium irenicum seu pacificatorium) für Schlichtung aller entstehenden theologischen Streitigkeiten bekannt. (Vgl. Heller, Nicol. Hunnius, sein Leben u. Wirken, Lübeck 1843.) — Helferich Ulrich Hunnius, ein Jurist und anderer Sohn des Aegidius Hunnius, erblickte in der katholischen Kirche ein solches von Christus selbst errichtetes und mit unfehlbarer Auctorität ausgerüstetes Tribunal und kehrte 1630 zu ihr zurück. Zur Rechtfertigung seines Uebertrittes schrieb er: Indissolubilia et invicta argumenta XII, quibus motus, convictus atque constrictus relicta Lutheranorum secta ad fidem Catholicam accessit, Heidelb. 1631, Colon. 1632. Er starb am 27. März 1636 als Director der bischöflichen Kanzlei von Speier. (Vgl. Räß, Convertiten V, 329 ff.) [Schrödl.]

Hunolt, Franz, S. J., der bedeutendste deutsche Prediger des 18. Jahrhunderts und auch heute noch in mancher Beziehung unerreicht, stammte aus dem Herzogthum Nassau, war viele Jahre lang Domprediger in Trier und starb auch daselbst im J. 1740. Seine „Christliche Sittenlehre über die evangelischen Wahrheiten" (Köln 1740—1748 u. o.), welche übrigens auch die wichtigsten Punkte der Glaubenslehre enthält, bildet einen umfassenden Cyclus über die allgemeinen und besonderen Pflichten des Christen, über die Sünden, über die Buße, über die Tugenden, über die letzten Dinge des Menschen; hierzu kommen noch zwei besondere Cyklen über das Leiden Christi und über die Marienfeste. Hunolts Redegang ist äußerst einfach; bisweilen wird ohne eigentliche Gliederung ein einziger praktischer Gedanke ausgeführt. Die Wahl seiner Beispiele und auch mancher Väterstellen läßt in Bezug auf Kritik zu wünschen übrig. Hunolt ersetzt diese und andere formellen Mängel aber durch ausgezeichnete Eigenschaften. Seine Redestärke liegt in seiner eminent praktischen Richtung, in seinem Stoffreichthum, in seiner großen Menschenkenntniß und seiner außergewöhnlichen Popularität. Er wird immer eine Goldgrube für den Seelsorgeclerus bleiben. [Schleiniger S. J.]

Hurter, Friedrich v., k. k. Hofrath und Reichshistoriograph, Convertit, stammte aus einer alten Patricierfamilie Schaffhausens. Einer seiner Ahnen fungirte als Herold des Kaisers Friedrich III. im Elsaß und überbrachte 1474 im Namen der Eidgenossenschaft den Fehdebrief an Herzog Karl von Burgund. Ritter Jobst von Hurter war 1490 Vorsteher der deutsch-flandrischen Handelscolonie auf den Azoren und Schwiegervater des berühmten Nürnberger Patriciers Martin Behaim. Der Vater des Geschichtschreibers war Landvogt des eidgenössischen Unterthanenlandes Tessin; die Mutter stammte aus dem Geschlechte der Ziegler, welches von Kaiser Maximilian I. im J. 1487 in den Adelsstand erhoben wurde. Friedrich wurde am 19. März 1787 zu Schaffhausen geboren. In Folge seiner ungewöhnlichen Geistesanlagen bezog er schon mit 17 Jahren die Universität Göttingen. Hier widerstand sein kräftiger und gläubiger Geist den rationalistischen Bestrebungen; er vertheidigte selbst, obwohl nach dem Wunsche seines Vaters Candidat der protestantischen Theologie, Papst Gregor VII. gegen die landläufigen Anschuldigungen und schrieb ihm das Verdienst zu, im Kampfe für die Freiheit der Kirche auch den geoffenbarten Glauben gerettet zu haben. Seine Liebhaberei für Bücher fand in Göttingen eine reiche Fundgrube. Durch Zufall gelangte er in

den Besitz der Briefe Innocenz' III., welche auf sein späteres Leben den größten Einfluß ausübten. Nach Schaffhausen zurückgekehrt, gab er, 20 Jahre alt, die Geschichte des Königs Theodorich heraus und erfreute sich eines aufmunternden Schreibens von seinem berühmten Landsmann Johannes v. Müller. Als Landpfarrer fand er hinreichende Muße zu kleineren literarischen Arbeiten und polemischen Schriften und gab im Verein mit seinem Bruder ein politisches Blatt (Schweizerischer Correspondent) heraus, in welchem er die Legitimität gegen die Revolution, die Rechtgläubigkeit gegen den Rationalismus und die Freiheit auch der katholischen Kirche gegen die damaligen Gewalthaber vertheidigte. Im J. 1814 begann Hurter das Leben Innocenz' III. zu schreiben (4 Bde., Hamburg 1834—1842). Dieses Werk, durch welches er seinen europäischen Ruf begründete, ist das Resultat eines dreißigjährigen, rastlosen Forschens, die Frucht strenger Unparteilichkeit und gerechten Verfahrens gegen einen der größten Päpste und gegen das reiche Walten der katholischen Kirche im 12. und 13. Jahrhundert. Der erste Band erschien 1834 und erregte gleich großes Aufsehen in katholischen wie in protestantischen Kreisen, um so mehr, als ein protestantischer Geistlicher es gewagt hatte, Papst Innocenz und das verschriecene Mittelalter zu Ehren zu bringen. Der berühmte Möhler nahm das Buch mit in das Collegium, pries es als würdige Behandlung der Kirchengeschichte und las den Studirenden einige Kapitel vor. Unstreitig gebührt Hurter das hohe Verdienst, als einer der Ersten in den geisteslahmen dreißiger Jahren der katholischen Geschichtschreibung die Bahn eröffnet zu haben. Als Beweis der damaligen Lage kann auch der Umstand dienen, daß renommirte katholische Buchhandlungen den Verlag des Werkes ablehnten, während Perthes in Gotha, Protestant wie er, sich dazu anbot. In kurzer Zeit erschienen italienische, französische, englische und spanische Uebersetzungen. — Inmitten dieser mühevollen Arbeit nahm Hurter in hervorragender Weise Antheil an den politischen und religiösen Angelegenheiten der Schweiz. Zum Antistes der Geistlichkeit im Kanton Schaffhausen 1835 erwählt, bemühte er sich, dieselbe aus der Vormundschaft der Regierung zu befreien und ihr das Gefühl der Selbstachtung einzuflößen. Aus gleicher Absicht führte er eine Art von Liturgie ein, damit der leere Gottesdienst (Gesang ohne Orgel, endloses Predigen ohne Cult, Kirchen ohne Schmuck) mindestens den Anflug einer kirchlichen Weihe erhalte. Ebenso erhob er als Präsident des Schulrathes das Schulwesen, namentlich das Gymnasium, zu größerem Ansehen. Eine der merkwürdigsten Erscheinungen der damaligen Zeit war jedoch die Thatsache, daß aus allen Theilen der Schweiz Klöster, Bischöfe und Priester in ihren Bedrängnissen zu ihm ihre Zuflucht nahmen. Zahlreich waren die Schriften, welche er zu deren Gunsten und gegen die Vergewaltigung ihrer Rechte verfaßte. Selbst der Erzbischof Ignaz Demeter von Freiburg nahm wiederholt seinen Rath in Anspruch, und die päpstlichen Nuntien der Schweiz standen mit ihm in lebhaftem Verkehr über die kirchliche Lage in der Schweiz, im Großherzogthum Baden und in Würtemberg und verlangten sein Urtheil über die würdigsten Competenten bei Besetzung der erledigten bischöflichen Stühle von Freiburg und Rottenburg. Seinem Einschreiten hatten die Katholiken von Schaffhausen eine Kirche, später eine eigene Schule zu verdanken.

Selbstverständlich war weder die literarische noch die kirchenpolitische Thätigkeit Hurters nach dem Geschmacke seiner Amtsbrüder. Lange schon hatten sie auf einen Anlaß gewartet, um ihrem Groll offenen Ausdruck zu geben. Ein Besuch Hurters im nahen Frauenkloster St. Katharinenthal am Feste des hl. Joseph bot erwünschten Anlaß. Der Sturm brach los und endigte nach vielen unwürdigen Angriffen und Verleumdungen mit der freiwilligen Resignation Hurters auf seine Stellen, doch nicht ohne daß er seine Gegner in der Schrift „Antistes Hurter und sogenannte Amtsbrüder" (Schaffh. 1840) gekennzeichnet hätte. Drei Jahre lebte er nun in Ruhe, einzig mit schriftlichen Arbeiten beschäftigt, bis er sich 1844 zu einer Reise nach Rom entschloß. Hier ward er von Papst Gregor XVI. in ausgezeichneter Weise aufgenommen. Ueberwältigt von der Gnade, legte er am 16. Juni 1844 das Glaubensbekenntniß ab. Diese Conversion machte überall außerordentliches Aufsehen; in seiner Vaterstadt entstanden stürmische Auftritte, und fanatisirte Volkshaufen zogen vor sein Haus. Hurter war glücklicherweise gewarnt worden und entrann somit großer Gefahr. Von seinem Asyl aus in der Karthause Ittingen erließ er einen Aufruf, worin er die Gewissensfreiheit auch für sich in Anspruch nahm und die Bürger von Schaffhausen an alles erinnerte, was er für das Wohl seiner Vaterstadt gewirkt hatte. Seine Worte wirkten; unbelästigt kehrte er zurück und schrieb seine „Geburt und Wiedergeburt" (2 Bde., Schaffh. 1845—1846), eine Art von Biographie, welche sich durch den Reichthum ihres Inhalts und durch die kraftvolle Besprechung politischer und religiöser Zeitfragen auszeichnete und großen Anklang fand. — Am ersten Jahrestag seiner Conversion wurde Hurter zum k. k. Hofrath und Reichshistoriographen in Wien ernannt und der Staatskanzlei zugetheilt. Mit gewohntem Eifer unterzog er sich dem gestellten Auftrag, das Leben des Kaisers Ferdinand II. zu schreiben. Ende 1846 war der erste Band vollendet, aber die Censur verhinderte dessen Herausgabe, so daß Hurter in launiger Weise äußerte, er sei vom Reichsgeschicht*schreiber* zum Reichsgeschicht*schweiger* befördert worden. Nach der Wiener Revolution erschien die Geschichte Ferdinands II. und seiner Zeit in elf Bänden (Schaffh. 1850 bis 1865), fand aber gerade in dem vom Josephinismus durchfressenen Oesterreich wenig Beachtung, gleichwie noch heutigen Tages dieser

zweite Gründer Oesterreichs und Stammvater der Dynastie in Wien kaum genannt, geschweige denn geehrt wird. Neben der Geschichte Ferdinands erschienen aus der fleißigen Feder Hurters nach einander das Leben der Erzherzogin Maria, Mutter des genannten Kaisers (ebd. 1860), die Criminalgeschichte des Kammerdieners von Rudolf II. (Philipp Lang) (ebd. 1851); Beiträge zur Geschichte Wallensteins (Freiburg i. B. 1855), Französische Feindseligkeiten gegen Oesterreich zur Zeit des dreißigjährigen Krieges (Wien 1859) und zahlreiche kleinere Schriften und Aufsätze. Als kaiserlicher Hofrath benutzte er seine Stellung zugleich im Interesse kirchlicher Anstalten. So verwandte er sich im J. 1846 für das arme Bisthum Chur, dessen von Napoleon I. confiscirten Güter im Veltlin Oesterreich an sich gezogen hatte. In Folge dieser Verwendung wies Kaiser Ferdinand I. dem Bisthum eine jährliche Abschlagssumme von 4000 Gulden an. Ebenso vermochten die aus ihrem Kloster Wettingen im Kanton Aargau vertriebenen Cistercienser durch Hurters Beistand in Mehrerau bei Bregenz eine neue blühende Niederlassung zu gründen, sowie er auch den nach Gries bei Bozen übergesiedelten Benedictinern von Muri mit Rath und That beistand.

Die Wiener Revolution im J. 1848 brachte Hurter um seine Stelle. Auf Betreiben der herrschenden Partei nahm ihm Minister Pillersdorf Amt und Gehalt. Fürst Schwarzenberg ließ ihm nach hergestellter Ruhe eine kleine Pension anweisen. Hurter protestirte energisch in einer Denkschrift gegen dieses Verfahren, welches auch kaiserlicher Zusage nicht achtete. Graf Buol rehabilitirte ihn vollständig im J. 1852. Der neue, zeitweise günstige Aufschwung rief in Wien ein regeres kirchliches Leben und blühende katholische Vereine hervor. Für die Missionen in Centralafrika und zur Unterstützung der Katholiken im Orient bildeten sich zwei Vereine, welchen Hurter als Präsident vorstand und durch seine Erfahrung und sein Ansehen große Dienste leistete. Als die siebente Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands 1853 mit großem Erfolge in Wien tagte, beschloß sie auch, eine Literaturzeitung zu gründen. Hurter leitete das Unternehmen und erwirkte ihm bedeutende Unterstützungen. Bis zu seinem Tode arbeitete er unverdrossen fort; mit den bedeutendsten Gelehrten stand er in Verbindung, und großartig war seine Correspondenz. Gregor XVI. ernannte ihn zum Ritter des Gregoriusordens, Pius IX. zum Commandeur desselben und zum Ritter des Piusordens. Er war Mitglied der Akademien von Rom, München, Brüssel und Assisi. Für die Wiener Akademie der Wissenschaften war er, obwohl in Oesterreich der hervorragendste Geschichtschreiber, zu kirchlich gesinnt; selbst die Augsburger Allgem. Zeitung und später Minister Bach rügten diese auffällige Ausschließung. Hatte Hurter auch viele Gegner in Folge seiner politischen und katholischen Ueberzeugung, so hatte er doch keine oder wenige persönliche Feinde. Sein reiner Wandel, seine stets bereite Dienstgefälligkeit und sein heiterer Humor waren nicht darnach. Er starb in Graz am 27. August 1865 und erhielt die wohlverdiente Grabschrift: Vir justus et timoratus, potens verbo et opere. — Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Wurzbach, Oesterr. Biogr. Lexikon IX, 445 ff. (Vgl. Heinrich v. Hurter, Fr. v. Hurter und seine Zeit, 2 Bände, Graz 1876—1877.) [Heinrich v. Hurter.]

Hus (עוּץ), im A. T. 1. Personenname: a. ein Sohn Arams und Enkel Sems (Gen. 10, 23 Us genannt), dessen Namen auch der von ihm abstammende aramäische Volkszweig trägt (1 Par. 1, 17); b. ein Sohn Nachors, Neffe Abrahams, ebenfalls Stammvater eines chaldäischen Volkes (Gen. 22, 21); c. ein Sohn Disons und Enkel Esau's, Stammvater eines edomitischen Geschlechtes (Gen. 36, 28. 1 Par. 1, 42). Die drei verwandten Stämme scheinen später zu einem einzigen verschmolzen zu sein, indem sie sich in einen gemeinsamen Wohnsitz theilten. — 2. Landesname (Job 1, 1. Klagel. 4, 21), in der LXX immer Αὐσῖτις, auch in der Vulg. Jer. 25, 20 Ausitis, vermuthlich derjenige Landstrich, auf welchem sich die oben genannten Stämme zusammenfanden. Hier wohnte Job (Job 1, 1), und aus späterer Zeit werden die Edomiter als Bewohner genannt (Klagel. 4, 21). Da die betreffende Gegend den Einfällen der Sabäer (Job 1, 15) wie der Chaldäer (1, 17) ausgesetzt war und offenbar in der Nähe von Edom (2, 11) sowie nahe bei den Horitern lag (24, 5 ff.; 30, 1 ff.), so ist sie wohl südöstlich von Edom, am Rande der arabischen Wüste zu suchen, wo auch Ptolemäus (5, 19, 2) die Αὐσῖται kennt. (Vgl. Delitzsch im Bibl. Comm. zum Buch Hiob 33 f.) [Kaulen.]

Hus (spr. Huß), Johannes, der Mann, dessen Namen die Erinnerung an eine mit ungeheueren Verwüstungen für Böhmen und weit darüber hinaus verbundene religiös-politische Bewegung wach ruft, wurde 1369 oder 1370 im Burgflecken Husinec oder Hus unweit Prachatic im südlichen Böhmen geboren. Als Sohn einfacher Leute, welche außer ihm noch andere Kinder zu ernähren hatten, verließ er frühzeitig das Elternhaus und mußte sich in Prag als „hungernder Scholar" nach der Art so vieler Anderen, also wohl zumeist mit Singen und kirchlichen Dienstleistungen, forthelfen. Sein Talent war, wie die Erfolge seiner Studien zeigen, ein mittelmäßiges, sein Fleiß jedoch ein musterhafter und sein sittlicher Wandel bei einem sich gelegenheitlich als leidenschaftlich und störrisch verrathenden Temperamente jederzeit ein tadelloser. In religiöser Beziehung entwickelten sich seine Anlagen gleichfalls nur langsam; nach seinem eigenen späteren Geständnisse lag seiner Neigung zum geistlichen Berufe während seiner Jünglingsjahre mehr nur die Aussicht auf ein gutes Unterkommen zu Grunde; doch blieb er in der Ausübung religiöser Pflichten nicht zurück,

und so machte er noch anläßlich des Jubiläums von 1393 zur Gewinnung des Ablasses andächtig die vorgeschriebenen Kirchenbesuche, beichtete und opferte seine letzten 4 Groschen, so daß er sich eine Zeit lang mit trockenem Brode begnügen mußte. In demselben Jahre erlangte er an der Prager Artistenfacultät den Grad eines Baccalareus und 1396 den eines Magisters der freien Künste; innerhalb der theologischen Facultät wurde er, wie manche seiner Genossen, z. B. Jacobellus von Mies, nur Baccalareus formatus, und auch dieses wohl erst nach 1396. Die Priesterweihe empfing er kaum vor 1400. Nach Erlangung der akademischen Grade widmete sich Hus alsbald der Lehrthätigkeit an der Universität und wurde daselbst 1401 zum Decan der Artistenfacultät, für das Semester von Galli 1402 bis Georgi 1403 aber zum Rector gewählt. Daneben predigte er seit Empfang der Weihen wiederholt in der Pfarrkirche zu St. Michael und erhielt 1402 auf Vorschlag der Universität die Stelle eines Predigers an der Bethlehemskapelle. Dieses rasche Steigen in Aemtern und Würden, dem ein außergewöhnliches Ansehen bei den verschiedensten Klassen der Bevölkerung entsprach, verdankte der junge Magister wohl zum Theile seinem strebsamen Eifer und seiner anziehenden Beredsamkeit, weit mehr aber noch der besondern Richtung, welcher er sich seit dem Anfange seines öffentlichen Wirkens zugewendet hatte. Dieselbe war einerseits eine slavisch-nationale, andererseits eine kirchlich-reformatorische.

In nationaler Beziehung bestand in Böhmen von altersher der Gegensatz zwischen einer čechisch-slavischen und einer deutschen Bevölkerung. Die Deutschen, welche unter den weiseren Přemysliden-fürsten stets mit Vorliebe in's Land gezogen und daselbst durch Privilegien begünstigt worden waren, bildeten zwar unter der Bevölkerung immer nur die Minderzahl, hatten aber in den hauptsächlich durch sie gegründeten Städten, die Hauptstadt Prag nicht ausgenommen, in Handel und Verkehr, Kunst, Schule und Rechtspflege ein entschiedenes Uebergewicht. Auch bei dem mächtigen Adel, dessen das Land bedeckende Burgen nach deutscher Art angelegt wurden, und am königlichen Hofe bis auf die Zeiten Wenzels IV. besaßen sie einen bedeutenden Einfluß. Noch mehr fast trat dieses Ueberwiegen des deutschen Elementes in Böhmen innerhalb der Kirche hervor. Deutsche Priester und Mönche hatten ja den wesentlichsten Antheil an der Christianisirung des Landes und an der Erziehung des Volkes gehabt, Deutsche bevölkerten fortwährend vorzugsweise die Klöster und waren im Besitze der meisten Stiftungen und der besten Pfründen. An der karolinischen Universität aber hatten bei der hier bestehenden Eintheilung nach vier Nationen die fremdländischen Deutschen, indem sie die sächsische und bayerische Nation ganz und die polnische zum größeren Theile bildeten, mit ihren drei Stimmen gegenüber der einen Stimme der böhmischen Nation es in der Hand, bei allen Wahlen für Pfründen, Stiftungen und Aemter den Ausschlag für deutsche Candidaten zu geben. Dem gegenüber war im Verlaufe des 14. Jahrhunderts unter der čechischen Bevölkerung das nationale Selbstbewußtsein wieder bedeutend reger geworden; dieß ward theils durch die gesammte Zeitlage, theils durch die volksthümliche Thätigkeit mehrerer Schriftsteller und am meisten wohl durch die Politik des neuen luxemburgischen Herrschergeschlechtes herbeigeführt. Insbesondere fühlte die an der Prager Universität herangewachsene čechische Generation immer mächtiger den Drang, sich von der Uebermacht des Deutschthums zu emancipiren, und dieses Bestreben äußerte sich ebenso in wiederholten Kämpfen um den Genuß der Freistellen in den Collegien, namentlich 1384 und 1390, als andererseits in geflissentlichem Hervorkehren und Zuspitzen einzelner wissenschaftlicher Gegensätze. So z. B. traten die čechischen magistri fast ebenso einhellig für den Realismus ein, wie sich die deutschen auf die Seite des Nominalismus stellten. Als Führer in dieser Beziehung erscheint aus der Zahl der älteren Professoren Magister Stanislaus von Znaim, Verfasser eines Commentars zur Physik des Aristoteles und eines Tractates über die Realität der Allgemeinbegriffe („Universalia Realia").

„Stanislaus zeugte Peter von Znaim, dieser Stefan Paleč, dieser Hus" — heißt es in der Meßtravestie, mit welcher später von deutscher Seite die Spottlieder der Čechen erwiedert wurden. Unter dem Einflusse der zur Parteisache erhobenen realistischen Doctrin hatte Hus seine Ausbildung erlangt. Seiner Natur entsprach es jedoch nicht, sich in den Grenzen der Mäßigung zu halten, die innerhalb dieser Schule bisher beobachtet worden waren. Dieß führte ihn dahin, daß er allmälig immer mehr die Art und Weise des extremen Realisten Johannes Wiclif sich zum Vorbilde nahm. Von Wiclifs Schriften waren einzelne philosophische bei dem damals zwischen Prag und Oxford bestehenden und seit der Vermählung der böhmischen Prinzessin Anna mit Richard II. von England (1382) noch gesteigerten wissenschaftlichen Verkehre frühzeitig nach Prag gebracht und hier mit Interesse aufgenommen worden. Die Prager Baccalare waren ja statutenmäßig gehalten, nur nach Heften bewährter Magister von Prag, Paris oder Oxford zu lesen. An Wiclif war es jedoch nicht allein der Ruf des Oxforder Gelehrten, noch der mit glänzender Dialektik vorgetragene Realismus, sondern zugleich auch seine entschieden nationale Haltung, welche ihm die Theilnahme der nationalen Kreise an der Prager Universität zuführte und ihm hier binnen Kurzem eine Auctorität warb, wie er sie im eigenen Heimatlande nie gefunden. Keiner aber machte sich die Ideen Wiclifs in so weitgehendem Maße zu eigen, wie Hus; er las nicht nur selbst dessen Schriften, soweit sie ihm zugänglich wurden, sondern empfahl und verbreitete sie auch weiter; nach ihnen oder über sie hielt er, wie nach einer

von ihm 1398 eigenhändig gefertigten Abschrift fünf philosophischer Tractate Wiclifs geschlossen zu werden pflegt, auch seine ersten Vorlesungen an der Universität; von Wiclif entlehnte er alles, was man auch noch in seinen später verfaßten Schriften an Bibelkenntniß, patristischer Belesenheit und dialektischer Kunst Rühmenswerthes gefunden hat; auf seinen Schultern stieg er zum Ansehen eines Gelehrten und Patrioten von mehr als gewöhnlicher Bedeutung.

Mit dieser nationalen Richtung, welche vorläufig ihren Einfluß zumeist auf die wissenschaftlichen Kreise ausübte, war nun auch jene andere, die kirchlich-reformatorische, in mehrfacher Weise verknüpft und verwoben. Sie entwickelte sich im Ganzen langsamer, trug aber dafür die Bewegung tief in die verschiedensten Klassen der Bevölkerung. Die Kirche Böhmens befand sich seit den Tagen Karls IV. in einem äußerlich sehr glänzenden Zustande. Durch die unerschöpfliche Freigebigkeit dieses Herrschers, dem der Adel vielfach nacheiferte, hatte das Land einen unvergleichlichen Reichthum an prachtvollen Kirchen und Klöstern, Stiftungen und Anstalten jeder Art erhalten, und bloß das liegende Gut, welches für Zwecke der Kirche bestimmt war, betrug etwa ein Drittel des ganzen Landes. Allein gerade dieser reiche Besitz der Kirche barg für die Zukunft eine große Gefahr; schon an und für sich war er nicht geeignet, den Clerus frei und unabhängig zu machen, indem das Kirchengut in Böhmen nicht nach dem gemeinen Recht als Eigenthum der Kirche, sondern als solches der Krone betrachtet zu werden pflegte, was unter einem minder gut veranlagten Landesfürsten, wie bereits Wenzel IV. es war, arg mißbraucht werden konnte und auch ohnedieß ein Anlaß zu beständigen Streitigkeiten war. Dann blickte ein zahlreicher niederer Adel, je mehr er selbst in Verarmung und Verkommenheit gerieth, mit desto größerem Neid und Grimm auf den übergroßen Reichthum der Kirche sowie auf die Vortheile und Privilegien des geistlichen Standes, und wartete mit Sehnsucht auf Gelegenheit zu Händeln, bei denen er immer nur zu gewinnen hoffte. Im Clerus selbst aber, der jetzt über Bedürfniß zahlreich wurde, machten viele der Reichbepfründeten von ihrer Stellung einen unwürdigen Gebrauch und erbitterten damit nicht nur die jetzt auch zahlreich werdenden mittellosen Exspectanten, sondern brachten durch arge Vernachlässigung ihrer Amtspflichten, besonders was Predigt und Unterricht betraf, die Religiosität des Volkes in Gefahr, zu einer einseitigen und bloß äußerlichen zu werden. Der Reformeifer der Erzbischöfe, unter denen namentlich der erste, Ernst von Pardubitz (1343—1364), einer der ausgezeichnetsten Prälaten seiner Zeit war, hatte die Uebel nicht in der Wurzel auszurotten vermocht; die nationale Kirchenpolitik, welche die Ausscheidung der böhmischen Kirche vom Mainzer Erzsprengel herbeigeführt hatte, war keineswegs im Stande gewesen, das Ansehen der oberhirtlichen Auctorität wesentlich zu erhöhen und die Kirche zugleich auch innerlich kräftiger und gegen innere Schäden widerstandsfähiger zu machen. Auch aus den Reihen der übrigen Geistlichkeit waren, zum Theil noch zu Lebzeiten Karls IV., schon Einzelne aufgetreten, welche als gewaltige Sittenprediger zunächst in Prag die Bevölkerung zu einem intensiveren religiösen Leben zu erwecken strebten, so Konrad von Waldhausen, Milič von Kremsier und Matthias von Janow (s. d. Art.). Doch begingen diese theils den Fehler, daß sie mit ihrem Eifern gegen einen verweltlichten Clerus denselben vor dem Volke bloßstellten, ohne ihn viel zu bessern, theils trugen sie durch ihr Uebertreiben gewisser religiöser und sittlicher Forderungen noch mehr dazu bei, das Verständniß für wahre Reform abzuschwächen und die Neigung zum Sonderkirchenthum zu befördern. Zur Ausbildung einer eigentlichen Häresie war es zwar trotz aller Bedenklichkeit dieser und anderer Verirrungen noch nicht gekommen; nur in den Grenzgegenden und besonders im Süden des Landes trieben seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts zahlreiche Häretiker ihr Unwesen, die von anderwärts über die deutschen Nachbarländer hierher versprengt worden waren und deßhalb ausdrücklich auch als „Fremde" oder „Deutsche" bezeichnet wurden. Dieselben zeigten ganz die äußerlich am meisten gegen den kirchlichen Güterbesitz und mehr oder weniger gegen die ganze äußere Ordnung in der Kirche gerichtete, im Uebrigen pseudomystische Tendenz der häretischen Begharden, Fraticellen, Dolcinianer, Apostoliker, Brüder und Schwestern vom freien Geiste, unter deren Namen sie auch vorkommen, wogegen sie von den im benachbarten Oesterreich stark verbreiteten Waldensern, für welche sie am häufigsten gehalten wurden, sich sehr ungünstig durch Verwerfung der Sacramente und durch grobe Unsittlichkeit unterschieden. Gegen sie war schon vor Karl IV. mit Inquisition und selbst mit Kreuzzügen eingeschritten worden, so daß sie die Blütezeit der Kirche unter diesem Herrscher nicht mehr erheblich beeinträchtigten; auch bot ihre fremde Herkunft noch für Hus eine gewisse Berechtigung zu der wiederholten Behauptung, „ein wahrer Böhme sei nie ein Ketzer". Mit desto auffallenderer Heftigkeit trat nun gleich in den ersten Jahren Wenzels IV. die pseudomystisch-pantheistische Schwärmerei wieder auf, und ein damit verwandter kirchlicher Zelotismus fand dießmal gerade im Herzen des Landes und auf der čechisch-nationalen Seite, wie durch Matthias von Janow u. A. in Prag, seine Vertretung. Die neuen Nöthen der Zeit, das große Papstschisma mit seiner vor Allem für das Ansehen der kirchlichen Auctorität so zerstörenden Einwirkung, in Böhmen die beginnende Mißregierung Wenzels, seine Tyrannei gegen die höchsten kirchlichen Würdenträger im Lande und die Frechheiten seiner Günstlinge gegen Religion und Clerus, dann der Bürgerkrieg und die Absetzung Wenzels von der römischen Königswürde mit ihren für die Obedienz gegen Bo-

nifaz IX. nachtheiligen Folgen, dieses Alles brachte eine allgemeine, krankhafte Erregung hervor. In Ermangelung einer besonnenen Führung, welche jetzt am wenigsten von der zur Unfruchtbarkeit erstarrten und selbst in den Parteikampf hineingezogenen theologischen Wissenschaft erwartet werden konnte, fühlten die Einen sich mit Macht zum falschen Mysticismus hingedrängt und begannen, dem Walten des Antichrists nachzuforschen, während Andere sich versucht fühlten, ihre eigene Auctorität als den rechten Führer zu betrachten und über jede andere zu erheben.

Unter solchen Zeitverhältnissen trat Hus im März 1402 sein zweites öffentliches Amt, das eines Predigers an der Bethlehemskapelle in der Prager Altstadt, an. Dieses Gotteshaus war 1391 von zwei Prager Patrioten als Privatkapelle „zu Ehren der heiligen unschuldigen Martyrer in Bethlehem" errichtet und mit Stiftungen für Weltgeistliche, welche daselbst ausschließlich in čechischer Sprache predigen sollten, versehen worden. In den übrigen zahlreichen Kirchen Prags wurde sonst noch zu jener Zeit vorwiegend deutsch, oder nach Ermessen des Predigers in der einen oder in der andern Sprache gepredigt, insoweit es überhaupt nicht vielmehr vernachlässigt wurde. Die Bethlehemsstiftung steht somit, wie noch mehrere andere gleichzeitige Stiftungen, in einer Beziehung zu den nationalen Regungen jener Zeit und zugleich auch, wie aus dem nähern Inhalte des Stiftsbriefes hervorgeht, zu den reformatorischen Bestrebungen, welche seit dem Wirken Milič̌s, Matthias' von Janow u. A. in Schwung gekommen waren. Für Hus war demnach die Richtung gegeben, und er seinerseits war für diese ganz der geeignete Mann. In der Sprache war er ein Meister, im Vortrage war er anziehend, ja hinreißend, und zum Sittenprediger schien er durch seine bereits an der Universität erlangte Stellung, durch die Reinheit seines priesterlichen Wandels und namentlich auch durch seine Genügsamkeit bei einem bescheidenen Einkommen vor Anderen berufen zu sein. So sprach denn Hus, der die Anschauungen und Bedürfnisse seiner Zuhörer als Sohn des Volkes vorzüglich kennen mußte, von der Kanzel in einer Weise, daß, obwohl nicht er allein damals zu Prag in diesem Sinne predigte, die Bethlehemskapelle bald zum Mittelpunkte der Regenerationsbestrebungen wurde. Volk und Studenten, Bürgerschaft und Adel drängten sich an seinen Predigttagen zu der Kapelle, die leicht 3000 Menschen fassen konnte; auch Hofleute und Priester kamen gern, und eine Anzahl edler Frauen ließen sich bald dauernd in unmittelbarer Nähe Bethlehems nieder, um ganz unter der geistigen Leitung des Magisters zu leben, der im Uebrigen gegen das Frauengeschlecht, als „pix diaboli", kaum eine besondere Nachsicht kannte. Seine gemäßigte und wirklich erbauende Predigtweise dauerte indeß nicht lang; sehr bald ging er in seinem Tadel über die Gebrechen der verschiedenen Stände, namentlich aber des Clerus, weit über die Grenzen des Zweckmäßigen hinaus und erregte durch verschiedenartige Aeußerungen über kirchlichen Besitz, den er als die Quelle aller Uebel im Clerus und somit auch in der Kirche betrachtete, dann über kirchliche Auctorität, über Verfassung und Begriff der Kirche das Mißfallen urtheilsfähiger Zuhörer. Wieder war es derselbe Lehrmeister, der ihn auch als Prediger auf excentrische Bahnen leitete: Wiclifs Anschauungen über die berührten Punkte sind es, die Hus allmälig immer deutlicher auch in seinem theologischen Gedankenkreise durchblicken läßt. Von Wiclifs Schriften waren aber die ersten mit eigentlich theologischem Inhalte eben um die Zeit, als Hus seine Predigerstelle übernahm, in Prag bekannt geworden. Ihre Einführung daselbst und überhaupt das tiefere Eindringen in den Geist Wiclifs wird gewöhnlich mit der agitatorischen Thätigkeit in Verbindung gebracht, welche Hieronymus von Prag entfaltete.

Dieser Hieronymus stammte aus einer sonst nicht näher bekannten Prager Familie ritterlichen Geschlechts und war um einige Jahre jünger als Hus, zu welchem ihn bei aller Verschiedenheit der Lebensstellung theils die nationalen, theils die wissenschaftlichen Bestrebungen in vielfache Beziehungen brachten. Nachdem er in Prag Baccalareus der freien Künste geworden, trat er 1398 eine erste größere Reise, hauptsächlich zum Besuche der Universitäten von Oxford und Paris an. In Paris erwarb er den Magistergrad, der ihm 1406 auch in Köln und in Heidelberg, in Prag jedoch erst 1407 zuerkannt wurde; in Oxford aber, wo er Wiclifs Gelehrsamkeit sehr preisen gehört hatte, verschaffte er sich Handschriften von Werken desselben und copirte eigenhändig namentlich dessen „Dialogus" und „Trialogus". Die Abschriften brachte er wahrscheinlich 1401 nach Prag, denn auf dieses Jahr wird eine Zusammenkunft zwischen ihm und Hus im Hause eines Prager Bürgers angesetzt. Da er bald darauf wieder auf Reisen ging und 1403 bis nach Jerusalem kam, so erscheint Hieronymus vorläufig an der weiteren Entwicklung der Bewegung in Prag weniger direct betheiligt; nur gelegenheitlich vertrat er in der Fremde die von Wiclif angenommenen Anschauungen in der Art, daß er z. B. wie ehedem von Paris, so später wieder von Heidelberg deßhalb förmlich flüchten mußte. Inzwischen aber machten Hus und dessen Gesinnungsgenossen zu Prag von den ihnen jetzt vollständiger erschlossenen Theorien Wiclifs einen solchen Gebrauch, daß die Gegenseite sich nun auch schon nicht mehr schweigend dazu verhalten durfte. Am meisten scheint Hus durch seine Predigtweise und zuletzt in seiner Stellung als Rector der Universität zur Verschärfung der Lage beigetragen zu haben. Kaum war deßhalb sein Rectoratshalbjahr zu Ende, so berief auf Anregung der erzbischöflichen Curie der neue Rector Walther Harasser, ein Bayer, sämmtliche Magister auf den 28. Mai 1403 zu einer Versammlung. Der Erzbischof ließ hier zwei Reihen von

Sätzen zur Beschlußfassung vorlegen, deren erste aus den schon von der Londoner Synode 1382 censurirten 24 Sätzen Wiclifs bestand, während die zweite 21 andere enthielt, welche Magister Joh. Hübner, ein Schlesier, als aus Wiclif'schen Schriften ausgezogen der geistlichen Behörde eingereicht hatte. Nun traten die Gegensätze offen zu Tage; Nicolaus von Leitomischl und Hus warfen Mag. Hübner lügenhafte, des Feuertodes würdige Fälschung beim Ausziehen der Artikel vor, die wohl allerdings nur dem Sinne, nicht aber auch dem vollständigen Wortlaute nach mit den Originalien stimmen könnten; Stephan von Paleč aber und Stanislaus von Znaim machten sich anheischig, Wiclif in Allem zu vertheidigen und insbesondere zu beweisen, daß keiner der 45 Artikel häretisch oder irrig sei. Nach der Abstimmung verkündete jedoch der Rector den Majoritätsbeschluß, „daß bei Strafe des Meineids niemand jene Artikel öffentlich oder privatim behaupten, lehren oder predigen dürfe". Das Verbot wurde nicht aufrichtig gehalten. Vor Allem gewann die nicht ausdrücklich verbotene Verbreitung der Schriften Wiclifs gerade von jetzt an große Ausdehnung. Hus übersetzte sogar in den nächsten Jahren den Trialogus, die Hauptschrift Wiclifs, in's Čechische und sandte sie verschiedenen hervorragenderen Personen weltlichen Standes zu, wodurch er sich auch weiterhin als rührigsten Verbreiter der Schriften des Engländers zeigt, wie Stanislaus von Znaim als kühnsten Vertheidiger. Jene Versammlung von 1403 wird demnach nicht mit Unrecht von zeitgenössischer Seite als der eigentliche Ausgangspunkt des Zwiespalts in Böhmen bezeichnet; die „Wiclifisten" stehen von jetzt an nicht mehr als Vertreter einer bona fide erwählten wissenschaftlichen Richtung, sondern als eine Partei da, die sich von niemand belehren lassen will; selbst die dort zum erstenmal eingeschlagene Tactik, das kleinliche Behaupten, die bewußten Artikel seien nicht getreu ausgezogen, blieb für die späteren Zeiten Vorbild, wie denn auch fortan bei jedem Anlasse gleich vom Feuertode gesprochen wurde.

Daß der Parteigegensatz nicht sofort auch zu weiteren äußeren Kämpfen führte, hatte seinen Grund vornehmlich in der Haltung des neuen Erzbischofs Zbyněk von Hasenburg, welcher nach anderthalbjähriger Sedisvacanz gegen Ende 1403 den Prager Stuhl bestieg. Zbyněk (in lateinischen Schriftstücken wird der Name, welcher Benno bedeuten soll, Sbinco geschrieben) war noch jung an Jahren, von unbescholtenem Wandel und auch nicht ohne wissenschaftliche Bildung, jedoch mehr Rittersmann als Theologe. Während er noch 1404 gegen einen Raubritter und nochmals 1406 gegen Bayern an der Spitze königlicher Truppen erfolgreiche Feldzüge ausführte, schenkte er, wohl auch hierin unter Einflüssen des Hofes stehend, der Angelegenheit des Wiclifismus, für die er überhaupt nie das richtige Verständniß bekundete, anfangs gar keine Beachtung und zog vielmehr Hus in sein besonderes Vertrauen, indem er ihm die Aufgabe zutheilte, Bericht zu erstatten, wo immer er Verstöße gegen die kirchliche Disciplin vorfinden würde. Hierdurch kam Hus auch in die Commission, welche die angeblich durch eine „blutende Hostie" zu Wilsnack im Brandenburgischen (vgl. d. Art. Heinrich Tocke), wohin seit längerer Zeit auch zahllose Böhmen wallfahrteten, gewirkten Wunder untersuchen sollte. Es mag sein, daß die vorgenommenen Zeugenprüfungen mehrfach betrügerische Behauptungen von Wunderheilungen ergab; die Schrift jedoch, welche Hus darüber verfaßte (De omni sanguine Christi glorificato), zeigte unrichtige theologische Voraussetzungen. Dennoch belobte sie der Erzbischof und verbot auf der Junisynode 1405 das weitere Wallfahren nach Wilsnack unter Strafe des Bannes. In demselben Jahre wurde Hus zugleich mit Stanislaus von Znaim noch eines ehrenvollern Auftrags theilhaft, nämlich vor der Synode, zu welcher der Erzbischof alljährlich zweimal, zu St. Veit (15. Juni) und St. Lucas (18. October), den Clerus zu versammeln pflegte, einen Predigtvortrag zu halten. Stanislaus that dieses 1405 bei der ersten, Hus bei der zweiten Synode. Beide Reden sind erhalten und bieten eine grelle Darstellung der sittlichen Gebrechen unter dem Clerus, ohne Schonung der Rangstufen; Hus insbesondere nahm auch den Episcopat, ja die Cardinäle und den Papst nicht aus. Auch dieser Rede zollte der Erzbischof seinen Beifall. Während so Sbinco den reformatorischen Eifer vielleicht noch einem löblichen Ziele dienstbar zu machen hoffte, hatten indeß einige Prälaten an den päpstlichen Stuhl berichtet, daß in Böhmen die Häresie Wiclifs umgehe. Innocenz VII. richtete darauf unter dem 24. Juni 1405 an den Erzbischof die Mahnung, sich der Ausrottung dieser Irrlehre zu befleißen. Von anderer Seite her wurde dem letztern hinterbracht, Stanislaus von Znaim habe am 9. Februar 1406 im Hörsaale einen Tractat dictirt, in welchem die Wiclif'sche Impanationslehre (de remanentia panis, daß die Brodsubstanz nach der Consecration zurückbleibe, Christus also in pane sei) vorgetragen werde. Stanislaus wurde vor den Erzbischof citirt und rechtfertigte sich damit, daß er beschwor, der Tractat sei von ihm noch nicht zu Ende geführt; er wollte also wohl nur nach scholastischer Art die falsche Lehre der wahren gegenüberstellen und hatte sich vielleicht bereits damals von der unbedingten Anhängerschaft Wiclifs losgesagt. Hus allerdings imputirte ihm bei späterer Gelegenheit diesen Irrthum ebenso entschieden, als er sich selbst gegen denselben verwahrte. Auch Anderen aus dem Clerus und aus den Laien, die wegen Wiclif'scher Irrthümer 1406 und 1407 zur Verantwortung gezogen wurden, gelang es, sich zu rechtfertigen. Der Erzbischof aber erließ noch 1406 ein Synodalverbot gegen die Wiclif'sche Häresie in der Abendmahlslehre, nebst einer Weisung an den Clerus, wie über die Wesensverwandlung zu predigen sei. Ebenso

wurde auf Grund eingelaufener Beschwerden jetzt verboten, weiterhin noch von der Kanzel herab durch indiscrete Reden über den Clerus und die Prälaten dem Volke Aergerniß zu geben, wie dieß bisher in Prag und in der Diöcese, „ut praesumitur, ex Wikleph opinionibus“ geschehen sei.

Hiermit glaubte man, gegen den Wiclifismus alles Nöthige gethan zu haben. Hus namentlich blieb, wie 1406, so auch noch 1407 Synodalredner. Ja, die Kühnheit und Sicherheit der Wiclifiten wurde immer größer, wozu besonders auch noch das beitrug, daß zwei böhmische Studenten, deren einer Nicolaus Faulfisch hieß, von Oxford eine vom 5. October 1406 datirte und mit dem Siegel der dortigen Universität versehene Urkunde nach Prag brachten, in welcher Wiclif ein sehr ehrenvolles Zeugniß erhielt und das Gerücht widerlegt wurde, als sei derselbe wegen Häresie verurtheilt worden. Die Urkunde war entweder inhaltlich gefälscht oder doch durch Unberufene ausgestellt worden; Hus aber las sie triumphirend von der Kanzel vor und soll auch in jener Predigt geäußert haben, er wünsche, seine Seele möchte dorthin gelangen, wo die Wiclifs sei, wogegen er, ebenfalls von der Kanzel herab, diejenigen Geistlichen für Simonisten und Häretiker erklärte, welche Stolgebühren nähmen oder Beneficien cumulirten. So wucherte also die „Wiclifie“, wie die Zeitgenossen diese Richtung nennen, stetig weiter und war um 1408 auch über die Grenzen Böhmens hinaus, namentlich in Mähren, schon stark verbreitet. Da erging neuerdings von Seite Gregors XII. ein Schreiben an Sbinco: es sei dem Papste hinterbracht worden, daß in Böhmen Sectirer seien, welche über das Abendmahl nach der Art Wiclifs falsch dächten, ja daß der König selber solche Irrthümer beschütze. Dem König Wenzel kam dieses mit Rücksicht auf seine Stellung im Reiche gegen Ruprecht höchst ungelegen, und er drang deßhalb behufs Entlastung seines Königreiches auf genaue Untersuchung, fest entschlossen, jeden, der thatsächlich als dieser Häresie schuldig erfunden würde, verbrennen zu lassen. Darum wurden 1408 wieder mehrere auf den Verdacht Wiclif'scher Irrthümer hin in Untersuchung gezogen. Einer derselben, der junge Magister Matthias von Knin, genannt Pater, konnte nur nach ernstem Sträuben dazu gebracht werden, die Remanenzlehre abzuschwören; er beklagte sich über Gewalt, und auch Hus mißbilligte den Vorgang. Ein Anderer, bekannt unter dem Beinamen Abraham, der sich vor dem Generalvicar wegen unbefugten Predigens verantworten sollte, that dieses damit, daß er behauptete, jedem Priester, ja auch dem Laien stehe es zu, das Evangelium zu predigen, und wollte weder auf das Crucifix noch auf das Evangelium schwören — Alles im Sinne Wiclifs. Er wurde darum wegen Häresie in Haft genommen und dann aus der Erzdiöcese verwiesen; Hus aber hatte sich seiner mit besonderem Eifer angenommen und machte dem Erzbischof Vorwürfe, daß uneigennützige Prediger verfolgt würden, während die trägen und lasterhaften unbehelligt blieben.

Inzwischen hatte am 20. Mai 1408 die böhmische Nation an der Universität eine besondere Versammlung abgehalten, um nach der Intention des Königs und des Erzbischofs den Vorwurf Wiclif'scher Gesinnung von sich abzuwenden. Das beantragte neuerliche Verbot der 45 Sätze Wiclifs wurde jedoch auf den von Hus eingegebenen Rath nur in der charakteristischen Fassung einstimmig angenommen, daß kein Mitglied der Nation einen jener Artikel „in ihrem häretischen oder irrthümlichen oder anstößigen Sinne“ festhalten, lehren oder vertheidigen dürfe. Auf der nächsten Junisynode wurden sodann die Verordnungen über die Art, wie zu predigen, und was dabei zu unterlassen sei, neu eingeschärft, weiterhin aber angeordnet, daß bis zum 4. Juli alle Schriften Wiclifs bei der erzbischöflichen Kanzlei „behufs Correction“ einzuliefern seien. Endlich wurde eine feierliche Erklärung veröffentlicht und ihr gemäß auch an den päpstlichen Stuhl berichtet, daß auf Wunsch des Königs in Prag und in der Erzdiöcese fleißig nachgeforscht, aber kein Ketzer vorgefunden worden sei. Die bisher erzielten Halbheiten wurden demnach für ganze Erfolge genommen; was etwa noch fehlte, hoffte der Erzbischof durch die in Aussicht gestellte Verbrennung aller Bücher Wiclifs, in denen sich wirklich Irrthümer finden würden, zu erreichen. Die Einlieferung dieser Bücher scheint nun auch, trotzdem durch Spott- und Schmähschriften vielfach dagegen demonstrirt wurde, wenigstens allmälig erfolgt zu sein. Hus selbst überreichte die seinigen persönlich dem Erzbischofe mit der bezeichnenden Bemerkung, was jener darin Irrthümliches finden würde, wolle er vor dem Volke als Irrthum erklären. Fünf Studenten aber verweigerten die Auslieferung und appellirten an den Papst. Magister Marcus von Königgrätz, Professor der Artistenfacultät und Canonicus in Prag, begab sich als ihr Procurator nach Rom. Auch er war mit Hus befreundet; diesem widerfuhr jedoch wegen seiner Haltung bei den letzten Vorfällen sonst nichts, als daß er, nachdem auch aus dem Clerus neue Beschwerden wegen seiner Ausfälle in den Predigten von 1407 erhoben worden waren, im J. 1408 nicht mehr als Synodalredner bestellt wurde.

Das Jahr 1408 brachte zuletzt noch ein neues, mächtiges Ferment in die Parteigährung. Nach der Ausschreibung des Concils nach Pisa hatten die secessionistischen Cardinäle König Wenzel eingeladen, der Neutralität beizutreten. Wenzel, der von Gregor XII. nichts Gutes zu erwarten hatte, erklärte schon am 24. November 1408 sich bereit, das Concil zu beschicken, wenn die Cardinäle ihn als den wahren, römischen König betrachten wollten. Auch die angebliche Reformpartei begrüßte den Plan des Concils, das sich ja die Reform der Kirche zum Ziele gesetzt hatte; der Erzbischof jedoch und der ihm ergebene Clerus

weigerten sich, den Gregor XII. schuldigen Gehorsam zu brechen. Da wollte der König, daß die Universität sich für Neutralität erkläre. In der hierüber berufenen Versammlung sprachen sich die čechischen Magister im Sinne des Königs dafür, die drei anderen Nationen jedoch dagegen aus. Um so heftiger agitirte jetzt Hus unter Adel, Clerus und Volk für allgemeine Annahme der Neutralität. Hierin mußte aber der Erzbischof eine offene Auflehnung erblicken; er untersagte daher allen Prager Magistern, welche sich für die Neutralität erklärten, die Ausübung einer geistlichen Amtsthätigkeit innerhalb der Erzdiöcese. Mit dem Neutralitätsstreite hatte aber auch der alte nationale Gegensatz an der Universität eine bedeutende Verschärfung erhalten. Jetzt erschien die Zeit günstig, um zur Beseitigung des Uebergewichtes der Deutschen die Hilfe des Königs zu erlangen, und nach seinem eigenen Geständniß nahm sich besonders Hus, neben dem jetzt auch Hieronymus wieder handelnd erscheint, des Gedankens an, eine Umänderung des Stimmenverhältnisses zu erzielen. Wenzel zwar gerieth, als bei einer Berathung über die Neutralitätsfrage die Vertreter der böhmischen Nation, unter ihnen auch Hus und Hieronymus, die Verfassung der Universität zu ändern beantragten, in großen Zorn und warf besonders diesen beiden vor, daß sie nur immer Aufruhr erregten; ja er erklärte, daß wenn diejenigen, denen es zukomme, ihnen den Scheiterhaufen nicht anzünden ließen, er selbst es thun werde. Bald aber war er durch seine Günstlinge wieder umgestimmt und verordnete nun mittels Decret vom 18. Januar 1409, daß fortan die böhmische Nation an der Universität bei allen Wahlen und Acten drei Stimmen haben solle, wonach den anderen drei Nationen nur eine Stimme blieb. Die Deutschen erhoben Gegenvorstellungen und verpflichteten sich, falls dieselben nicht beachtet würden, Prag für immer zu verlassen; und als es Ende April zur Rectorswahl kam, verhinderten sie durch ihre Weigerung, nach der neuen Ordnung zu wählen, deren Zustandekommen. Da erschien am 9. Mai vor der zur Versammlung berufenen Universität ein königlicher Commissar, nahm dem alten Rector Henning von Baltenhagen Siegel, Matrikel und Rectoratsinsignien ab und verlas ein Decret, womit zum Rector ein königlicher Kaplan und Küchenschreiber, wie zum Decan der Artistenfacultät einer der jüngeren Freunde von Hus ernannt wurde. Nach Christi Himmelfahrt verließen darauf die deutschen Magister, Baccalare und Studenten in einer Anzahl, welche in den ältesten Quellen auf 5000 bis 20 000 angegeben wird, die Stadt und zogen zumeist nach Leipzig, wo jetzt eine neue Universität entstand, oder nach Erfurt, Krakau u. s. w. Das nichtwiclifitische Prag fühlte schmerzlich den beginnenden Niedergang des bisherigen Glanzes; Wenzel war erbost über die hoch- und landesverrätherischen „Verschwörer"; Hus aber feierte jubelnd den Sieg von der Kanzel in Bethlehem und forderte das Volk zum Danke gegen seine Wohlthäter auf. Die „fremden Vormünder" war man los, die sacrosancta natio bohemica war sich wiedergegeben! Außerhalb des Landes jedoch wuchs jetzt der üble Ruf, in welchen dasselbe durch einzelne Landeskinder schon gebracht worden war, um so stärker. In der That war auch, wie eine Chronik sagt, mit dem „Schisma" an der Universität nur die „Wiclifie" stark geworden!

Demnächst sollte nun die Obedienzfrage in gleichfalls gewaltsamer Weise gelöst werden. Schon am 22. Januar hatte Wenzel decretirt, niemand dürfe mehr von Gregor XII. ein Rescript annehmen oder an ihn irgend welche Zahlung leisten; Zuwiderhandelnde sollten durch die Beamten dem Könige ausgeliefert werden. Da nun weder der Erzbischof noch die ihm treue Geistlichkeit sich hieran hielten, schritten allmälig die königlichen Behörden gegen verschiedene geistliche Personen in Prag und in anderen Städten ein. Nun verhängte Sbinco das Interdict über Prag und Umgebung; die Wiclifiten beachteten es jedoch so wenig, als das frühere Verbot der geistlichen Functionen, und Hus eiferte ob der unberechtigten Einschränkung des Wortes Gottes derart gegen den Erzbischof, daß von einer solchen Predigt weg das Volk unter Drohungen vor dessen Wohnung zog. Sbinco begab sich in Folge dessen auf seinen Landsitz Raudnitz; der König aber ließ desto mehr die Geistlichen, welche das Interdict hielten, verfolgen und die Besitzungen und Einkünfte der in größerer Anzahl gleichfalls aus Prag flüchtenden Prälaten und Pfarrer confisciren. Andere verjagte der dem Könige ergebene Adel von ihren Pfründen, noch andere wurden auch Opfer des Volkshasses und Neides, wurden ausgeplündert, schmählich mißhandelt, in's Wasser geworfen oder sammt den Laien, die sich ihrer anzunehmen wagten, aus der Stadt vertrieben. Diese Verfolgungen steigerten sich noch, als Sbinco auch dem in Pisa gewählten Alexander V. die Anerkennung vorenthielt, und erreichten erst ein Ende, als derselbe am 2. September seinen Widerstand aufgab und Alexander beitrat. Im October wurde darauf an der Universität die Rectorwahl für das Wintersemester zum ersten Male nach dem neuen Modus vorgenommen, und als der Gewählte ging Hus hervor. In schwungvoller Weise wurde er von Johann Eliä, einem der älteren Magister der Theologie, begrüßt als „Magister in Israel, der Israel regiert, ein zweiter Nicodemus, demüthig und sanft, — ein Mittler zwischen Gott und seinem auserwählten Volke". Anders urtheilte jetzt über ihn der Erzbischof; er forderte ihn auf, sich wegen der schon 1408 gegen ihn eingebrachten Klagen bezüglich Wiclif'scher Anschauungen und unziemlichen, wie auch unbefugten Predigens, wozu noch die Beschuldigung der Urheberschaft an dem nationalen Zwiste gekommen war, vor dem Prager Inquisitor zu rechtfertigen. Dann aber sandte er, da die Art, wie Hus seine Recht-

fertigung führte, ihn wohl nicht befriedigte, den Canonicus Zinoch und den Titularbischof Jaroslav von Sarepta an Alexander V., um ihm zu berichten, daß in Prag, Böhmen, Mähren und noch anderen Ländern Viele von den Irrlehren Wiclifs, besonders von der über das Abendmahl, angesteckt seien, daß die kirchlichen Censuren nicht mehr beachtet würden und Laiengewalt über den Clerus herrsche, weßhalb es rascher Vorkehrungen bedürfe; in diesem Sinne wurde vorgeschlagen, es sei alles Predigen, außer in Cathedral-, Collegiat-, Pfarr- und Klosterkirchen, zu untersagen. Da Sbinco bislang wegen seines Widerstandes gegen die Neutralität bei Alexander V. nicht in Gunst gestanden, so war inzwischen, wahrscheinlich zunächst in Folge der Berufung jener fünf Studenten, gegen ihn selbst eine Vorladung zur persönlichen Stellung am päpstlichen Hofe erlassen worden. Seine Botschaft hatte jedoch den Erfolg, daß Alexander in einer Bulle vom 20. December die frühere Anordnung widerrief und dagegen dem Erzbischofe auftrug, mit vier Magistern der Theologie und zwei Doctoren des canonischen Rechtes zu berathen, nach deren Erkenntniß das Lehren ketzerischer Artikel aus apostolischer Vollmacht zu verbieten, das Predigen an anderen als den obenbezeichneten Orten zu untersagen und die Auslieferung Wiclif'scher Schriften von allen Besitzern zu fordern, damit sie den Augen der Gläubigen entzogen würden. Appellation gegen dieses Erkenntniß sollte ausgeschlossen sein.

Gleich nach Ankunft der Bulle in Prag (9. März 1410) setzte der Erzbischof die verlangte Commission zusammen. Hus aber richtete nach Bekanntwerden des Inhaltes der Bulle trotz der Ausschließungsclausel eine Appellation an Alexander V. mit der Begründung, daß der Papst schlecht unterrichtet worden sei, indem noch niemandem in Böhmen ein hartnäckiges Festhalten an einer Wiclif'schen Irrlehre nachgewiesen worden und dieses vom Erzbischofe selbst öffentlich erklärt worden sei. Mit noch größerem Nachdrucke war im Januar zuvor bei einer feierlichen Disputation de quolibet an der Artistenfacultät, wobei Matthias von Knin Quodlibetarius war, die Verketzerung der heiligen böhmischen Nation und der sacrosancten Stadt Prag als Lüge und Verleumdung von Seite der „Ausländer“ erklärt und das fleißige Lesen der Schriften Wiclifs neuerdings (durch Hieronymus oder durch Hus) den Studirenden empfohlen worden, allerdings mit der Mahnung, das, was sie darin etwa Glaubenswidriges fänden, nicht zu behalten oder zu vertheidigen. Auf der Junisynode 1410 ließ nun der Erzbischof, nach dem Befunde der Commission und im Einvernehmen mit seinen Suffraganen, dem Capitel und anderen Prälaten das Urtheil publiciren, daß alle ihm eingelieferten Schriften Wiclifs, um gemäß der Bulle den Augen der Gläubigen entzogen zu werden, verbrannt werden sollten; die noch ausständigen Schriften seien binnen sechs Tagen einzuliefern; das Predigen aber in Privatkapellen oder anderen Orten Prags außer den hierfür berechtigten Kirchen sei verboten — alles unter Strafe des Bannes. Durch das Predigtverbot war vor Allem Hus getroffen, außer ihm aber auch noch einige andere Wiclifiten. Hus erklärte jedoch dasselbe ohne Weiteres als einen unberechtigten Eingriff in die Freiheit des Wortes Gottes und so als einen Angriff auf die Anordnung Christi selbst; dieß sei ein solcher Fall, in welchem man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Schon am nächsten Sonntage (22. Juni) predigte er wieder in Bethlehem vor einer ungewöhnlich großen Menge, erklärte, er habe noch nie unter den Čechen einen Häretiker gesehen, der hartnäckig Irrthümer gegen die heilige Schrift festgehalten habe, kritisirte dann den Verbrennungsbefehl, gegen den er Berufung einlegen werde, ließ sich von den Zuhörern die laute Versicherung geben, daß sie zu ihm halten würden, und schloß mit einer Aufforderung zur Ausdauer, „denn es komme die Nothwendigkeit heran, sich mit dem Schwerte zu gürten und das Gesetz Gottes zu vertheidigen“ — was allgemeinen Wiederhall im Lande fand. Drei Tage darnach wurde in derselben Kapelle vor Notar und Zeugen die Appellation verlesen, welche Hus und Genossen und mit ihnen alle Mitglieder der Universität, des Adels und des Volkes, die in dieser Angelegenheit auf ihrer Seite ständen, an den mittlerweile nachgefolgten Papst Johannes XXIII. richteten, und in welcher der Verbrennungsbefehl wie das Predigtverbot eingehend kritisirt wurde. Schon früher hatte auch die Universität gegen die Verbrennung Protest erhoben und den König gebeten, diese zu hindern. Auf die Vorstellungen des Königs schob der Erzbischof in der That die Ausführung des Decretes eine Zeit lang auf, richtete aber inzwischen an den Papst eine Klage gegen Hus, in welcher er diesen als den Hauptverbreiter der Wiclif'schen Häresie in Böhmen bezeichnete, die letzten Vorgänge in Bethlehem berührte und das Ersuchen stellte, es möge Hus an den päpstlichen Hof zur Verantwortung und Bestrafung vorgeladen werden. Am 16. Juli versammelte er dann den Clerus im Hofe seines Hauses und zündete selbst den Holzstoß an, auf welchem an 200 Codices von 17 verschiedenen Schriften Wiclifs in Flammen aufgingen. Zwei Tage darnach sprach er von Raudnitz aus den Bann über Hus und die Theilnehmer an seiner Berufung. In Prag kam es hierüber wieder zu argen Feindseligkeiten der beiden Parteien gegen einander, bis endlich der König dieselben, speciell auch das Absingen von Spottliedern, Allen unter Todesstrafe untersagte; zugleich trug derselbe aber auch dem Erzbischofe auf, die durch die Verbrennung von Büchern Geschädigten schadlos zu halten.

Von Hus hatten sich seit seiner entschiedenen Auflehnung gegen den Erzbischof bereits mehrere und zwar gerade die angesehensten unter seinen ehemaligen Freunden losgesagt; so zuerst Stanis-

laus von Znaim und Stephan von Paleč, welche Ende 1408 in der Neutralitätsangelegenheit nach Bologna gegangen, dort aber als der Wiclif'schen Häresie verdächtig eine Zeit lang in Haft gehalten worden waren; weiterhin auch Johannes Eliä und Andreas von Brod, obwohl diese bei der Verdrängung der Deutschen von der Universität noch eifrig mitgewirkt hatten. Dagegen war Hus jetzt ganz der Mann des Hofes, wie sich ihn namentlich die frechen Günstlinge Wenzels bei ihrer Gehässigkeit gegen den höhern Clerus gar nicht besser wünschen konnten. Auch der König bewies ihm jetzt große Geneigtheit; auf diese gestützt konnte er es wagen, noch in den letzten Tagen des Juli mit vier Freunden öffentliche Disputationen über die Bücher Wiclifs zu veranstalten, wobei diese mit scharfer Ironie gegen jeden Vorwurf der Häresie vertheidigt wurden. Auch konnten sich die Wiclifiten bald offen rühmen, daß nur die wenigsten der Wiclif'schen Bücher abgeliefert worden seien, die anderen aber seitdem mit desto größerem Eifer zusammengesucht und wieder abgeschrieben würden. Ja, der König wandte sich sogar an Papst Johannes XXIII., um unter Beschwerde über die Beschimpfung seines Königreiches durch feindselige Verleumder die Widerrufung der Bulle Alexanders V. zu erbitten, und die Königin Sophie wie auch andere hohe Persönlichkeiten schlossen sich dem an. Zu Bologna war unterdessen sowohl die Appellation von Hus wie die Eingabe des Erzbischofs dem Cardinal Otto Colonna zur Behandlung übergeben worden. Das Resultat war, daß Hus (Ende August) vorgeladen wurde, sich persönlich dem Papste zu stellen. Wiederum schrieb Wenzel (30. September) an den Papst und forderte entschieden Zurücknahme der neuen Erkenntnisse. Auch Sophie schrieb wieder und erwähnte dabei, daß sie oft in Bethlehem bei den Predigten gewesen sei, und nannte Hus ihren „lieben und andächtigen Kaplan". Man wollte es erreichen, daß die ganze Sache in Böhmen verhandelt und ausgetragen werde, zu welchem Zwecke Colonna dorthin kommen sollte. Hus selbst richtete auch ein Gesuch an den Papst, damit ihm die persönliche Stellung erlassen werde, mit der Begründung, daß für ihn die Reise „wegen der vielen Feinde" zu gefährlich sei. Dafür entsandte er Bevollmächtigte zu seiner Vertretung nach Bologna. Damals erhielt er einen aufmunternden Brief von einem ehemaligen Mitarbeiter Wiclifs, Richard Fitz. Hus besprach den Brief in einer Predigt vor „10 000 Zuhörern" und antwortete darauf mit einem Gruß „der Kirche Christi in Böhmen an die Kirche Christi in England"; er berichtete voll Freude über den Fortgang des Gesetzes Gottes in Böhmen, da König, Königin, Hof, Adel und Volk für das Wort Gottes einträten; das Volk wolle nichts Anderes hören als die heilige Schrift; er aber sei bereit, sein Leben für das Evangelium Christi zu geben, und er werde dieß mit Gottes Hilfe auch thun.

Aus dem Jahre 1410 liegen auch wieder einige Nachrichten über Hieronymus vor. Zu Ostern befand sich derselbe in Ungarn und führte in Ofen vor König Sigismund, vielen Bischöfen und vornehmen Laien solche Reden über kirchliche Dinge, daß der Clerus eine Aufreizung der Laien gegen sich befürchtete. Als dazu noch ein Schreiben des Erzbischofs von Prag kam, welches über Hieronymus sehr Ungünstiges enthielt, übergab ihn der König dem Erzbischof von Gran; dieser entließ ihn jedoch nach 14 Tagen wieder. Ungefähr im September wurde er dann in Wien aufgegriffen und vom Passauer Official wegen der Anklage auf Wiclif'sche Irrthümer verhört. Auf die Nachricht davon verwendete sich die Prager Universität nachdrücklich für ihn; er aber entkam nach Mähren und begab sich von dort nach Polen. Der Official bannte ihn darauf in Contumaz; der Bann wurde auch in Prag und in Krakau publicirt. In Mähren war damals, die auch hier zumeist deutschen Städte ausgenommen, der Wiclifismus bereits sehr mächtig und fand jetzt einen besondern Förderer in dem neuen Landeshauptmann Lacek von Kravář, vordem Oberst-hofmeister König Wenzels.

Mitte Februar 1411 wurde von Cardinal Colonna über Hus, da die Frist längst verstrichen war, wegen Nichterscheinens die Excommunication ausgesprochen. Sbinco ließ dieselbe am 15. März in allen Kirchen Prags verkünden; nur zwei Pfarrer weigerten sich, dieß zu thun. Dagegen wollte jetzt der auf's Höchste erbitterte König unternehmen, die „Schädiger seines Königreichs zu Paaren zu treiben". Da der Erzbischof den ihm aufgetragenen Ersatz für die verbrannten Bücher nicht geleistet hatte, ließ er ihm und mehreren Anderen als Urhebern der Verbrennung verschiedene Besitzthümer in und außer der Stadt mit Beschlag belegen; und als Sbinco deßhalb nach vergeblicher Aufforderung zur Wiederherausgabe neuerdings über ganz Prag das Interdict verhängte, ließ Wenzel die Geistlichen, welche dasselbe hielten, ihrer Einkünfte berauben, einige auch von ihren Beneficien verjagen und andere wegen Anerkennung oder Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit, die er und seine Günstlinge am liebsten ganz beseitigt hätten, gefangen setzen. Durch fremde Vermittlung wurde wohl Anfang Juli ein Ausgleich angebahnt, allein die durch ein Schiedsgericht festgesetzten Bedingungen hielt der König nicht und konnte der Erzbischof nicht halten. Der letztere that, was möglich war, kam nach Prag, um sich dem Könige zu stellen, hob auch das Interdict auf, wies jedoch die Geistlichen, welche es übertreten hatten, behufs Absolutionserlangung an den Papst, und weigerte sich namentlich, an den Papst, wie ihm zugemuthet worden war, zu berichten, daß er von keiner Häresie in Böhmen etwas wisse, und daß, falls sich eine fände, der König selbst dieselbe auszurotten bemüht sei. Wenzel seinerseits machte weder Confiscationen noch Verhaftungen rückgängig, sondern ließ vielmehr noch neue vornehmen und fügte dem Erzbischofe solche Kränkungen zu, daß

derselbe nach fünfwöchentlichem vergeblichem Warten auf eine Unterredung Prag wieder verließ, um sich nach Ungarn zu König Sigismund zu begeben und dessen Verwendung anzurufen. Schon unterwegs erkrankte er jedoch und starb zu Preßburg am 28. September.

Nur Hus wollte thun, als ob dem Spruche jenes Schiedsgerichts eine Bedeutung zukomme, und richtete mit Berufung auf denselben ein mit dem Universitätssiegel versehenes Schreiben an den Papst, damit dieser ihn von der persönlichen Vorladung entbinde. Hierbei betheuerte er seine Rechtgläubigkeit und erklärte, falls jemand ihm einen Irrthum nachweise, selbst den Feuertod erleiden zu wollen, nur müsse auch der Ankläger die gleiche Verpflichtung auf sich nehmen. Um diese Zeit schuf er sich auch einen neuen Gegner, der ihm nachmals in Konstanz heftig zusetzte, in der Person Johannes Stokes', eines Licentiaten der Rechte von Cambridge. Dieser kam auf der Durchreise nach Prag, wurde von den Wiclifiten theilnahmsvoll begrüßt, erregte aber sogleich ihr Mißfallen durch die Aeußerung, wer die Schriften Wiclifs studire, der müsse, sei er auch noch so glaubensfest, mit der Zeit in Häresie gerathen. Hus fand hierin nicht eine Warnung für sich, sondern eine Beleidigung Böhmens und Oxfords und forderte Stokes zu einer Disputation, damit er beweise oder widerrufe. Stokes weigerte sich, in Prag zu disputiren, und erklärte neuerdings, Wiclif gelte in England als Ketzer und sei auch als solcher verurtheilt worden. Darauf hielt Hus die Disputation ohne Stokes und sprach dabei seine Ueberzeugung aus, daß Wiclif kein Ketzer, sondern einer aus den zur Seligkeit Prädestinirten sei.

Sbinco erhielt bereits im October einen Nachfolger in der Person Albiks, des bisherigen königlichen Leibarztes. Dieser war Magister aller Facultäten, die theologische ausgenommen, und hatte als Professor der Heilkunde und als medicinischer Schriftsteller sich einen Namen gemacht; jetzt war er hochbetagt, Wittwer und sehr reich, so daß die Rede Glauben fand, er sei unter den 24 Bewerbern um das Erzbisthum der Meistbietende gewesen; doch hatte sicher nur der Wille des ihm sehr zugeneigten Königs bei seiner Wahl den Ausschlag gegeben. Er empfing, nachdem er bisher nur niedere Weihen gehabt hatte, im Juni 1412 die Priesterweihe und übernahm sein verantwortliches Amt ohne Zweifel mit den edelsten Intentionen; nur entsprachen diesen die Kräfte nicht. Durch einen einzigen Umstand wurde jetzt dem Parteikampfe eine völlig andere Richtung gegeben, so daß er zu einem directen Angriffe auf die oberste kirchliche Auctorität und endlich auf die gesammte bestehende Kirchenordnung wurde. Im Mai 1412 kamen nämlich nach Prag die päpstlichen Commissare, welche den von Johann XXIII. mittels Bulle vom 9. September und 2. December 1411 ausgeschriebenen Ablaß für die Unterstützung des Kreuzzuges gegen Ladislaus von Neapel predigen und die Unterstützungsgelder einsammeln sollten. An ihrer Spitze war der Passauer Dechant Wenzel Tiem; dieser überließ die einzelnen Archidiaconate und Decanate der Diöcese wieder anderen geistlichen Unternehmern, welche das durch sie Gesammelte gegen Vergütung an ihn abzuführen hatten. Daß dabei allerhand Unzukömmlichkeiten vorkamen, ließ sich kaum verhindern. Die Huspartei wollte nun zuerst eine Kundgebung der Universität gegen die Ablaßpredigt veranlassen. Daselbst war zwar erst bei der letzten Disputation de quolibet die Rede gefallen, daß in diesen Tagen der Antichrist die erste Stelle in der Kirche einnehme; da es sich aber jetzt um eine offene Auflehnung gegen den Willen des Papstes handelte, gaben dieß gerade Stephan von Paleč und Stanislaus von Znaim nicht zu, und nach ihnen richteten sich auch die übrigen Theologen und zuletzt die Mehrheit der Versammlung. Da kündigte Hus, nachdem er inzwischen gegen die Bullen gepredigt und geschrieben, auf den 7. Juni eine öffentliche Disputation über die Bullen an und ließ die Einladung dazu an allen frequenten Orten der Stadt anschlagen. Die These lautete: „Ist es nach dem Gesetze Christi erlaubt und für die Ehre Gottes, das Heil der Christenheit und das Wohl des Landes zuträglich, die päpstlichen Bullen über den Kreuzzug gegen Ladislaus und seine Verbündeten den Christgläubigen anzuempfehlen?" Die theologische Facultät wollte die Disputation verhindern und ließ das Gebot anschlagen, es solle keiner ihrer Baccalaren — und ein solcher war Hus — wagen, gegen die päpstlichen Bullen aufzutreten. Hus spottete aber darüber von der Kanzel und hielt die Disputation unter zahlreicher Betheiligung von beiden Parteien. Er selbst führte aus, daß es sich nicht zieme, dem Papste Geld zu geben, damit Christenblut vergossen werde, und fand hierfür Beifall wie Widerspruch. Dann aber trat Hieronymus auf und unterstützte in langer Rede diese Meinung mit solchem Feuer, daß zuletzt Hus von einer großen, Hieronymus von einer noch größern Menge Studenten im Triumphe nach Hause geleitet wurde. Dies war der Anfang grenzenloser Scandale. Hus griff jetzt in seinen Predigten, bei welchen er jedesmal die Rede auf den Ablaß lenkte und vor Beitragsleistungen warnte, immer verwegener die Einrichtungen der Kirche und vor Allem die Auctorität des päpstlichen Stuhles an und suchte der Aufwiegelung gegen dieselben durch Sendschreiben in ganz Böhmen und Mähren, ja auch in Polen und Ungarn Verbreitung zu verschaffen. Seine Worte fanden vielfach Gehör, und die Ablaßcommission mußte sich besonders in Prag allerhand böse Neckereien gefallen lassen. Das Aergste geschah am 24. Juni. Einer der vom Könige am meisten begünstigten Höflinge, Woksa von Waldstein, veranstaltete, wie es heißt, unter Mitwirkung von Hieronymus, mit mehreren hundert muthwilligen Leuten, die zum großen Theile der Universitätsjugend angehörten, einen öffentlichen Aufzug, bei welchem auf einem ge-

schmückten Wagen eine öffentliche Dirne (nach Anderen jedoch ein als solche aufgeputzter Student) mit über die Brust herabhängenden Schriftstücken vom Aussehen päpstlicher Bullen durch die Stadt geführt wurde; Ausrufer verkündeten dabei, daß man jetzt die Schriften eines Ketzers und die Bullen eines Kupplers zur öffentlichen Verbrennung führe, und nachdem so der größte Theil der Stadt durchzogen worden, fand unter dem Pranger die Verbrennung der Schriftstücke statt. Ferner wurden damals häufig in den Kirchen die Prediger, welche vom Ablasse im empfehlenden Sinne sprachen, durch Zurufe wie „Lügner" und „Betrüger" unterbrochen, was gleichfalls auf Anstiftung von Hieronymus zurückgeführt wurde. Darüber gelangten vielerlei Klagen an den König, auf dessen Veranlassung ein strenges Verbot solcher Störungen der Predigt durch die Stadtbehörde erfolgte; und da dessenungeachtet sich die Fälle dieser Art wiederholten, so wurden drei am 10. Juli bei der That ergriffene junge Leute, trotzdem daß Hus für sie eingetreten war und die ganze Schuld auf sich genommen hatte, auf Befehl des Magistrates enthauptet. Sofort wurden deren Leichname von der nach Tausenden zusammengeströmten Menge in Procession, wobei die Studenten die Antiphon Isti sunt sancti aus dem Commune Martyrum sangen, nach der Bethlehemskapelle getragen und dort unter Wehklagen beigesetzt. Prag war seitdem in Aufruhr. Täglich erschienen Schaaren aus dem Volke vor dem Rathhause und riefen, auch sie wollten für die Wahrheit sterben; daß die Rathsherren der Altstadt, die jene Hinrichtung befohlen hatten, damals noch fast lauter Deutsche waren, mochte für die Stimmung dieses Theiles des Volkes auch nicht gleichgültig sein. Der König, der sich nicht abgeneigt gezeigt hatte, die Hinrichtungen auch wirklich weiter fortsetzen zu lassen, berief dann die Universität und den Clerus zu einer Art Synode in das Altstädter Rathhaus; hier zeigte sich aber nur, wie weit die Spaltung schon gediehen war. Mit den ersten Würdenträgern des Clerus erschienen auf dem Rathhause die hervorragendsten unter den Magistern der Theologie, Stanislaus von Znaim, Stephan von Paleč, Johann Eliä, Andreas von Brod und viele Andere. Dieselben hatten kurz vorher einen entschiedenen Schritt gegen Hus gethan, indem sie ihm im Namen der theologischen Facultät eine Copie seiner neuen Schrift gegen den Ablaß abverlangten und auf deren Verweigerung hin ihn beim Könige des Ungehorsams gegen die Facultät und gegen den König beschuldigten. Auch hatten sie, da Hus seit dem Beginne des Ablaßstreites umfassender als je von den Ideen Wiclifs Gebrauch machte, eine neue Censurirung der 45 Artikel vorgenommen und dazu noch 6 neue Sätze mit Bezug auf die jüngsten Vorgänge aufgestellt. Bei der Versammlung auf dem Rathhause sollte nun nach dem Wunsche des Königs die allgemeine Verwerfung dieser Artikel erfolgen; die Huspartei aber erschien nicht, sondern hielt mit der Mehrzahl der Baccalaren und Studenten eine getrennte Versammlung an der Universität; hier wurde gegen die absolute Verwerfung der Artikel protestirt, „so lange diese Verwerfung nicht aus der heiligen Schrift begründet worden sei". Mit Aufstellung dieses Princips war natürlich jede Hoffnung auf Verständigung abgeschnitten. Indeß wagten doch von jetzt an nur die jüngeren, wenn auch zahlreicheren Mitglieder der Universität, im Vertrauen auf die Theilnahme einer Hof- und Adelspartei, sowie einer national verblendeten Volksmenge, den unter der Fahne Wiclifs begonnenen Widerspruch gegen die kirchliche Auctorität fortzusetzen. Unter diesen lief damals das Wort um, daß man Hus mehr gehorchen müsse, als dem „Haufen von Hurern und Simonisten". Die besseren Theologen dagegen und mit ihnen fast der ganze Clerus außerhalb der Universität waren seit den Erfahrungen der letzten Zeiten ganz entschiedene Gegner dieser Richtung. Während Hus immer wieder neue Wiclif'sche Sätze mit Wiclif'schen Argumenten offen vertheidigte, bezeichnete Stephan von Paleč jetzt von der Kanzel herab Wiclif als den gefährlichsten aller Ketzer, weil bei ihm Alles so mit Bibelstellen verschanzt sei, daß Talent und Schulbildung dazu gehöre, um seine Irrthümer als solche zu erkennen.

Ueber die neuesten Ereignisse in Prag war nun auch der päpstlichen Curie Bericht erstattet und für den Prager Seelsorgeclerus förmlich der Schutz des Papstes angerufen worden. Eine ältere Klage gegen Hus wegen seines Ungehorsams gegenüber den über ihn verhängten Censuren, wie zugleich wegen Häresie und Volksaufwiegelung, wurde daselbst bereits seit einiger Zeit vertreten durch den ehemaligen Prager Pfarrer Michael von Deutschbrod, genannt de causis, der wegen Ungnade des Königs Wenzel sich vor einigen Jahren an den päpstlichen Hof begeben hatte und dort, wie auch später in Konstanz, als Procurator in causis (fidei) fungirte, worauf sein Beiname zurückgeführt wird. In Folge seines Auftretens wurde das bisher ziemlich lässig betriebene Verfahren gegen Hus beschleunigt, dessen Procuratoren selbst gemaßregelt und aus Rom entfernt, und sodann noch im Juli durch den Cardinal von St. Angelo eine Verschärfung des von Cardinal Colonna über Hus ausgesprochenen Bannes erlassen. Der Gebannte sollte jetzt von allen Gläubigen gemieden werden, und bei fortgesetzter Verstocktheit sollte eine neue Aggravation eintreten und der Ort seines Aufenthaltes mit dem Interdicte belegt sein. Als darauf nun auch noch die Nachrichten über die Prager Demonstrationen gegen den Ablaß hinzukamen, erschien alsbald eine neue Bulle, in welcher der Papst anordnete, Hus solle festgenommen und entweder dem Erzbischof oder einem andern Richter zur Behandlung als hartnäckiger Ketzer übergeben, die Bethlehemskapelle aber als Nest der Häresie der Erde gleich gemacht werden; auch alle Genossen des Hus wurden in den Bann ge-

than und, falls sie binnen 30 Tagen nicht abgeschworen hätten, nach Rom vorgeladen.

Die Verkündigung dieser Censuren verschlimmerte die Lage in Prag neuerdings. Gegen das erste Urtheil verfaßte Hus eine Appellation an Christus selbst, in welcher er mit unwürdiger Sophistik die Gründe ausführt, wegen deren er nicht vor dem Papste erscheinen könne, und der Bann über ihn ungerechtfertigt und nichtig sei. Als dann nach Verstreichung der Frist das Interdict gehalten werden sollte, weigerte sich dessen ein großer Theil der Cechen unter demselben Vorwande von der Ungerechtfertigtheit und Nichtigkeit der Censur. Hus selbst predigte nach wie vor allsonntäglich in Bethlehem, und unter den fleißigsten Besuchern dieser Predigten war außer vielen Hofleuten sogar auch jetzt noch die Königin zu sehen. König Wenzel schien gleichfalls schon von dem bessern Rechte der Huspartei überzeugt zu sein und machte am wenigsten Miene, das päpstliche Urtheil an Hus zu vollziehen. Da unternahm die deutsche Bürgerschaft mehrfache Versuche, sich der Bethlehemskapelle und wohl auch ihres Predigers zu bemächtigen, welche jedoch von den Anhängern des letzteren mit Erfolg zurückgeschlagen wurden. (Die Kapelle wurde erst im J. 1786 gänzlich abgetragen.) Sei es nun aus diesem Grunde, oder, wie er selbst angibt, um den Klagen des Volkes über die Einstellung des Gottesdienstes und der Sacramentenspendung die Ursache zu entziehen, entschloß sich Hus auf Anrathen seiner Freunde und wahrscheinlich auch des Königs, noch vor Ablauf des Jahres 1412 Prag zu verlassen. Er begab sich ziemlich weit weg nach dem Süden des Landes, wo ihm einer seiner Verehrer aus dem Herrenstande ein Asyl auf seiner Veste Kozihradek unweit des Städtchens Austi an der Lužnic geboten hatte.

Gleichfalls noch vor Ende 1412 hatte auch Erzbischof Albik mit dem Olmützer Bischof Konrad von Vechta ein Abkommen getroffen, wonach er diesem sein Erzbisthum Prag, Konrad aber sein Bisthum dem Propste von Wyšehrad abtrat, an dessen Stelle sich nun Albik selbst zurückzog, — ein Pfründentausch, der von der Oppositionspartei sogleich in sehr üblem Sinne gedeutet wurde. Konrad von Vechta, der das Prager Erzbisthum sofort als Administrator bis zum Eintreffen der päpstlichen Genehmigung übernahm, stammte aus Westfalen, hatte nach dem Mißlingen einer Candidatur um den Bischofsitz von Verden als Höfling bei König Wenzel mehrere höhere Pfründen erlangt, war seit 1405 königlicher Unterkämmerer und seit 1408 auch königlicher Münzmeister, zu welchen Aemtern er 1408 noch das Bisthum Olmütz erhielt. Im Einvernehmen mit dem Könige, welcher vorher hatte Berathungen halten lassen, berief er, um die Spaltung unter dem Clerus beizulegen, denselben zu einer außerordentlichen Synode, die am 6. Februar 1413 in Prag zusammentrat. Hier legte die theologische Facultät eine Schrift vor, in welcher als Ursache des Zwistes nur der Ungehorsam eines Theiles des Clerus und die Verbreitung der Häresie durch denselben bezeichnet, und als Mittel, den Verruf vom Königreiche zu entfernen, die Bestrafung der Unbotmäßigen empfohlen wurde. Die Huspartei behauptete dagegen, es sei bislang noch keiner von ihnen einer Ketzerei überwiesen worden, die wahre Ursache des Zwistes liege vielmehr in der Predigt des Evangeliums, durch welches die Simonisten, Concubinarier und verweltlichten Geldmenschen unter dem Clerus als Häretiker erklärt würden. Jakobell von Mies legte separat dar, um den Frieden zu erzielen, müsse der König und das Land dafür sorgen, daß die Häresie der Simonie, der Unzucht und des Reichthums unter dem Clerus ausgerottet und überhaupt alle gegen das offene Gesetz Christi unter dem christlichen Volke eingeführten Gebräuche ausgemerzt werden. Schließlich forderte die Partei, wer Hus der Häresie beschuldige, solle dieß sub poena talionis erhärten, und auch die, welche die Verdächtigungen in Rom verbreitet, sollen zum Beweise gezwungen oder bestraft werden. Daß die Synode ein weiteres Resultat gehabt hätte, ist nicht ersichtlich.

Ende April setzte dann der König eine neue Commission zur Schlichtung der Sache ein. Diese berief die hervorragendsten Magister beider Parteien, allein schon über die ersten vorgelegten Formeln konnte keine Einigung erzielt werden. Als nun die Commission die Schuld hiervon den Gegnern der Huspartei beimaß und diesen mit dem Zorne des Königs drohte, flüchteten dieselben rasch aus Prag, ihren Gesinnungsgenossen Gleiches rathend; Wenzel aber verbannte die Geflüchteten, speciell die Magister Peter und Stanislaus von Znaim, Johann Eliä und Stephan von Paleč als „Urheber des Streites" für immer aus seinem Reiche und entsetzte sie aller ihrer Aemter und Pfründen. Stanislaus von Znaim hielt sich fortan in Mähren auf und verfaßte dort mehrere werthvolle Schriften, gegen Wiclif polemisirend, Hus jedoch keines Wortes würdigend. Er starb gegen Ende 1414 auf dem Wege zum Konstanzer Concil zu Neuhaus im südlichen Böhmen. Auch Stephan von Paleč entwickelte noch eine rege schriftstellerische Thätigkeit, ehe er in Konstanz der gefährlichste Ankläger gegen Hus wurde. In Prag aber triumphirten nach ihrem Abgange die Wiclifiten.

Hus selbst hatte die erste Zeit seiner Zurückgezogenheit zur Abfassung zahlreicher Briefe an seine Prager Freunde benutzt, in welchen er seine einstigen Zuhörer, denen er übrigens einen Stellvertreter zurückgelassen hatte, zur Standhaftigkeit mahnte, die Herren aber zum Eintreten für die freie Predigt des Wortes Gottes aufforderte. Sehr bald erschien er jedoch auch wieder persönlich in Prag und in seinem geliebten Bethlehem; nur wurde, sobald dieß ruchbar ward, in der Stadt wieder zur Einstellung des Gottesdienstes geschritten. Besonders lang weilte er in Prag

nach dem Schlusse der Februarsynode. Die Polemik, welche sich an dieselbe knüpfte, führte ihn darauf zur Abfassung seiner Hauptschrift, des Tractates De ecclesia, den er auf Kozihradek ausarbeitete und dann in Prag verbreiten ließ. Außer dieser und anderen lateinischen Streitschriften schrieb er aber auch Verschiedenes in der Volkssprache, namentlich eine „Postille", und endlich predigte er fleißig dem ihm zuströmenden Volke auf jener wie auf anderen Burgen, in Städten und Flecken und, wo die Kirchen es nicht gestatteten, auch auf freiem Felde, auf Straßen und Plätzen, wobei er sich auf Christi Beispiel berief. Hierdurch wurde der Grund gelegt zu der später um die neu entstehende Stadt Tabor herum sich entwickelnden religiös-demokratischen Volksbewegung. Nachdem jedoch um die Mitte des Jahres 1414 sein Gönner auf Kozihradek gestorben war, verließ er jene Gegend und nahm seinen Aufenthalt näher bei Prag, auf der Burg Krakowec, wo ihm ein anderer Gönner, Löffel von Lažan, Gastfreundschaft bot, und wo er in der nämlichen Weise weiter wirkte.

Durch seine Entfernung aus Prag war demnach die hauptsächlich durch ihn in Fluß gekommene Bewegung in keiner Weise merklich geschwächt worden. Ursache daran war außer der Zähigkeit der Parteigänger namentlich noch die Haltung des Königs, der, anstatt zur Vollziehung der päpstlichen Weisungen den weltlichen Arm zu leihen, vielmehr noch im October 1413 den bis dorthin ganz aus Deutschen und somit aus Gegnern der Bewegung bestehenden Rath der Altstadt Prag derart umgestaltete, daß weiterhin nur die Hälfte der Mitglieder Deutsche sein sollten. Ferner trug der Erzbischof Konrad in Allem nur den Neigungen des Königs Rücksicht und erschien besonders seit der Exilirung der hervorragendsten Theologen vollends eingeschüchtert, so daß z. B. vom Ende April 1414 an Hus wieder mehrere Wochen in Prag weilen und einen ganzen Tractat De sex erroribus mit rein Wiclif'scher Beweisführung über die hauptsächlichsten Streitpunkte der letzten Zeit an den Wänden der Bethlehemskapelle anbringen lassen konnte, ohne daß dießmal eine Einstellung des Gottesdienstes in der Stadt erfolgte.

Auch nach außen hin war die Agitation im Verlaufe des Jahres 1413 mächtig weitergedrungen. Dieß war wieder vorzugsweise Hieronymus' Werk; derselbe war gleich zu Anfang des Jahres neuerdings in Polen aufgetreten, hatte daselbst vor dem Bischofe von Krakau ein Verhör über die 45 Wiclif'schen Artikel zu bestehen gehabt, deren Inhalt aber zu verwerfen erklärt, war von dort nach Wilna an den Hof des litauischen Großfürsten Witold gekommen und hatte mit diesem auch Witebsk und Pskow besucht. Sein der dortigen lateinischen Geistlichkeit zum Anstoß gereichender Verkehr mit den russischen Schismatikern, die er für gute Christen erklärte und deren Gottesdienst er besuchte, verrieth eine Tendenz, der neuen Sonderkirche eine gewissermaßen panslavistische Grundlage und Ausbreitung zu geben. In diesem Sinne sollte wohl das Schreiben des Wiener Magisters Siwart (Sybort) an den Bischof von Agram eine Warnung für die südlichen Slaven bedeuten; demselben traten aber sofort Hus und der Prager Universitätsrector scharf entgegen. Auf der andern Seite wurde durch den immer weiter dringenden Ruf von den Vorgängen in Böhmen auch von Paris aus dem Streite ein Kämpfer zugeführt in der Person Johanns von Gerson. Dieser richtete unter dem 27. Mai 1414 an den Erzbischof Konrad ein Schreiben, in welchem er ihm die Gefährlichkeit der Wiclif'schen Lehren und die Nothwendigkeit vorstellte, diese Häresie mittels des weltlichen Armes und durch Feuer zu unterdrücken, wozu er nöthigenfalls den König durch Censuren zwingen solle. Etwas später, nachdem er in einige der Schriften des Magisters Hus nähere Einsicht genommen hatte, zog Gerson aus denselben, besonders aus dem Tractat De ecclesia, mehrere Sätze aus und sandte diese an Konrad, indem er ihn auf den häretischen Charakter derselben aufmerksam machte und als den gefährlichsten von allen schon damals den (von Wiclif entlehnten) Satz bezeichnete, „daß ein von Ewigkeit her Verdammter oder ein in Todsünden Lebender keine Jurisdiction über Christen haben solle", wodurch eine jede Auctorität zerstört werden müsse.

Die lange Dauer und die immer steigende Ausdehnung der Unordnung in Böhmen wurde nun auch zum Anlasse, daß deren Beseitigung unter die Hauptaufgaben des allgemeinen Concils mit aufgenommen wurde, welches am 1. November 1414 in Konstanz zusammentreten sollte. Es nahm sich dessen insbesondere König Sigismund an, dem als Erbe Böhmens Alles an der Herstellung der Ordnung daselbst und an der Befreiung des Landes von dem Verrufe der Ketzerei gelegen sein mußte. Er wollte daher Hus zu bewegen suchen, daß er, nachdem er nach Rom nicht hatte gehen wollen, sich nun zu dem Concil begebe, „um dort über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen", und mit der Aufforderung dazu ließ er ihm durch zwei seiner Hofleute, die Herren Wenzel von Duba und Johann von Chlum, freies Geleite anbieten. Einer solchen Aufforderung konnte Hus sich nicht entziehen, zumal da seine eigenen Procuratoren vordem an ein allgemeines Concil appellirt hatten, und so zeigte er im August 1414 Sigismund seine Bereitwilligkeit an, mit dem in Aussicht gestellten Geleite nach Konstanz zu gehen. In Prag erließ er vorerst durch Maueranschläge eine allgemeine Aufforderung, jeder, der ihn einer Verstocktheit in Irrthümern beschuldigen wolle, solle sich zur Erbringung der Beweise unter poena talionis verbindlich machen; er wolle vor dem Erzbischofe und den Prälaten wie vor dem Papste und vor dem Concil über seinen Glauben Rede stehen. Da auf diesen Aufruf hin sich niemand meldete, ließ er einen andern folgen, in welchem

er den König und den Hof um Zeugniß anrief, daß er sich zur Verantwortung angeboten, daß jedoch niemand darauf eingegangen sei. Beide Aufrufe schickte er dann an Sigismund mit der Bitte um das Geleite und um Ausmittelung sichern und öffentlichen Gehöres auf dem Concil; er wolle furchtlos Christum öffentlich bekennen und, wenn nöthig, für sein Gesetz den Tod erleiden. Sein Bevollmächtigter, Johann von Jesenic, welcher vor der am 27. August versammelten Synode das mit Beziehung auf den ersten Aufruf verlangte Gehör nicht gefunden oder nicht abgewartet hatte, erlangte wenige Tage darauf von dem Inquisitor der Prager Diöcese, dem Titularbischof Nicolaus von Nazareth, die Erklärung, derselbe habe oft mit Hus bei Tisch verkehrt und auch seinen Predigten angewohnt, jedoch bei ihm nie eine Irrlehre vorgefunden, und auch von keinem Andern sei Hus bei ihm wegen Häresie verklagt worden. Zu einigen von seinen Gegnern inzwischen gesammelten Anklagepunkten machte Hus selbst noch auf Krakowec die Bemerkung, daß er diese Lehren, wie z. B. die von der remanentia panis, verwerfe, wie er sie früher schon verworfen habe. Dann schickte er sich, ohne den Geleitsbrief abzuwarten, zur Reise an. König Wenzel gab ihm zu seiner persönlichen Sicherheit drei Ritter mit, Wenzel von Duba, Johann von Chlum und einen Verwandten des letztern, Heinrich von Chlum auf Lacembok. Mit ihnen trat Hus, nachdem er noch seinem Schüler Martin sein versiegeltes Testament mit der Weisung, es nach erhaltener Kunde von seinem Tode zu öffnen, übergeben hatte, am 11. October von Krakowec aus den Weg nach Konstanz an.

Auf der Reise, welcher schon das ziemlich zahlreiche Gefolge der drei Ritter einen gewissen Glanz verlieh, und während welcher Hus in den größeren Städten Ankündigungen ähnlichen Inhalts wie die letzterwähnten Prager Aufrufe erließ, fand die Gesellschaft überall ein freundliches Entgegenkommen. In Nürnberg traten die Bürger gegen den Pfarrer von St. Sebald für Hus ein; freudig schreibt er darüber, er habe nirgends Feinde gefunden, als unter seinen eigenen Landsleuten — die beste Widerlegung jenes Vorwandes, warum er die Reise nach Rom nicht hätte wagen dürfen. Die Ankunft in Konstanz erfolgte am 3. November, und am 5. brachte Wenzel von Duba den von Sigismund am 18. October zu Speier ausgefertigten Geleitsbrief nach. Hus bezog eine Privatwohnung und konnte sich, da Papst Johannes die auf ihm lastenden Censuren suspendirte, ziemlich unbehindert bewegen; nur den Gottesdienst sollte er, um Anstoß und Aufsehen zu vermeiden, nicht besuchen. Bald machte sich aber auch die Thätigkeit seiner sich ebenfalls in Konstanz sammelnden Gegner bemerkbar. Auf Veranlassung der Prager Prälaten war durch alle Decanate eine Sammlung veranstaltet worden, um die Reisekosten für Bischof Johann von Leitomischl, einen sehr entschiedenen Feind der Neuerer, aufzubringen; in ähnlicher Weise wurde Michael de causis veranlaßt, nach Konstanz zu gehen; auch Stephan von Paleč kam dorthin, und ebenso Wenzel Tiem, jetzt Propst von Passau. Michael bemühte sich am meisten, Hus bei den Concilsprälaten als sehr gefährlich darzustellen; in öffentlichen Manifesten bezeichnete er ihn als hartnäckigen Ketzer. Beschuldigungen kamen hinzu, daß Hus in seiner Wohnung unter großem Zudrange Messe lese und Ansprachen an die neugierige Menge halte. Auf solches hin beschloß Johannes XXIII. mit den Cardinälen, gegen ihn den Prozeß einzuleiten, dem er durch sein Nichterscheinen in Rom ausgewichen war. Am 28. November wurde er durch eine Deputation unter Begleitung von Bewaffneten in die Wohnung des Papstes gebracht, um von den Cardinälen vernommen zu werden. Auf ihre Anordnung wurde er in der folgenden Nacht in dem Hause des Cantors internirt, am 6. December aber von dort, damit seine Befreiung durch die Ritter oder seine Flucht verhindert werde, in das Klostergefängniß bei den Dominicanern am Rhein übergeführt. Der Berufung des Ritters von Chlum auf den Geleitsbrief Sigismunds setzte der Papst die Antwort entgegen, er sei hierzu gegen seinen ursprünglichen Willen genöthigt worden. Auch die auf den Bericht desselben Ritters von Chlum von Sigismund mittels eigener Boten gestellte Aufforderung, Hus freizulassen, blieb ohne Erfolg. Vielmehr wurde auf Betreiben Michaels und Palečs, welche eine erste Reihe von Anklagepunkten eingereicht hatten, eine Commission von drei Bischöfen eingesetzt, welche Hus über jene Punkte verhören und auch seine Schriften prüfen sollte. Auch dieses wurde von ihm und seinen Freunden als Bruch des Versprechens freien Gehöres vor dem Concil bezeichnet. Besondere Aufregung aber rief die Kunde von diesem nicht erwarteten Vorgehen des Concils in Prag hervor. Zunächst richteten seine Freunde von der Universität das Verlangen an den Stadtrath von Konstanz, derselbe möge ihrem Genossen in seiner Stadt kein Unrecht zufügen lassen. Dann beschlossen Johann von Jesenic, Hieronymus und auch der bejahrte Magister Christian von Prachatic (einer der ersten Lehrer des Magisters Hus), nach Konstanz zu fahren, um dort das Möglichste für Hus zu thun. Auch Sigismund, der zu Weihnachten in Konstanz eingezogen war, richtete sofort an den Papst und das Concil die dringende Bitte, Hus möge frei gegeben werden. Das Concil jedoch hielt an dem Standpunkte fest, daß seine Jurisdiction durch kein kaiserliches Wort eine Einschränkung erfahren dürfe, und erklärte, es werde sich eher auflösen, als eine solche Beschränkung dulden. Da beruhigte sich Sigismund und erklärte ausdrücklich, daß das Concil in Urtheilsfällung über Ketzer gänzlich frei sein solle. Indessen bewirkte seine Verwendung für Hus, daß dieser aus dem ersten Gefängnisse, in welchem er sich bald krank gefühlt hatte, jetzt in ein wohn-

licheres Gemach (neben dem Refectorium) überführt wurde. Hier schrieb er am 19. Januar 1415 den ersten Brief an die Prager, der in Bethlehem vorgelesen werden sollte und eine Bitte um Gebet enthielt, „damit er ausharre bis in den Tod". Die Freunde in Konstanz hatten seine Aufseher zu gewinnen gewußt, daß diese ihm Briefe zu- und wegtrugen. Namentlich bemühte sich zu seinen Gunsten Johann von Chlum, der mit Magister Johann von Reinstein, genannt Cardinalis, zugleich in der Eigenschaft eines Abgesandten der Prager Universität am Concil theilnahm. Das einmal eingeschlagene Verfahren gegen Hus nahm jedoch seinen Fortgang.

Die Commission sammelte zuerst das Anklagematerial und verhörte eine Reihe von Zeugen, unter diesen namentlich die Prager und auch mehrere im J. 1409 aus Prag ausgewanderte Theologen. Dann schritt sie zum Verhöre mit Hus selbst und verlangte von ihm zuerst eine schriftliche Aeußerung über die 45 Artikel Wiclifs, wie auch eine solche über 44 durch Paleč zumeist aus seinem Tractate De ecclesia ausgezogene andere Sätze. Hus griff zu dem alten Argumente, daß die meisten aus seinen Schriften unrichtig ausgezogen seien, vielen auch ein häretischer Sinn nur mit Unrecht unterlegt werde; worin er etwa geirrt habe, da wolle er dem Urtheile des Concils sich fügen und Belehrung annehmen. Dem weitern Vorschlage der Commission, er solle sich dem Ausspruche von 12 oder 13 durch das Concil zu bestimmenden Magistern unterordnen, stellte er die entschiedene Erklärung entgegen, ferner nur mehr vor dem Concil selbst sich über seinen Glauben rechtfertigen zu wollen. Offenbar hatte er seinen ganzen Plan auf das freie Gehör vor dem Concil gebaut; er trug sich jedenfalls, als er sich so leicht zur Reise nach Konstanz entschloß, mit dem Gedanken, dort eine Rolle zu spielen, wie z. B. Gerson oder Peter d'Ailly. In dieser Meinung hatte er wohl noch vor der Abreise die als Concilsreden gedachten Abhandlungen De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam, De fidei suae elucidatione und De pace abgefaßt. Die Erwirkung dieses Gehöres sollte nun noch durch Sigismund bewerkstelligt werden. An ihn hatte der Herrenstand von Böhmen und Mähren eine vorwurfsvolle Aufforderung gerichtet, für seinen Geleitsbrief einzutreten und Hus die Befreiung, sowie öffentliches Gehör zu verschaffen, welcher Aufforderung sich denn auch Sigismund weiterhin Rechnung zu tragen bemühte. Die Flucht Johannes' XXIII. aus Konstanz brachte jedoch auch für Hus eine Verschlimmerung der Lage. Zunächst wurde er bald darnach (24. März) auf Befehl des Bischofs von Konstanz, welchem Sigismund die von den gleichfalls entwichenen Aufsehern zurückgelassenen Schlüssel übergeben hatte, auf das bischöfliche Schloß Gottlieben gebracht, wo er der im Dominicanerkloster genossenen Freiheit entbehren und Fesseln tragen mußte. Dann wurde Anfang April die Weiterführung seines Prozesses einer neuen Commission übertragen, in welcher sich Peter d'Ailly und Wilhelm Filastre befanden. Da dieselbe zugleich die Untersuchung der Lehre Wiclifs zu führen hatte, so wurde auf ihren Antrag in der achten allgemeinen Sitzung am 4. Mai das schon auf dem römischen Concil Johannes' XXIII. gefällte Urtheil über Wiclifs Bücher bestätigt, und es wurden insbesondere die daraus gezogenen 45 Sätze verdammt, — ein bedeutsames Präjudiz für Hus. Nicht vortheilhaft für diesen waren außerdem auch die aus Prag einlaufenden Nachrichten über die Fortschritte des daselbst inzwischen aufgekommenen, von Hus zwar nicht veranlaßten, aber doch von Konstanz aus in der Schrift De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo vollständig gebilligten Utraquismus (s. d. folg. Art.), wie nicht minder die Ankunft Hieronymus' von Prag in Konstanz, welcher Anfang März schon die Christians von Prachatic vorausgegangen war. Der letztere wurde auf Anzeige Michaels de causis, kaum daß er Hus im Gefängnisse besucht hatte, verhaftet und mußte 30 ihm vorgelegte Artikel schriftlich beantworten, durfte dann aber wieder frei abreisen. Hieronymus traf am 4. April in Konstanz ein, wurde aber von den dort weilenden Freunden bestürmt, sich rasch zu entfernen, ehe er erkannt würde. Er verließ darum die Stadt; doch von Ueberlingen aus sandte er nach Konstanz einen Maueranschlag, in welchem er Sigismund und das Concil um einen Geleitsbrief bat, damit er sich auf dem Concil öffentlich jedem stellen könne. Das Concil erließ aber erst am 17. eine Vorladung gegen ihn, ihm dabei freies Geleit „gegen Gewalt, aber nicht gegen Recht" zusichernd. Unterdessen war er bis Hirschau gelangt; dort wurde er an seinen Reden erkannt, durch den Burggrafen verhaftet und zum Pfalzgrafen Johann (einem Sohne des Königs Ruprecht) gebracht. Dieser benachrichtigte das Concil und lieferte ihn auf dessen Verlangen nach Konstanz ein. Am 23. Mai wurde er dort dem Pfalzgrafen Ludwig (dem Bruder Johanns) übergeben und von diesem sogleich vor das versammelte Concil geführt. Nach einer kurzen, aber erregten Scene, bei welcher er von den jetzt im Concil sitzenden Doctoren von Paris, Köln und Heidelberg an die mit ihnen ehemals gehabten Streitigkeiten erinnert wurde, ließ man ihn in einen Stadtthurm abführen, dort in den Block legen und zwei Tage lang darben, bis seine Landsleute ihm eine mildere, aber immer noch strenge Haft erwirkten. Auf die Nachricht von den weiteren Vorgängen in Konstanz erließen die Mai-Landtage von Prag und von Brünn eine Zuschrift an Sigismund mit der Aufforderung, seinen Geleitsbrief zu halten, wobei die gegen Hus erhobenen Beschuldigungen als Beschuldigungen und Beschimpfungen der Nation und Krone Böhmens bezeichnet wurden. Auch die in Konstanz weilenden böhmischen Herren wurden von Prag aus aufgefordert, sich bei Sigismund kräftig zu verwenden und namentlich auch die Verleum-

bungen wegen allerhand Unfuges der Utraquisten in Prag zu widerlegen. Von Seite dieser böhmischen Herren war bereits eine schriftliche Beschwerde an das Concil gerichtet worden mit der Forderung, die Sache mit Hus möge wenigstens gerecht beendet werden; einige polnische Herren waren dem beigetreten. Da die Antwort lange ausblieb, gaben die Herren am 31. Mai eine andere Zuschrift an die Deputirten der vier Nationen ein und verlangten, Hus solle von Fachgelehrten auf dem Concil gründlich über den Sinn aller Sätze aus seinen Schriften einvernommen und zu diesem Behufe seiner Haft enthoben werden; sie wollten für ihn haften, daß er vor dem Endurtheile nicht entweiche. Auch Sigismund wurde um Vermittlung hierbei gebeten. Als Antwort erfolgte die Verfügung, daß Hus am 5. Juni öffentlich gehört werden solle.

An diesem Tage wurde er in das Kloster der Minoriten-Barfüßer gebracht, in deren Refectorium die Generalcongregation stattfand. Die ihm in der Versammlung vorgelegten Schriften (darunter De ecclesia) erkannte er als die seinigen an mit dem Bemerken, wenn man ihm beweise, daß Irriges darin enthalten sei, so wolle er es verbessern. Als dann die Verlesung der Anklageartikel begann, wollte er die einzelnen berichtigen und darüber disputiren, was solche Hin- und Widerreden ergab, daß die Sitzung abgebrochen werden mußte. Zur nächsten Versammlung am 7. Juni erschien auch Sigismund. Bei der hier fortgesetzten Verlesung der Anklageartikel reinigte sich Hus nochmals von dem Vorwurfe der Wiclif'schen Remanenzlehre; bezüglich einer andern Wiclif'schen Lehre, daß ein Priester, der sich in einer Todsünde befinde, nicht gültig consecrire, taufe &c., erklärte er, ein solcher thue es zwar gültig, habe aber nicht das Recht dazu. Sein sonstiges Eintreten für Wiclif mit den daraus in Böhmen entstandenen Folgen konnte er allerdings nicht in Abrede stellen. Da mahnte ihn nun der Cardinal d'Ailly, er solle die Artikel, welche die Doctoren als irrthümlich erklären, widerrufen und dasjenige, was die Zeugen gegen ihn ausgesagt, abschwören. Sigismund selbst aber erklärte, er habe Hus mit freiem Geleite öffentliches Gehör zugesichert; das sei nun geschehen, sein Wort sei gelöst; nun möge auch Hus sich dem Concil fügen, das ihn milde behandeln werde; Ketzer jedoch dürfe er nicht beschützen, und wenn jemand hartnäckig in der Häresie beharrte, würde er selbst ihm den Scheiterhaufen anzünden mögen. Hus antwortete, indem er für den erwiesenen Schutz dankte und sich wie früher bereit erklärte, Belehrung eines Bessern anzunehmen.

Bei der Fortsetzung am 8. Juni, wobei Sigismund wiederum anwesend war, wurden 39 Artikel, von denen 26 aus dem Tractat De ecclesia, 7 aus der Streitschrift gegen Paleč und 6 aus der gegen Stanislaus von Znaim gezogen waren, vorgelesen, die Originalstellen damit verglichen und auch die von Hus zu einzelnen gemachten Bemerkungen berücksichtigt. Darauf redete Peter d'Ailly ihm wieder zu, er möge sich unterwerfen, und auch Andere sprachen im gleichen Sinne. Hus betheuerte wieder, er wolle vom Concil Belehrung und Zurechtweisung annehmen, aber erst möge man ihn genau seine Meinung darlegen lassen. Der Cardinal erwiederte, die Belehrung, welche ihm wohl sechzig vom Concil vernommene Doctoren ertheilten, sei die, daß er seine in jenen Artikeln begangenen Irrthümer bekennen, abschwören und öffentlich widerrufen möge. Hierauf entgegnete Hus, Irrthümer abzuschwören, die er nicht wirklich getheilt, sei falscher Eid; andere, zu denen er sich bekenne, wolle er widerrufen, aber nur, wenn man ihn eines Bessern belehrt haben werde. Nach Schluß der Versammlung soll Sigismund zu einer Anzahl von Cardinälen und Prälaten, welche mit ihm noch zurückblieben, gesagt haben, was da gegen Hus vorgebracht worden sei, genüge völlig, um ihn zu verurtheilen; widerrufe er nicht, so möge man ihn verbrennen; aber auch, wenn er widerrufe, so möge man ihm nicht trauen, denn, nach Böhmen zurückgekehrt, werde er nur noch größeres Unheil stiften; auch möge man mit Hieronymus bald ein Ende machen. Dieß will Peter von Mladenowic, der Secretär Johanns von Chlum, welcher mit diesem und mit Wenzel von Duba unbemerkt in einer Fensternische dabei stand, gehört haben; durch die Genannten erfuhren es Hus und die Landsleute in Böhmen, wodurch der Haß derselben gegen Sigismund zu einem unversöhnlichen wurde. Das jetzt einlangende Schreiben der Herren von Böhmen und Mähren, an welchem 250 Siegel hingen, wurde zwar am 12. Juni öffentlich verlesen, konnte aber keine Wirkung mehr haben. Hus erhielt nur noch am 18. die für das Endurtheil neu redigirten Artikel zugestellt, von denen er die meisten mit theils erklärenden, theils einschränkenden Glossen versah. Das Concil aber verwarf am 15. Juni die eigenmächtige Einführung des Laienkelches in Böhmen und forderte den Episcopat auf, hartnäckige Utraquisten wie Ketzer zu strafen. Am 24. wurden dann die Schriften des Magisters Hus, die lateinischen wie die čechischen, zum Verbrennen verurtheilt. Mit ihm selbst wurde nur mehr privatim verhandelt, aber in wohlmeinender Weise, um ihn zum Widerrufe in irgend einer Form zu bewegen. Allein auch die mildeste Formel, die ihm vorgelegt wurde, wies er zurück, weil sie gegen sein Gewissen sei. Mehrere stellten ihm vor, abschwören heiße ja nicht zugeben, daß man die betreffende Lehre wirklich bekannt habe; ein Engländer sagte: „in England haben alle Magister, ausgezeichnete Leute, welche des Wiclifismus verdächtig waren, der Reihe nach auf Befehl des Erzbischofes abgeschworen." Auch Stephan Paleč kam zu ihm in's Gefängniß und bat den einstigen Freund unter Thränen, er möge in Anbetracht des vielen Guten, das er damit stiften würde, den Widerruf leisten. Hus blieb dabei, daß er keinen Irrthum zu widerrufen habe.

Da ihm bei dieser Gesinnung und nach den bei seinen Verhören gemachten Erfahrungen sein Endschicksal bereits sicher vor Augen stehen mußte, so benutzte er die Zeit nach dem 8. Juni, um eine Reihe von Abschiedsschreiben an seine Getreuen in Böhmen zu verfassen. In diesen äußerte er sich über das Concil schon recht abfällig und tadelte namentlich auch dessen Beschluß gegen den Laienkelch. Am 1. Juli erschien nun nochmals bei ihm eine Commission von acht Mitgliedern. Hus übergab derselben die schriftliche Erklärung, bezüglich der aus seinen Schriften gezogenen Artikel verwerfe er den falschen Sinn, den sie etwa enthielten; jeden derselben könne er jedoch nicht abschwören, ohne Gott zu beleidigen und gegen die Lehre der Heiligen zu verstoßen; die von falschen Zeugen vorgebrachten Artikel wolle er nicht abschwören, weil er sie nie behauptet habe. Seitdem hielt man die Verurtheilung unausweichlich. Nur auf Wunsch Sigismunds gingen am 5. Juli noch die Cardinäle d'Ailly und Zabarella mit den Rittern von Duba und Chlum zu ihm in's Kloster, ohne jedoch etwas zu erreichen. Hus blieb bei der Betheuerung, er könne nur dann widerrufen, wenn man ihm bessere und beweisendere Schriftstellen zeige, als die von ihm vorgebrachten.

Nun wurde Hus am 6. Juli vor die 15. allgemeine Sitzung im Dome zu Konstanz geführt, wo auch Sigismund, umgeben von den Reichswürdenträgern, wieder anwesend war. Bei der Verlesung der auf seinen Prozeß bezüglichen Acten wollte Hus zu den einzelnen, aus seinen Schriften entnommenen Artikeln nochmals Bemerkungen machen, was ihm jedoch gewehrt wurde. Den gleichfalls zur Verlesung gebrachten Zeugenaussagen widersprach er dagegen heftig und nicht ganz ohne Berechtigung. In das Schlußurtheil wurden indeß nicht diese, sondern nur die aus seinen eigenen Schriften gezogenen, bei den letzten Verhandlungen genauer constatirten und auf die Zahl von 30 reducirten Artikel aufgenommen, deren Aufstellung Hus selbst nie geläugnet, bezüglich deren er aber den nothwendigerweise geforderten Widerruf (Abschwörung) constant verweigert hatte, weil sie nicht häretisch seien. Demgemäß besagte die jetzt zur Verkündigung gelangende Sentenz vor Allem, daß, nachdem Johannes Hus als Schüler und hartnäckiger Anhänger Wiclifs diese und andere verwerfliche Artikel als katholisch behauptet und veröffentlicht habe, dieselben aber theils irrig, theils scandalös, fromme Ohren beleidigend, verwegen oder aufrührerisch, theils auch notorisch häretisch seien, alle einzelnen seiner Tractate und Werke, da in ihnen jene Artikel enthalten seien, verworfen und verdammt und zur öffentlichen Verbrennung verurtheilt würden. Er selbst wurde dann, da er solche Häresien viele Jahre lang öffentlich gelehrt, als wahrer und offenkundiger Ketzer und Verführer des Volkes erklärt. Für den Schluß der Sentenz waren zwei Formeln vorbereitet. Gemäß der ersten hätte Hus, wenn er im letzten Augenblicke noch die geforderte Abschwörung geleistet hätte, vom Banne absolvirt und nur wegen der aus seiner Lehre bereits entstandenen Aergernisse der Priesterwürde entsetzt und lebenslänglich in Haft behalten werden sollen. Da er aber den Widerruf nicht leistete, vielmehr bei der Vorlesung der auf das langjährige Verharren im Irrthume bezüglichen Stelle nur wieder betheuerte, er sei nie hartnäckig gewesen, sondern habe stets gewünscht, aus der heiligen Schrift belehrt zu werden, so wurde er nach dem zweiten Formular als unverbesserlich zur Degradation verurtheilt und, da die Kirche mit ihm nichts weiter thun könne, dem weltlichen Richter übergeben.

Die Degradation wurde sofort in der üblichen Weise durch Abnahme der geistlichen Gewänder und Insignien unter theils andächtigen, theils anzüglichen Bemerkungen von seiner Seite an ihm vollzogen. Die Uebergabe an den weltlichen Arm erfolgte mit der üblichen Bitte, man möge den Verurtheilten nicht tödten, sondern ihm ewigen Kerker geben. Sigismund übergab ihn dem Pfalzgrafen Ludwig, „damit er ihm thue als einem Ketzer". Die Strafe des unverbesserlichen Ketzers war aber nach dem geltenden Rechte die des Todes durch Feuer. So rief der Pfalzgraf den Vogt von Konstanz, er möge den Meister verbrennen als einen Ketzer; der Vogt aber ließ ihn sofort hierzu abführen. Lächelnd sah Hus vor dem Dome das Feuer zur Verbrennung seiner Schriften und rief dem Volke zu, es möge nicht glauben, daß er wegen Irrlehren sterben müsse; er sei nur das Opfer seiner Feinde. Nach der Ankunft auf dem Richtplatze am kleinen Brühl wurde ihm ein Beichtvater angeboten. Da dieser aber die Absolution von einem Widerrufe abhängig machen zu müssen erklärte, entgegnete Hus, er habe keine Todsünde und habe darum nicht nöthig, zu beichten. Schon stand er inmitten des Scheiterhaufens, den man zur Beschleunigung des Verfahrens mit Stroh und Pechwerk bis unter sein Kinn erhöht hatte, als ihm nochmals durch den von Sigismund gesendeten Reichsmarschall Pappenheim Gnade gegen Widerruf angeboten wurde. Da die Antwort erfolgte, er fühle sich unschuldig und sterbe gern für die erkannte und verkündigte Wahrheit, so gab der Pfalzgraf das Zeichen zum Anzünden und in wenigen Augenblicken war der mit erhobener Stimme Betende in Flammen und Rauch erstickt. Die Brandreste wurden alsbald in den Rhein geworfen.

Wenn sich nun das Concil auch zum Ziele gesetzt hatte, in der weitern Bekämpfung der Häresie und ihrer Verbreiter bis zur Ausrottung fortzufahren, so lag ihm doch offenbar daran, es zunächst mit Hieronymus nicht auch zu einem gleichen Ausgange kommen zu lassen. Die deßhalb in Verhören und im Privatverkehre mit ihm vorgenommenen Versuche führten denn auch dahin, daß derselbe am 11. September in einer Congregationssitzung eine schriftliche Formel vorlegte, welche die Unterwerfung unter das Concil in

allen Glaubenssachen und die Anerkennung der Verwerfung der 45 Wiclif'schen Artikel, wie auch der 30, bezüglich deren er sich selbst überzeugt habe, daß sie von Hus herrühren, enthielt. In demselben Sinne schrieb er Tags darauf an Lacek von Krawař, daß Hus in Konstanz kein Unrecht geschehen sei, und am 23. September verlas er auch vor der allgemeinen öffentlichen Sitzung eine umständliche Erklärung obigen Inhalts. Ein Theil der Synode war jetzt geneigt, ihn frei zu lassen. Die Warnungen der Prager Doctoren jedoch bewirkten, daß er in Haft behalten wurde, wenngleich diese jetzt milder war, als bisher. Bald wurden neue Bedenken gegen ihn laut, und im Februar 1416 wurde endlich eine neue Untersuchung über ihn angeordnet. Dieselbe ergab ein reichliches Material, welches allerdings, da von Hieronymus keine Schriften vorlagen — es wird ihm nur die Anfertigung tendenziöser Volkslieder zugeschrieben —, bloß auf den Aussagen von Zeugen beruhte und sich auf seinen Lebenslauf und seine mündlichen Aeußerungen bezog. Bei der Generalcongregation vom 27. April wurde zuerst eine Reihe von 45 Artikeln vorgetragen, welche theils sein Eintreten für die Lehre Wiclifs, theils sein Wirken für deren Verbreitung und namentlich zahlreiche, durch ihn dabei verübte oder verschuldete Gewaltthätigkeiten zum Gegenstande hatten. Auf diese gab er entweder abläugnende oder ausweichende Antworten oder machte gleich Hus geltend, die Sätze hätten nicht die Form, in welcher er sie aufgestellt, und seien wahr, wenn man sie richtig verstehe. Ferner wurden noch 102 andere Artikel verwandten Inhalts producirt, mit dem Verlangen, daß Hieronymus eidlich über sie vernommen werde. Das von Hieronymus beanspruchte öffentliche Verhör fand am 23. Mai statt und wurde am 26. fortgesetzt. Auf einzelne der ihm vollinhaltlich vorgelesenen Punkte antwortete er ähnlich, wie früher; als ihm aber dann das Wort zu seiner beliebigen Vertheidigung ertheilt wurde, suchte er in geschickter Rede sich als Opfer seiner Feinde besonders wegen seiner nationalen Haltung darzustellen und erklärte zuletzt, er habe nur aus Furcht und gegen sein Gewissen abgeschworen; Hus sei heilig, wie auch seine Lehre, und er wolle bei ihr und bei der Wiclifs bleiben. Nur deren etwaige Irrthümer über das Altarssacrament schloß er hiervon aus. Noch wurde ihm Frist gelassen, und mehrere Concilsmitglieder machten Versuche, ihn zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Am 30. Mai erging an ihn angesichts der (21.) allgemeinen Sitzung die letzte Mahnung, die er mit Betheuerung seiner Rechtgläubigkeit, aber auch mit neuer Zurücknahme seines Widerrufes beantwortete. Darauf wurde er als Anhänger der Häresie Wiclifs und Hus' und als rückfälliger Ketzer verurtheilt und dem weltlichen Arme übergeben, und noch am nämlichen Tage, den 30. Mai 1416, erlitt auch er mit vielbewunderter Standhaftigkeit den Feuertod.

Wie Hieronymus von Prag bezüglich der Lehre nicht selbständig, sondern nur als Nachtreter Wiclifs in Betracht kommen kann, allerdings aber als der bedeutendste Agitator für die Weiterverbreitung des Wiclifismus dasteht, so würde es auch bei Johann Hus vergeblich sein, ein ihm eigenthümliches Lehrsystem nachweisen zu wollen. Weniger die seiner Verurtheilung auf dem Concil zu Grunde gelegten Artikel, als vielmehr seine in genügender Vollständigkeit vorliegenden eigenen Schriften lassen erkennen, daß er mit Wiclif angefangen und mit Wiclif aufgehört hat. Namentlich in den seit Ende 1412 entstandenen Schriften, die gerade die bedeutenderen sind, läßt sich die Uebereinstimmung mit Wiclif nicht nur von Gedanken zu Gedanken, sondern oft von Wort zu Wort verfolgen. Wohl schloß er sich ihm, wie schon die vorausgehende Darstellung zeigt, nicht unbedingt in allen Punkten an; dagegen gab er wieder anderen, und zwar gerade den für die bestehende Ordnung in Kirche und Staat am meisten gefährlichen, die vollste praktische Anwendung. Nach Wiclifs Vorgange begann er mit dem Eifern gegen die durch den zeitlichen Besitz herbeigeführten Uebelstände im Clerus und besonders unter den Prälaten, bekämpfte zunächst den geistlichen Besitz selbst und sprach den Laien das Recht zu, sich denselben je nach eigenem Gutdünken anzueignen, schritt aber dann von der hochmüthigen Geringschätzung der Personen und ihres Besitzes aus stufenweise weiter zur Verachtung der kirchlichen Aemter, der Jurisdiction (Censuren) und der Lehrgewalt erst bei den niederen Gliedern der Hierarchie, dann auch bei dem obersten Haupte der Kirche und dem allgemeinen Concil. Gegen ihre Entscheidungen berief er sich auf Christus als das einzige wirkliche Oberhaupt der Kirche, beziehungsweise auf den oft sehr willkürlich und einseitig ausgelegten Buchstaben der heiligen Schrift und bezeichnete diese dann überhaupt als die einzige und genügende Quelle und Norm des Glaubens, bis er endlich bei dem nach der Wiclif'schen Prädestinationslehre gebildeten eigenartigen Begriffe von der Kirche selbst anlangte, wonach die Kirche Christi nur aus der Gesammtheit der Prädestinirten bestehe, die praesciti aber, d. h. die, von denen Gott vorherwisse, daß sie verloren gehen, nur scheinbare Mitglieder der christlichen Gemeinschaft, zwar „in", aber nicht „von" der Kirche sein könnten. Nicht gerade consequent steht daneben die immer als ganz besonders verderblich erkannte Lehre, daß durch Todsünde jede (geistliche wie weltliche) Jurisdiction aufgehoben werde, da nicht gesagt wird, daß Prädestinirte eine Todsünde nicht begehen können. Praktisch blieb dann wohl nichts übrig, als es den Einzelnen und somit auch den Laien zu überlassen, daß sie sich je nach der tugendhaften oder sündhaften Handlungsweise eines Vorgesetzten das Urtheil über seine Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit bildeten und auf dieses hin ein förmliches Correctionsrecht in der Kirche ausübten.

Der Persönlichkeit des Mannes hat sittlicher Ernst, Uneigennützigkeit und Todesmuth gewisse Sympathien erworben; doch werden diese Eigenschaften schon durch die überall zu Tage tretende colossale Selbstüberschätzung und durch den unbeugsamen, bis zur Selbstvernichtung gehenden Starrsinn sehr in Schatten gestellt, und die Folgen seiner Einwirkung auf die Menge sind durch dieselben nur noch verderblicher geworden. Für die čechische Literatur hat Hus wegen Ausbildung der Sprache eine Bedeutung; den Ruhm des Gelehrten nimmt ihm sein enger Anschluß an das fremde Muster; den Namen eines Denkers schmälert ihm seine kleinliche, manchmal läppische Sophistik. Sophistisches Distinguiren und Restringiren bis zum letzten Athemzuge, um nur nicht einen Irrthum eingestehen und einen wenigstens objectiven Widerruf leisten zu müssen, konnte ihn zwar vielleicht in den Augen Anderer, nicht aber in denen der sachkundigen Theologen und des Concils als seines Richters von der vollen Schuld der Häresie entlasten. Weil er aber, nachdem er von dem competenten Richter in Glaubenssachen der Häresie schuldig befunden worden, das einzige Mittel, die Folgen einer solchen Schuld von sich abzuwenden, mit eigenem Willen von sich wies, so konnte ihn auch kein Wille eines Andern und am wenigsten ein Geleitsbrief, durch den ja nicht das geltende Landrecht (s. Schwabenspiegel § 313) sistirt oder abgeändert werden sollte, gegen das schließliche Eintreten dieser Folgen schützen.

Literatur wie zum Concil von Konstanz (Acten und Bearbeitungen); ferner: J. Huss atque Hieronymi Pragensis historia et monumenta, 2 voll. fol., Norimb. 1558, 2. ed. 1715; Mistra Jana Husi sebrané spisy české (d. i. Des Magisters J. Hus gesammelte čechische Schriften), zum ersten Male herausgegeben von K. J. Erben, 3 Bde., Prag 1865—1868; C. Höfler, Prager Concilien in der vorhusitischen Periode, Prag 1862; Ders., Die Geschichtschreiber der husitischen Bewegung (in Fontes rerum Austriacarum, Scriptores II, 1; VI, 2; VII, 3, Viennae 1856—1866); F. Palacky, Documenta Mag. J. Hus vitam, doctrinam, causam etc. illustrantia, Prag. 1869; Ders., Geschichte von Böhmen, 3. Bd., Prag 1845; čechische Ausgabe II, 2; III, 1; W. Tomek, Dějepis Prahy (d. i. Geschichte Prags), 3. Bd., Prag 1875; A. Frind, Kirchengesch. Böhmens, 3. Bd., Prag 1872; A. Helfert, Hus und Hieronymus, Prag 1853; J. Friedrich, Die Lehre des Joh. Hus, Regensb. 1862; C. Höfler, Mag. J. Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag, Prag 1864 (dazu F. Palacky, Die Gesch. des Husitenthums u. Prof. C. Höfler, Prag 1868); W. Berger, Joh. Hus und König Sigmund, Augsburg 1871; A. Lenz, Učení M. Jana Husi etc. (d. i. Die Lehre des Magisters J. Hus auf Grund seiner lat. und čech. Schriften, Prag 1875); J. Loserth, Hus und Wiclif, Prag 1884.) [Luksch.]

Husiten, Husitenkriege. Noch lange nach dem Tode des Magisters Johann Hus ist bei Bezeichnung der in Böhmen verbreiteten Häresie und ihrer Anhänger nur von einer Wiclif'schen Lehre („Wiclifie") und von Wiclifiten oder Wiclifisten die Rede. In den Schriftstücken des Concils und der späteren Päpste wird neben Wiclif wohl auch Hus, selbst Hieronymus genannt. Allein der Gebrauch, diejenige Partei, welche gegen die bestehende kirchliche Ordnung in Böhmen ankämpfte, nach dem entschiedensten und am meisten berühmt gewordenen Anhänger Wiclifs „Husiten" zu benennen, kam erst mit den Kriegen seit 1420 allmälig, und zwar vorerst in den Nachbarländern Böhmens zur Geltung. Die Partei selbst wollte am allerwenigsten eine „husitische" heißen, auch nachdem die Prager Universität (1417) Hus als heiligen Martyrer erklärt hatte, und nachdem sein Cult mit der Feier seines Todestages ein allgemeiner im Lande geworden war. Wie vielmehr Hus seinen Glauben als den katholischen ausgegeben und allem Anscheine nach auch selbst dafür gehalten hatte, so beanspruchte auch die Sonderkirche, deren Bildung bereits zu seinen Lebzeiten und unter seiner kräftigen Mitwirkung in Böhmen begonnen hatte, nichts anderes, als die ächt katholische, die wahre Kirche Christi zu sein. Andererseits hat sich auch die Mehrzahl der collectivisch als „Husiten" Bezeichneten sehr bald von der Lehre, welche Hus festgehalten, mehr oder minder weit entfernt und darnach auch wieder verschiedenerlei andere Benennungen erhalten.

Ein gemeinsames Zeichen für alle in Böhmen und den Nebenländern von der alten Kirche sich Trennenden ward und blieb — neben der Verehrung für Hus und später auch für Hieronymus als Heiligen — der Laienkelch. Zur Einführung hatte jedoch gerade Hus keinen directen Anstoß gegeben. Höchstens darin kann eine entferntere Veranlassung gefunden werden, daß er die heilige Schrift als einzig maßgebende Glaubensquelle erklärte und einer Tradition nur insofern eine Berechtigung zuerkannte, als sie nicht im Widerspruche zur heiligen Schrift stehe. Nun fand, bald nachdem Hus zum Concil abgegangen war, Magister Jacobellus von Mies, bei Joh. 6, 54—57 sei als ausdrückliche Anordnung Christi und als Sache der Nothwendigkeit ausgesprochen, daß jeder, nicht bloß der Priester, auch den „Kelch trinke", also das allerheiligste Sacrament unter beiden Gestalten (sub utraque, davon „Utraquismus", „Utraquisten") empfange; die bisherige Uebung der Kirche verstoße gegen das klare Gesetz Christi und müsse demnach geändert werden. In einer hierüber an der Universität, wo er jetzt ziemlich die erste Rolle spielte, abgehaltenen öffentlichen Disputation vertrat Jacobellus diese Idee mit solchem Erfolge, daß sofort in drei Pfarrkirchen Prags mit der Spendung des Kelches an die Laien begonnen wurde. Es waren dieß dieselben Kirchen, deren Pfarrer oder Administratoren nach-

gewiesenermaßen schon seit den Wirren von Ende 1412 auf Aneiferung des Jacobellus, der bald da, bald dort (ohne Berechtigung) predigte, sich über alle Anordnungen der geistlichen Obrigkeit hinaussetzten. Bereits hatten sie die Besucher der Predigten in Bethlehem, denen von ihren Seelsorgern, wie auch von den Pönitentiaren der Metropolitankirche, die Absolution verweigert wurde, in der Beicht losgesprochen und auch sonst von Reservatfällen absolvirt. Indem sie nun auch den Laienkelch einführten, trat damit die Scheidung der Parteien um so deutlicher auch im Aeußern hervor. Manche, die in der bisherigen Opposition nur löbliche Reformbestrebungen erblickt hatten, wurden jetzt bedenklich und hielten inne, wie selbst der von Hus in Bethlehem zurückgelassene Stellvertreter Hawlik (Gallus); die religiös erregte Menge aber drängte sich mit solcher Gier an den Kelch heran, als ob dessen Genuß nun das Heilmittel für die ganze Noth der Zeit werden sollte. Daß die Kelchbewegung so schnell derart emporwuchs, hat übrigens seinen Grund nicht nur in der religiösen Ueberreizung der letzten Zeiten, sondern es hatte, um von den schwer nachweisbaren Reminiscenzen an einen orientalisch-slavischen Ritus abzusehen, darauf die ganze Art und Weise vorbereitet, wie das 14. Jahrhundert hindurch in Böhmen über das Altarssacrament war gepredigt, disputirt und geschrieben worden. Außer Milič von Kremsier, Matthias von Janow (s. d. Art.), Matthäus von Krakau (Magister der Theologie in Prag und 1405—1410 Bischof in Worms), Albertus Ranconis de Ericinio (Magister von Paris und Prag, in letzterer Stadt auch Canonicus, bedeutendem Redner und Gelehrten) und anderen Berühmtheiten hatte noch eine ganze Reihe von Fachgelehrten, Predigern und Mönchen dringend den oftmaligen, ja täglichen Empfang der heiligen Communion empfohlen, und ein Pfarrer Nicolaus von St. Maria am See in der Prager Altstadt soll schon vor 1380 die Nothwendigkeit des Kelchgenusses für die Laien gepredigt haben.

Gegen die Ertheilung des Kelches an die Laien erging alsbald ein Verbot von Seite des erzbischöflichen Ordinariates, und als Jacobellus hierfür Begründung oder Belehrung forderte, wurde über ihn ohne Weiteres der Bann gesprochen. Als wissenschaftlicher Vertheidiger dieser Maßregel trat Andreas von Brod mit einem Tractate auf; dieser aber stellte Jacobellus bald einen andern entgegen (beide abgedruckt bei v. d. Hardt III, 392 u. 416; vgl. 339). Mit dem Utraquismus gestaltete es sich jetzt so, wie vordem mit dem Wiclifismus: je mehr dagegen eingeschritten wurde, desto mehr trat man von anderer Seite dafür ein, und alle Widerlegungen und Ermahnungen, Censuren der geistlichen Behörde und Drohungen des Königs gaben der Bewegung nur immer neue Nahrung. Mächtig gefördert wurde sie insbesondere auch durch Hus' späteres Benehmen. Als man ihn durch den Ritter von Chlum hatte befragen lassen, hatte er in seinem Briefe an diesen es als klug bezeichnet, eine solche Neuerung nicht ohne kirchliche Genehmigung einzuführen; in einem weitern Gutachten aber erklärte er unter Schmähung des für die bestehende Praxis eintretenden Concils es als Gesetz Christi nach der Lehre des Evangeliums und des Apostels Paulus, daß die Communion unter beiden Gestalten zu empfangen sei, und zuletzt forderte er die böhmischen Herren auf, den Laienkelch gegen das Concil in Schutz zu nehmen. Als nun gar die Nachricht von seiner Verbrennung nach Böhmen kam, erblickte man hier in den aus seinen letzten Lebenstagen stammenden Worten ein heiliges Vermächtniß, und bei dem hinzutretenden Haß gegen das Concil wurde jetzt der Utraquismus ungemein rasch zur Sache eines großen Theils des Volkes. Von sehr vielen Kirchen Prags wurden die ihren kirchlichen Oberen treuen Pfarrer vertrieben und durch utraquistisch und husfreundlich gesinnte Priester, deren es unter den bisher nicht Bepfründeten eine genügende Menge gab, ersetzt. Auch auf dem Lande verfuhr der husfreundliche Adel auf seinen Patronatskirchen in derselben Weise; es war die erste Anwendung der wiclifitisch-husitischen Lehre, daß die Kirche durch die Laiengewalt zu corrigiren sei. An gröberen Ausschreitungen fehlte es dabei auch nicht, wenngleich die in Konstanz verbreitete Nachricht von der Ermordung verschiedener Priester und von der Bedrohung des Erzbischofs von anderer Seite in Abrede gestellt wurde. Thatsache ist namentlich, daß dem Bischof Johann von Leitomischl, weil dieser in Konstanz besonders entschieden gegen Hus thätig gewesen war, alle seine Besitzungen durch den benachbarten Adel verwüstet und entrissen wurden. Dieß alles aber konnte geschehen, ohne daß man von Seite des Königs ein ernstes Einschreiten befürchten mußte, denn Wenzel grollte dem Concil schon wegen der Theilnahme Sigismunds an demselben von Anfang an und wollte auch in der Strafvollziehung an Hus eine Verletzung seiner königlichen Rechte erblicken.

Dieß war nun sehr gegen die Hoffnungen des Concils, welches noch im Juli mehrere Schreiben an die geistlichen und weltlichen Behörden nach Böhmen geschickt hatte, worin das Vorgehen gegen Hus mit der besondern Gefährlichkeit seiner Lehre begründet und zum Zusammenwirken behufs vollständiger Ausrottung der Häresie aufgefordert wurde. Noch weniger konnte es damit erreichen, daß es auf die neuen Nachrichten aus Böhmen hin Ende August den Bischof von Leitomischl mit weitgehenden Vollmachten und Weisungen als Legaten zur Bekämpfung der Ketzerei in Böhmen und den Nachbarländern entsandte. Die Antwort auf die Concilsbriefe ertheilte eine Versammlung des böhmisch-mährischen Adels in Prag mittels eines Schreibens vom 2. September, in welchem das Urtheil über Hus als ungerecht und als eine Beschimpfung des Landes erklärt, und jeder, der von einer im Königreiche verbreiteten Ketzerei gesprochen habe oder sprechen

werde, ein Lügner und Verräther dieses Landes, ein Ketzer der ärgsten Art und Sohn des Teufels genannt wird. Die Anwesenden und nachher auch viele, die der Versammlung nicht angewohnt, im Ganzen 452 Herren und Edelleute, hängten ihre Siegel an dieses Schreiben. Drei Tage später aber schlossen die Versammelten auch ein Schutz- und Trutzbündniß, in welchem sie sich vorläufig auf sechs Jahre verpflichteten, auf ihren Gütern jedem Priester, der dieß begehren würde, freie Predigt des Wortes Gottes zu gewähren, über der Häresie beschuldigte Priester den Bischöfen das Urtheil nur zu gestatten, wenn die Beweise aus der heiligen Schrift und öffentlich erbracht worden, sonst aber eine Untersuchung solcher Anklagen nur durch den Rector und die Magister der heiligen Schrift an der Prager Universität zuzulassen; ferner den Clerus auf ihren Gütern anzuhalten, daß er von niemanden als von den einheimischen Bischöfen Bannsprüche annehme, einem ordnungsgemäß gewählten Papste aber in allem zu gehorchen, was nicht gegen Gott und sein Gesetz sei. Es war dieß vor Allem eine Absage an das Concil, dann aber auch überhaupt eine Einschränkung der geistlichen Jurisdiction vermittels der Laiengewalt. Trotz des mächtigen Eindruckes, den dieses Auftreten des Adels auf die Bevölkerung machte, trat das erzbischöfliche Generalvicariat muthig für das Concil und seine Entscheidungen ein und befahl schon am 5. September dem gesammten Clerus, das Verbot des Laienkelches zu verkünden und strenge durchzuführen. Diesem Erlasse folgte am 18. ein anderer gegen die „vaganten" (utraquistischen) Prediger. Am 1. October aber gingen auch die nicht concilsfeindlichen Herren mit dem Erzbischof in Böhmisch-Brod eine Vereinbarung zum Zwecke treuen Ausharrens bei der Kirche ein, wobei sie sich überzeugt hielten, daß auch der König diese ihre Gesinnung theile. Dieß wurde von letzterem später zwar durch Worte, nicht aber auch durch offenes Handeln bestätigt. Die Mitglieder dieses „katholischen Herrenbundes" hatten ihre Besitzungen zumeist in den südlichen und nördlichen Grenzbezirken Böhmens, wo auch deutscher Einfluß mehr hervortritt.

Noch ehe das Concil, dem über die Hinneigung König Wenzels zur katholischen Sache optimistische Berichte zugekommen waren, über die wahre Gestaltung der Dinge in Böhmen unterrichtet sein konnte, hatte es bei seinem weitern Vorgehen gegen die Häupter des Wiclifismus auf Betreiben Michaels de Causis gegen den seit 1412 im Banne lebenden Magister Johann von Jesenic eine Reaggravation des Bannes erlassen und damit die Verhängung des Interdicts über Prag, wo er sich aufhielt, angeordnet. Die Ausführung dieser Anordnung, die kurz vor Allerheiligen in Prag eintraf, beschleunigte nur die Scheidung der Parteien; sofort fiel das erregte Volk in bewaffneten Haufen über die Pfarreien und Klöster her, wo die Einstellung des Gottesdienstes erfolgt war, verjagte die Pfarrer und Mönche, die nicht dem Volkswillen sich fügen wollten, entriß ihnen ihre Besitzthümer und Einkünfte und überwies sie sammt den Pfarrstellen utraquistischen Geistlichen. Da hiergegen weder die städtischen Behörden noch der König etwas thaten, so waren binnen Kurzem die immer noch die große Mehrzahl bildenden obedienten Geistlichen, einschließlich des Domclerus, ihrer Subsistenz beraubt; und was so in Prag vorging, wurde wenigstens theilweise auch auf dem Lande unter Mitwirkung utraquistischer Herren nachgeahmt.

Unter solchen Umständen war dem kurz vorher in Böhmen angelangten Legaten des Concils, Bischof Johann von Leitomischl, eine Ausführung seines Mandats gänzlich unmöglich. Seine Berichte mochten indeß dazu beitragen, daß das Concil, dem mit Ablauf des Jahres 1415 auch jene Erklärung des böhmisch-mährischen Adels vom 2. September übergeben worden war, in der Sitzung vom 20. Februar 1416 die Vorladung aller 452 Unterzeichner wegen Verdachts der Häresie und unter Ankündigung des kirchlichen Strafverfahrens gegen schuldig Befundene verfügte. Eine gleiche Citation vor das Concil erging auch an den Erzbischof Konrad von Prag, nicht nur, weil er in dem bisherigen Streite sich lässig erwiesen und Alles seinem Capitel überlassen hatte, sondern namentlich, weil er gegen Anfang des Jahres 1416 im Einverständniß mit dem König, der dafür einen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen versprach, das Interdict sistirt und damit gegen die Anordnung des Concils gehandelt hatte. Obwohl er darauf das Interdict sofort wieder verkünden ließ, kostete es den Erzbischof doch große Mühe, die gegen ihn gehäuften Anklagen zu zerstreuen und die Vorladung rückgängig zu machen. Dem Bischof Wenzel von Olmütz, Hofkanzler König Wenzels, war aus ähnlichen Gründen ein gleiches Einschreiten zugedacht. Gegen König Wenzel und das ungehorsame Land wollte das Concil sogar damals schon durch eine feierliche Gesandtschaft den auf der Rückreise von England befindlichen römischen König Sigismund zur Aufbietung des weltlichen Armes veranlassen; Sigismund antwortete jedoch ausweichend und gab Aussicht, daß es gelingen werde, Hand in Hand mit Wenzel, der sich ihm damals auch wieder annäherte, die Unordnungen zu unterdrücken. Endlich richtete das Concil, nachdem auch Hieronymus von Prag verurtheilt und verbrannt worden war, seine Maßregeln noch gegen die Prager Universität, von welcher im September für Hus und Hieronymus ein öffentliches, ihren Glauben und ihren Starkmuth verherrlichendes Zeugniß ausgestellt worden war. Es dominirten hier seit der Ausweisung der vier Magister der Theologie und nach der Abreise Andreas' von Brod zum Concil die Magister der Artistenfacultät, die ohnehin immer die zahlreichsten waren; diese waren ausnahmslos, wie vordem fast wiclifitisch, so jetzt utraquistisch gesinnt und somit eigentlich schon dem Banne verfallen. Daher verfügte

das Concil gegen Ende 1416 die Suspension aller von irgend wem ertheilten Privilegien der Universität und verbot unter Strafe des Bannes' die weitere Vornahme eines akademischen Actes an derselben. Die Magister ließen sich indeß hierdurch in keiner Weise in der Ausübung ihrer Thätigkeit beirren; nur Promotionen, zu welchen die Mitwirkung des Erzbischof-Kanzlers erforderlich war, fanden jetzt keine statt. Im Uebrigen wirkte die Universität bei allem Uebereifer Einzelner doch vielfach mäßigend ein. So wurde Jacobellus, welcher bald auch darauf verfiel, daß die Communion schon den neugeborenen Kindern ertheilt werden müsse, von den anderen Magistern entschieden bekämpft. Allmälig fanden aber auch Andere, daß in den Lehren und Gebräuchen der Kirche noch Manches nicht mit dem ausdrücklichen Wortlaute der heiligen Schrift in Einklang stehe, so die Lehre vom Fegfeuer, Gebet und Meßopfer für Verstorbene, Reliquien und Bilderverehrung, Weihungen und Segnungen, Glockengeläute u. dgl. m. Da kam es nun vor, daß beschränkte und fanatische Landpriester zuerst in der Gegend von Kozihradek und Austi, wo Hus eine Zeit lang gewirkt hatte, Bilder aus den Kirchen herauswarfen oder verbrannten und Reliquien in verschiedener Weise verunehrten. Gegen diesen Unfug, der die Utraquisten in den übelsten Ruf bringen konnte, setzte die Universität ihre Lehrauctorität ein und erließ am 25. Januar 1417 eine Mahnung an alle Gläubigen, sich solcher Neuerungen zu enthalten und bei den alten Gebräuchen zu bleiben. Jacobellus scheint zwar auch hierin anderer Meinung gewesen zu sein, indem er kurz darauf in der Hauptkirche der Altstadt über die Bilderfrage predigte und sich dahin äußerte, wegen Gefahr des Aberglaubens sei es besser, sich der Bilderverehrung, die ja auch keine Sache der Nothwendigkeit sei, zu enthalten. Die Mitglieder des husitischen Herrenbundes aber gaben dem Clerus auf ihren Herrschaften die Weisung, sich nach der Entscheidung der Universität zu richten. Da indeß auch innerhalb dieses Herrenbundes viele noch nicht recht im Klaren waren, wie es mit dem Utraquismus zu halten sei, so veröffentlichte in Folge mehrfacher Anfragen von dieser und auch von anderer Seite der Rector M. Johann von Reinstein, genannt Cardinalis, im Namen aller Magister am 10. März die Erklärung, daß die Communion unter beiden Gestalten, obwohl Christus in jeder derselben ganz enthalten sei, doch eine Anordnung Christi selbst und eine Uebung der alten Kirche sei, gegen welche keine Menschensatzung aus späterer Zeit Geltung haben könne. Seitdem betrieb dieser Herrenbund die Einführung des Utraquismus, der bisher weniger direct in seinen Zielen gelegen war, in desto umfassenderer Weise innerhalb seines ganzen Machtgebietes in Böhmen wie in Mähren, und überall wurden die Pfarrer, welche den Laienkelch noch nicht eingeführt hatten und auch nicht einführen wollten, durch utraquistische Priester ersetzt. Da bald die Zahl dieser letzteren nicht mehr ausreichte, so fand das Bundeshaupt, der mächtige Čeněk (d. i. Vincenz) von Wartenberg, die Auskunft, daß er den Prager Weihbischof Hermann unterwegs abfangen und auf seine nächste Burg bringen ließ, wo dieser ihm dann nach und nach eine größere Anzahl Priester für die utraquistische Seelsorge ordiniren mußte. Von Seite des Erzbischofs wurde dagegen seitdem keiner mehr zur Ordination oder zu einem Beneficium zugelassen, der nicht vorher den Wiclifismus und den Utraquismus abgeschworen hatte. Mähren hatte damals nicht einmal einen rechtmäßigen Bischof, indem König Wenzel an Stelle des im September 1416 gestorbenen Olmützer Bischofs Wenzel einen Prager Canonicus in Olmütz eingeführt hatte und diesen, nachdem das Concil seine Einsetzung verworfen und dafür dem Bischof Johann von Leitomischl das Bisthum Olmütz übertragen hatte, nicht nur im Besitze von Olmütz schützte, sondern ihm auch noch das Bisthum Leitomischl zuwies, dem Bischof Johann dagegen das weitere Betreten des Landes verbot. Bei solchen Zuständen konnte die das eine oder andere Mal von König Wenzel geäußerte Neigung, durch Vermittlung Sigismunds einen Ausgleich einzuleiten, nur wenig Hoffnungen erregen.

Auf dem Concil befaßte man sich im Verlaufe des Jahres 1417 noch verschiedenartig mit der Frage des Utraquismus. Auf Veranlassung Gersons, der selbst in einem Gutachten die Sache behandelte und dabei zu dem Resultate kam, daß man ohne den weltlichen Arm nicht zum Ziele gelangen werde, verfaßten mehrere Theologen, darunter der Prager Mauritius Rwačka, wissenschaftliche Widerlegungen des Standpunktes der Utraquisten (s. bei v. d. Hardt III). Das Concil wollte gegen König Wenzel bereits mit den kirchlichen Censuren vorgehen, wurde aber wieder von Sigismund zurückgehalten, der noch immer eine friedliche Lösung anstreben wollte und, wie er früher schon gethan, den Adel Böhmens jetzt wieder zur Unterdrückung der Häresie mahnte, für sich jede Verantwortung ablehnend, wenn das Concil genöthigt werden sollte, zu den äußersten Mitteln zu greifen. Als nun durch das Concil die Wahl eines neuen Papstes zu Stande gebracht worden war, und derselbe Cardinal Colonna, der 1411 den Prozeß gegen Hus mit der Verhängung des Bannes abgeschlossen hatte, als Martin V. die Regierung der Kirche übernahm, bestätigte dieser zunächst alle vom Concil in dieser Sache getroffenen Maßnahmen, mahnte die Abtrünnigen in Böhmen und Mähren zur Umkehr, forderte den Episcopat und alle Behörden zur Unterdrückung der Häresie auf und sandte noch vor Schluß des Concils ein Regulativ von 24 Artikeln an König Wenzel, wie der status quo ante in Böhmen wiederherzustellen, namentlich alle Wiclifisten und Husiten zum Abschwören zu zwingen oder als Hartnäckige zu bestrafen, die Vertriebenen in ihre Beneficien wieder einzu-

setzen, die Universität zu reformiren, der utraquistische Bund aufzulösen und die kirchlichen Riten und Cerimonien im Ansehen zu erhalten seien. König Wenzel that freilich lange nicht, als ob ihn dieß etwas angehe; im Gegentheile verbot er noch im Juni 1418 jede Vorladung eines seiner Unterthanen vor eine auswärtige geistliche Instanz, wodurch zugleich der Amtsthätigkeit des unter dem 10. Juli nach Böhmen entsandten päpstlichen Legaten Cardinal Johann Dominici ein Riegel vorgeschoben wurde. Um so mehr zog nun der Ruf religiöser Freiheit, welchen Böhmen seit längerer Zeit bei den Feinden der bestehenden kirchlichen Ordnung weithin genoß, allerhand verdächtiges Volk von auswärts in dieses Land; so kamen im J. 1418 aus Frankreich 42 vertriebene Waldenser, Männer, Weiber und Kinder, hier an, welche in Prag von der Bürgerschaft, ja auch von der Königin mit ganz besonderer Freundlichkeit behandelt, bald aber als Sectirer erkannt wurden und sich dann wieder verloren. Man nannte derlei Sectirer in Böhmen „Picarden" oder „Picarditen", welcher Ausdruck wohl identisch ist mit „Begharden". Auch Magister Peter von Dresden, der 1409 mit den übrigen Deutschen aus Prag ausgewandert war, scheint erst um die jetzige Zeit wieder hier aufgetaucht zu sein, nachdem er in der Heimat waldensischer Irrthümer beschuldigt worden war. Mit ihm wird ein jüngerer Landsmann, Nicolaus von Dresden, genannt, der gleichfalls schon vor 1409 in Prag gelebt hat (von Magister Peter von Dresden stammt nach einem Manuscript der Prager Universitätsbibliothek jene Apologie des Laienkelches, die v. d. Hardt III, 591 sq. unter dem Namen Jacobellus von Mies mittheilt). Dann wurde im Februar 1418 der Oxforder Wiclifist Peter Payne, nachmals ein Haupt der Prager Wiclifiten, in die Prager Artistenfacultät aufgenommen. Um den sich mehrenden Gefahren weiterer Verunreinigung der Lehre noch mehr entgegenzutreten, berief die Universität gegen Ende September eine Versammlung, in welcher die ganze Partei als „Brüdergemeinde" (communitas fratrum) sich über alle zweifelhaften Punkte einigen sollte. Hier wurde die Ertheilung der Communion an die neugeborenen Kinder gebilligt, sonst aber nach dem Grundsatze, daß nicht bloß das zu glauben sei, was ausdrücklich in der heiligen Schrift stehe, sondern auch das sonst Ueberlieferte, sofern es nur nicht im Widerspruche mit der heiligen Schrift sich befinde, jede von anderer Seite versuchte Abweichung von den bisherigen kirchlichen Gepflogenheiten über den Utraquismus hinaus verworfen.

Im December 1418 richtete Sigismund von Passau aus einen energischen Aufruf an König Wenzel, worin er auf die strengen Maßregeln hindeutete, zu denen es wegen seiner Säumigkeit und Nachsicht werde kommen müssen, und sich gegen jede Schuld verwahrte, wenn die ganze Christenheit gegen Böhmen aufstehen und in einem Kreuzzuge das blühende Land verwüsten würde. Wenzel antwortete immer noch, daß er keine Ketzer in Böhmen kenne und darum auch nicht wisse, was er strafen und ausrotten solle. Erst auf neue, noch deutlichere Mahnungen Sigismunds und des in seiner Begleitung befindlichen Cardinallegaten fand es Wenzel für gerathen, eine andere Haltung anzunehmen. Anfangs Februar 1419 erhielt Johann von Jesenic die Weisung, Prag für immer zu verlassen; dann erging der Befehl, alle von ihren Pfarreien verjagten katholischen Priester sollten wieder in dieselben eingesetzt werden. In Prag wurde dieß sofort durch den Magistrat durchgeführt, aber zur großen Unzufriedenheit des an die utraquistischen Prediger gewöhnten Volkes, dessen Mißstimmung noch durch die Strenge der zurückgekehrten Pfarrer gegen alle utraquistischen Erinnerungen gesteigert wurde. Darum ließ Wenzel den Utraquisten drei Kirchen der Stadt für ihren Cultus reserviren; allein auch dieses befriedigte nicht, und es kam zu gewaltthätigen Auftritten, zu Blutvergießen und Mord beim Kampfe um die Kirchen und besonders auch um die Schulen. Auf dem Lande erfolgte die Wiedereinführung der katholischen Pfarrer zunächst in den königlichen Städten und auf den Krongütern, außerdem aber nur dort, wo die Grundherren etwa selbst dem Utraquismus nicht mehr hold waren. Jetzt mied aber das Volk nicht selten den Gottesdienst der katholischen Pfarrer und zog den verdrängten utraquistischen nach. Diese ließen mit Vorliebe sich auf Anhöhen nieder, denen die Namen biblischer Berge gegeben wurden, und auf denen jetzt utraquistischer Gottesdienst für das meilenweit her zusammenströmende Volk gehalten wurde. So schlugen namentlich die aus Austi an der Lužnič vertriebenen Priester ein Lager auf einer benachbarten, breiten Anhöhe auf und nannten sie Tabor. Anderwärts entstanden ähnliche heilige Berge, wie ein Oelberg bei Nepomuk, ein Horeb bei Hohenbruck u. dgl. m.

Eine besonders großartige Bergversammlung fand am 22. Juli auf „Tabor" statt. Die Veranstaltung dazu hatte ein ehemaliger Günstling des Königs getroffen, Nicolaus von Pistna, königlicher Burggraf von Hus (Husinec), darum gewöhnlich Nicolaus von Husinec genannt. Derselbe war kurz vorher von Wenzel, den er an der Spitze eines großen Volkshaufens mit der Forderung einer größern Anzahl Kirchen für die Utraquisten erschreckt hatte, aus Prag ausgewiesen worden und organisirte nun das Landvolk, so daß am bezeichneten Tage mehr als 42 000 Leute aus nahen und fernen Orten auf „Tabor" zusammenkamen, dort die Predigten der Priester hörten, beichteten, das Abendmahl unter beiden Gestalten empfingen und den Rest des Tages mit gegenseitiger Aneiferung zum Ausharren bei der Sache des Kelches hinbrachten. Die Versammlung ließ in exaltirter Weise dem Könige melden, daß Alle bereit seien, für die Wahrheit des Kelches ihr Leben zu lassen, be-

wahrte aber sonst Ruhe und Ordnung; nur die Führer beriethen sich über die Mittel, ihre Ziele auch mit Gewalt durchzusetzen, und der König, der wegen der neuen Unruhen in Prag sich auf sein nahes Schloß bei Kundratic zurückgezogen hatte, fürchtete alles Ernstes daselbst einen Ueberfall. Immerhin sollte jene Massenversammlung eine Probe für die Kraft des sich enger verbrüdernden Volkes bedeuten. In Prag war man unterdessen noch weiter gekommen und war schon entschlossen, sich nicht mehr mit bloßen Demonstrationen zu begnügen. Hier hatte ein anderer Höfling Wenzels, Žižka von Trocnow, bereits die Volkskreise mit dem Gedanken vertraut gemacht, sich zur Erreichung ihrer Ziele etwa auch der Kriegswaffen zu bedienen. Als Anführer hierbei eignete sich kaum jemand besser als Žižka, der, aus einer Familie niedersten Adels im südlichen Böhmen entstammend, von Jugend auf vom Waffenhandwerk gelebt und in den verschiedensten Kriegen sich den Ruhm eines unerschrockenen Kämpfers und zugleich auch eines ausgezeichneten Führers erworben hatte. Schon öfter waren die Prager Utraquisten, weil ihre drei Kirchen ihnen nicht genügten, auf die Gasse hinausgetreten und hatten tumultuarische Processionen abgehalten. Hierbei war wieder besonders Johann von Selau thätig, der den Utraquisten an der ihnen eingeräumten Klosterkirche von Maria-Schnee auf der Neustadt als Prediger diente (vordem war er Mönch des Prämonstratenserklosters Selau gewesen). Am 30. Juli führte dieser, nachdem er mit dem ihm eigenen Zelotismus von der über die Feinde des Gesetzes Gottes auszugießenden Schale des göttlichen Zornes gepredigt, unter Vorantragung des Allerheiligsten eine Massenprocession nach der obern Neustadt. Hier drangen die Tumultuanten zuerst in die Stephanskirche, die vor der Procession geschlossen worden war, gewaltsam ein und verübten manchen Unfug; dann machten sie vor dem Neustädter Rathhause Halt. Hier hatte der König gerade aus Anlaß der ihm sehr unbequemen letzten Volksaufläufe einen ganz neuen Rath aus durchwegs antiutraquistischen Mitgliedern eingesetzt, die denn auch schon Mancherlei gegen die Utraquisten veranlaßt und insbesondere die Processionen derselben verboten hatten. An sie stellte jetzt Johann von Selau die Forderung auf Freilassung Mehrerer, die bei den jüngsten Unruhen verhaftet worden waren. Da aber anstatt dessen die Rathsherren das Rathhaus absperren ließen und sich zur Gegenwehr anschickten, wobei auch, wie ausgesprengt wurde, von oben herab bereits Steine gegen den das Sanctissimum haltenden Johann von Selau flogen, so unternahm die Menge, unter welcher sehr Viele mit allerhand Waffen gekommen waren, nach der Anleitung Johanns Žižka einen Sturm auf das Rathhaus. Alle darin vorgefundenen Personen der Gegenpartei, deren zehn mit Namen genannt werden, unter ihnen der Bürgermeister, zwei Rathsherren und der Unterrichter, wurden durch die Fenster hinabgestürzt, von den Untenstehenden mit Spießen und Schwertern aufgefangen und mit Kolben und Aexten vollends bis zur Unkenntlichkeit zusammengehauen, während Johann von Selau, immer das Allerheiligste in der Hand, die Wüthenden zum Rachewerk ermunterte. Sofort darnach wurden aus der Menge vier Hauptleute gewählt und alle Männer zu den Waffen gerufen; die Neustadt ward in Vertheidigungszustand gesetzt. König Wenzel schwur auf die Kunde davon allen Husiten Tod und Verderben und sandte auch sofort zu Sigismund um schleunige Hilfe; die ungeheure Aufregung zog ihm aber einen Schlaganfall zu, der sich am 16. August wiederholte und seinen Tod herbeiführte.

Das Ereigniß vom 30. Juli hatte die Leidenschaften vollständig entfesselt, und mit dem Tode des Königs war eine der mächtigsten Schranken für sie gefallen. Die nächsten Tage brachten vor Allem vielfache Angriffe auf kelchfeindliche Klöster, Kirchen und Pfarreien in der Stadt, wo die Mönche und Pfarrer mißhandelt und verjagt, die Einrichtungsstücke der Kirchen, wie Bilder, Orgeln u. dgl., vernichtet, die Klostergebäude aber, wie namentlich die schöne Karthause am Smichow, gänzlich ausgeplündert und niedergebrannt wurden. Von der nichthusitischen Bevölkerung flüchteten sich jetzt Viele aus der Stadt, insbesondere die Deutschen und überhaupt die wohlhabenderen Bürger; das Domcapitel und viele der anderen höhergestellten Geistlichen begaben sich nach Zittau. Auf dem Lande wieder geschah Aehnliches in denjenigen Städten, in denen während der letzten Jahre die nationale Partei den Deutschen das Uebergewicht zu entreißen gewußt hatte; so wurden in Pilsen, Saaz, Laun und Königgrätz den Minoriten und Dominicanern die Klöster zerstört.

Um ein weiteres Ueberhandnehmen solcher Zustände zu verhindern, mußte die Anwesenheit des Thronerben, des in Ungarn weilenden Königs Sigismund, allen Besonneneren sehr erwünscht erscheinen. Daher beschlossen noch im August die zu einem Landtage versammelten (utraquistischen) Stände, den König Sigismund zur baldigen Besitzergreifung von der Herrschaft einzuladen. Zugleich aber legten sie ihm eine Reihe Desiderien vor, welche die Gewährung voller Freiheit für die Sache der Utraquisten in religiöser wie in nationaler Hinsicht bedeuteten. König Sigismund ließ sich jedoch rathen, vorerst Ungarn gegen die Türkengefahr zu sichern, und bestätigte darum einstweilen die Königin-Wittwe Sophie als Regentin mit einem Beirathe, an dessen Spitze Čeněk von Wartenberg gesetzt wurde; auf jene Botschaft aber antwortete er wahrscheinlich nicht direct. Weniger entgegenkommend gegen Sigismund, als der Herrenstand, waren die husitischen Volksmassen mit einem Theile des sich allmälig ihrer politischen Führung bemächtigenden niedern Adels gesinnt. Diese zogen jetzt von einem Tabor — welcher Ausdruck mit der Zeit für alle Bergversammlungen üblich wurde —

zum andern und näherten sich damit in immer größeren, bereits auch bewaffneten Massen der Hauptstadt, Verbrüderung mit den dortigen Gesinnungsgenossen suchend. Als darum die Regentin mit dem bessern Theile des Adels ein Waffenbündniß einging und darauf alle Taborversammlungen und die Zuzüge gegen Prag verbot, kam es zum ersten größern Kampfe zwischen den Truppen der Regierung und den von Žižka und Nicolaus von Husinec angeführten Schaaren in Prag (4. bis 9. November). Hierbei trat Žižka's Feldherrntalent glänzend hervor, das Ende aber war doch ein Waffenstillstand, der diesen nicht befriedigte, so daß er sich nach Pilsen wandte. Erst jetzt entschloß sich Sigismund, den Türkenfeldzug aufzugeben; noch im December 1419 traf er in Brünn ein, nahm hier die Huldigung der Stände und auch der Prager entgegen, übertrug die von Sophie niedergelegte Landesverwaltung dem Wartenberger mit zwei anderen Herren und ging nach einigen vorläufigen Anordnungen nach Schlesien, um vor dem Erscheinen in Böhmen sich erst noch bedeutenderer Streitkräfte zu versichern und dann nach offen ausgesprochener Absicht das Land zur vollständigen Einheit mit der römischen Kirche zurückzuführen. Inzwischen wurde im Lande bereits Mancherlei durchgeführt, um die vom Utraquismus gemachten Fortschritte wieder rückgängig zu machen. Die Flüchtlinge begannen zurückzukehren und die Utraquisten wurden in vielen Städten hart mitgenommen; in Kuttenberg, der damals nach Prag bedeutendsten Stadt des Landes, wurden in einigen Monaten Hunderte von eingefangenen Utraquisten durch die Bergleute in die leeren Schachte der dortigen Silberbergwerke geworfen.

Desto umsichtiger trafen die Volksführer ihre Vorbereitungen zu einem kräftigern Widerstand. Da Žižka und Nicolaus von Husinec in Pilsen und Umgebung einen katholischen Adel gegen sich hatten, so zogen sie sich von dort bald südostwärts an den alten Sammelplatz der extremeren Husiten. Hier war auf einem alten Burgplatze oberhalb Austi bereits der Anfang zu einer befestigten Niederlassung gemacht worden, die gleichfalls Tabor genannt wurde. Diese schuf Žižka in eine uneinnehmbare Festung um, an deren Bedeutung die heutige Stadt Tabor noch schwach erinnert, und hierher strömten nun aus dem Lande Bauern, Bürger und Edelleute, die entschlossen waren, von der einmal ergriffenen Meinung um keinen Preis mehr zu lassen, in großer Anzahl zusammen. In der Ahnung schwerer bevorstehender Kämpfe hatten sie mit der ganzen Familie sich von der heimatlichen Scholle losgelöst und gaben hier all ihr Eigenthum an die „Brüderschaft" ab, um innerhalb derselben den kommenden Dingen entgegenzusehen. In Bezug auf religiöse Anschauungen wurde hier der zuerst durch die Priester von Austi ausgesprochene Grundsatz, daß die heilige Schrift die wahre Lehre Christi vollständig enthalte, alles auf Tradition Beruhende aber verwerfliche menschliche Erfindung sei, in der weitgehendsten Weise durchgeführt. Der Gottesdienst wurde ohne Kirchen, ohne Altäre, ohne Paramente und kostbare Gefäße, wie auch ohne Cerimonien und Gesang unter freiem Himmel oder unter dem nächsten Dache durch den Priester abgehalten, der in gewöhnlicher, meist grauer Kleidung, unrasirt und untonsurirt, nachdem Alle mit bis zur Erde geneigtem Haupte laut das Vaterunser gesprochen, über das auf einem gewöhnlichen Tische liegende Brod und den in einem schlichten Gefäße dabei stehenden Wein die Einsetzungsworte in der Volkssprache hersagte und dann die Austheilung an die Anwesenden vornahm. Die Taufe wurde bloß durch Begießen mit gewöhnlichem Wasser unter Aussprechen der essentiellen Taufformel gespendet, und den neugetauften Kindern ward sofort die Communion unter beiden Gestalten ertheilt; die letzte Oelung wurde ganz verworfen, ebenso die Ohrenbeicht und die Auferlegung von Bußwerken, wogegen für Todsünden öffentliche Beicht empfohlen wurde. Verworfen wurden ferner die Lehre vom Fegfeuer, die Heiligen- und Reliquienverehrung, die Mönchsregeln, die Fest- und Fasttage. Was für einen derartigen Cult keinen Zweck hatte, das sollte nicht etwa aus anderen Rücksichten geduldet, sondern das sollte als Hilfsmittel des Aberglaubens oder des Götzendienstes überall vernichtet werden. Hieraus erklärt sich die unersättliche Zerstörungswuth des spätern Husitismus gegenüber Kirchen und Klöstern, Altären und Bildern, heiligen Gefäßen und Paramenten, ja auch allen Büchern außer der Bibel, wovon bereits jetzt schon Proben waren abgelegt worden.

Tabor sollte aber auch Hauptwaffenplatz und Stützpunkt für den zu erwartenden Kampf werden. Zu diesem Zwecke führte Žižka die Mannschaft in jene Kriegskunst ein, in welcher er Meister war, nämlich in die Kunst, durch kluge Ausnutzung der geringfügigsten Mittel verhältnißmäßig große Erfolge zu erzielen und dabei das an physischer Macht Fehlende durch Selbstbewußtsein und Begeisterung für eine gemeinsame Sache zu ersetzen. Zur Ausrüstung konnte er seinen Bauern und Handwerkern meist nur gestreckte Sensen, Aexte, Flegel und Keulen, welche mit eisernen Spitzen beschlagen wurden, geben; aber er wußte seine Schlachtreihen schon durch die Wagenburg aus aneinander geketteten Streitwagen furchtbar im Widerstande wie im Angriffe zu machen, und er verstand namentlich, obwohl einäugig, das Terrain mit einem unvergleichlichen Scharfblicke auszuwählen und durch Raschheit in den Märschen wie im Manövriren die Kriegskunst des damaligen Ritterwesens zu Schanden zu machen. Auch ausgedehntere Benutzung der Feuerwaffen wird ihm zugeschrieben. So sahen die Führer nicht ohne Zuversicht den Entschlüssen Sigismunds, dem man ebenso mißtraute als man ihn haßte, entgegen. Des Volkes aber bemächtigte sich trotz aller Entschlossen-

heit doch auch ein gewisses Bangen, und theils durch eigenes Bibellesen, theils durch die Ausführungen der Prediger kamen jetzt Viele in der Idee überein, daß die Erfüllung der Zeiten und der Tag der Vergeltung bevorstehe; jeder müsse sein Heil „auf den Bergen" suchen, nur in fünf Städten (genannt wurden die jeweilig husitischen) würden die Gerechten Schutz finden, und nachdem sie alles Böse hienieden getilgt, werde der Menschensohn kommen und ein Reich der Gerechtigkeit stiften, in welchem weder Herr noch Knecht, weder Sünde noch Noth, sondern paradiesische Unschuld sein werde. Als Urheber dieser chiliastischen Anschauungen wird der aus Mähren stammende junge Priester Martin Hauska, bekannter unter dem Beinamen Loquis, genannt, der später auch noch durch andere Neuerungen Zwist in die Partei trug; sonst that sich als einer der Hauptbegründer des „Taboritenthums" aus dem geistlichen Stande damals noch der Pilsener Prediger Wenzel Koranda besonders hervor.

Unterdessen hatte Sigismund von Breslau aus, wohin er den Reichstag beschieden hatte, fortwährend Truppen von Ungarn und den Nebenländern Böhmens her zusammengezogen. Am 17. März 1420 aber wurden die Mitglieder des Reichstages durch die Verlautbarung einer Kreuzbulle überrascht, welche Martin V. unter dem 1. März 1420 erlassen hatte, um die ganze Christenheit „zur Vertilgung der Wiclifiten, Husiten und anderen Ketzer" unter den üblichen Bedingungen für Kreuzfahrer aufzurufen. Auf die Schreckenskunde hiervon flüchteten die Deutschen und der katholische Clerus wieder auf feste Plätze; die utraquistischen Prager aber, angeführt durch Johann von Selau, schlossen schon Anfangs April einen Bund zur Vertheidigung des Kelches auf Leben und Tod, wählten Kriegshauptleute für die Alt- und Neustadt und forderten die ganze Nation zur Einmüthigkeit gegen den gemeinsamen Feind auf. Auch der utraquistische Adel wandte sich jetzt von Sigismund ab. Der bisherige Landesverweser Čeněk von Wartenberg, welcher das königliche Schloß ober der Kleinseite (Hradschin) in seiner Hand hatte, verbündete sich mit den Pragern und erließ einen Aufruf an alle Stände und an das Volk zur Erhebung gegen Sigismund, der den ärgsten Schimpf der Ketzerei über das Land gebracht. Binnen Kurzem schickte nach seinem Beispiele ein großer Teil des Adels dem Könige seine Absage- und Fehdebriefe. In einer geheimen Botschaft wurde sogar dem König Ladislaus von Polen die Krone Böhmens angetragen. Noch ehe die Aufrufe verbreitet sein konnten, befand sich bereits die Taborer „Brüderschaft" in Bewegung und eroberte unter Žižka eine Anzahl königlicher Städte und Burgen des südlichen Landes, wobei aber auch die am Wege liegenden Klöster, wie Mühlhausen, Nepomuk und etwas später Goldenkron, geplündert und niedergebrannt wurden. Die Zahl dieser zum Theil großartigen Stiftungen, welche an die edelsten Herrscher des Landes erinnerten, war hier, wie auch in anderen Gegenden, eine so große, daß die alten Chronisten oft nur summarisch von den Klosterzerstörungen sprechen. Durch die Aufrufe wurde sodann die Erhebung des Volkes auch in anderen Gegenden veranlaßt, wie namentlich in der von Königgrätz, wo aus dem „Horeb" bei Hohenbruck ein „Klein-Tabor" wurde. Die Horebiten machten sich unter dem Königgrätzer Pfarrer Ambros und dem Herrn Kruschina von Lichtenburg auf, um zu den Pragern zu stoßen, bogen aber vorher weit ab, um das Kloster Münchengrätz zu zerstören. Erst gegen Anfang Mai rückte Sigismund mit starker Heeresmacht in Böhmen ein und zog, nachdem sich Königgrätz unterworfen, nach Kuttenberg. Da trat, weniger wohl aus Furcht, als vielmehr abgestoßen durch die Ausschreitungen des Taboritenthums, eine größere Anzahl derer, die ihm Fehde erklärt hatten, wieder zu ihm über, und selbst Čeněk von Wartenberg lieferte das Prager Schloß wieder in seine Gewalt. Eine nächste Folge davon war die Zerstörung des Klosters am Strahow und nachher der ganzen Kleinseite durch die Prager; auch riefen diese jetzt, da Sigismund allgemeine Waffenstreckung forderte, die Brüderschaft von Tabor, sowie die wenigen noch königsfeindlichen Städte, Schlan, Laun und Saaz, zu Hilfe. Während die Ankunft des aus Deutschland zu erwartenden Kreuzheeres sich lange verzögerte, hielt Sigismund in verschiedenen Städten des Landes Gericht über die dortigen Utraquisten. In Leitmeritz ließ er siebenzehn, welche dort gefangen gehalten wurden, in der Elbe ertränken, in Schlan, das für ihn genommen worden war, zwei verbrennen. Zur Rache zündeten die Prager wieder einige der umliegenden Klöster an und verbrannten auch mehrere Mönche aus denselben. Ende Juni langte endlich das Kreuzheer, unter welchem sich fast alle deutschen Fürsten, auch die drei geistlichen Kurfürsten, befanden, an und lagerte vor Prag, wo es mit den Truppen des Königs eine Macht von mehr als 100 000 Mann bildete. Ehe es nun zu größeren Kämpfen kam, hatte der in der Begleitung Sigismunds weilende päpstliche Legat Ferdinand von Lucca Gelegenheit, die schon längere Zeit vorher in vier Artikel gefaßten Forderungen oder Unterwerfungsbedingungen der Utraquisten zu prüfen, welche in dieser Form vorzugsweise von Magistern der Prager Universität ausgegangen waren und gewöhnlich die „vier Prager Artikel" genannt werden. Ihr Inhalt war: 1. das Wort Gottes solle von den dazu befähigten Priestern frei gepredigt werden; 2. das heilige Altarssacrament solle allen nicht durch Todsünde am Empfange verhinderten Christgläubigen unter beiden Gestalten gereicht werden; 3. die Geistlichen sollten dem weltlichen Besitz, über den sie zum Schaden ihres Amtes und zum Nachtheile der weltlichen Stände herrschten, entsagen und nach der Lehre Christi und der Apostel leben; 4. alle Todsünden, besonders öffentliche, wie alle dem Gesetze Gottes

zuwiderlaufenden Unordnungen in jedem Stande sollten von denen, welchen es zukomme, in verständiger, christlicher Weise verboten, geahndet und nach Möglichkeit ausgerottet werden. Als solche Todsünden wurden, soweit es sich um den geistlichen Stand handelte, näher bezeichnet: die Häresie der Simonie, die Annahme von Geld für Spendung der Sacramente oder für Ausübung anderer geistlichen Functionen, für Ablässe, Bullen u. dgl., dann die verschiedenen Laster, welche die wiclifitischen Prediger immer vorzugsweise dem Clerus zur Last gelegt hatten. Es sollte aus den vier Artikeln und ihrer nähern Erklärung zugleich hervorgehen, daß die Partei nie etwas (gegen die heilige Schrift) Unrechtes angestrebt habe, und daß alle vorgefallenen Gewaltthätigkeiten nur aus Nothwehr und zur Vertheidigung des Gesetzes Gottes geschehen seien. Da nun der päpstliche Legat in der Antwort darauf unter Widerlegung der Motivirung ziemlich unbedingte Unterwerfung verlangte, so nahmen die in Prag unter dem Zeichen des Kelches, das sie an Gewändern, Waffen und Fahnen trugen, vereinigten Utraquisten lieber den ungleichen Kampf gegen das Kreuzheer auf. Der Hauptangriff des Kreuzheeres am 14. Juli endete damit, daß Žižka, welcher mit seinen Taboriten die einzige nicht von den Königlichen besetzte und seither nach ihm Žižkaberg benannte Anhöhe (oberhalb der jetzigen Vorstadt Karolinenthal) vertheidigte, den dieselbe stürmenden Meißnern und Thüringern eine gänzliche Niederlage beibrachte. So furchtbar war der Eindruck derselben, daß Sigismund, anstatt den Kampf fortzusetzen, wieder über die vier Artikel unterhandeln ließ. Dieß konnte indeß jetzt noch weniger zu einem Ziele führen. Da zudem unter seiner eigenen Umgebung Mißtrauen und Unzufriedenheit laut wurden, so ließ er sich am 28. Juli im Prager Dom krönen und löste zwei Tage danach das Kreuzheer auf. Der klägliche Ausgang dieses ersten Kreuzzuges hatte für das Land und die Kirche desselben die unheilvollsten Folgen. Erst mußte schon Sigismund selbst, um seine Söldner befriedigen zu können, allerlei Kirchenschätze zu Geld machen und bedeutende liegende Güter der Kirche an den weltlichen Adel verpfänden, aus dessen Händen diese dann nie mehr in die früheren zurückgelangten. Dann fielen aber auch die Prager Utraquisten, sobald Sigismund die Stadt verlassen hatte, zuerst über die Häuser und Güter der geflüchteten Deutschen in der Stadt und deren meilenweiten Umgebung her, um sie in Besitz zu nehmen, und verwiesen die Eigenthümer für immer aus Prag. Kein Gegner des Utraquismus sollte fortan mehr in der Stadt geduldet werden. Darum wurde vor Allem die Universität als solche durch den Magistrat auf die vier Prager Artikel verpflichtet. Die Taboriten strebten jedoch alsbald, ihre eigenen Anschauungen zu den alleinherrschenden zu machen, und stellten demnach die Forderung, daß sich die „Abschaffung aller Todsünden" nicht nur auf jede Art von Unzucht, sondern auch auf das Tragen schönerer Gewänder erstrecken; ferner, daß das „heidnische und das deutsche Recht" abgeschafft und dagegen das „göttliche Recht" eingeführt werden müsse, nach welchem auch die Lehrmeinungen der Universität zu prüfen seien; endlich, daß alles geistliche Vermögen zum gemeinsamen Besten verwendet, alle Klöster aber und die überflüssigen Kirchen in der Stadt sammt allen Altären, Bildern, Ornaten, kostbaren Kelchen und sonstigen Werkzeugen des Götzendienstes vernichtet werden sollen. In Folge des zu geringen Widerstandes der Prager kam es auch wirklich schon in den ersten Tagen des August zur Zerstörung mehrerer Klöster; namentlich wurde das der Dominicaner von St. Clemens, welches schon vor dem Aufblühen der Universität eine Art Hochschule des Ordens gebildet hatte, der Erde gleich gemacht und viele Mönche schimpflich und grausam ermordet. Hierauf zog eine Schaar der Schlimmsten, geführt von Koranda, gegen das Kleinod des Landes, das Cistercienserstift Königssaal, plünderte und verwüstete auch dieses sammt allen seinen unschätzbaren Kunstdenkmälern bis auf den Grund und schonte selbst die dortige Grabstätte der Könige Böhmens nicht, wobei insbesondere die Leiche Wenzels IV. in roher Weise geschändet wurde. Die Unzufriedenheit der im Allgemeinen weit gemäßigteren Prager, welche die Vernichtung unzähliger Kirchenschätze bedauerten und noch weniger die taboritische Gottesdienstordnung sich gefallen lassen wollten, wurde einestheils durch den immer dictatorischer verfahrenden Johann von Selau niedergehalten, anderntheils wurde ein offenes Zerwürfniß zwischen den Pragern und den Taboriten noch dadurch verhindert, daß die Taboritenführer es bald selbst vorzogen, dem Thatendurste der Ihrigen eine andere Richtung zu geben.

Vor Allem mußte der bisherige kriegerische Erfolg weiter ausgenutzt werden. Während demnach Žižka mit seiner Hauptmacht südwärts zog und in den dortigen Grenzbezirken Sieg auf Sieg über den königstreuen Adel und eine Anzahl Städte erfocht, unternahmen die Prager mit den dort verbliebenen Bundesgenossen die Eroberung des festen Wyšehrad, welche ihnen auch, nachdem sie am 1. November Sigismund wieder eine schwere Niederlage beigebracht hatten, gelang und die Zerstörung dieses wichtigen Bollwerkes sammt der alten Königsburg und vielen anderen Denkmälern der ältesten Geschichte des Landes zur Folge hatte. Nun schritt man zur definitiven Lossagung von Sigismund und sah sich nach einem andern König für Böhmen um. Nicolaus von Husinec widersetzte sich der Wahl des Polenkönigs, da die Krone Böhmens nur einem Einheimischen gegeben werden dürfe, und kam dadurch in den Verdacht, daß er selbst nach der Herrschaft strebe. Als jedoch sein Widerstand und auch die Gefahr weitern innern Zwistes durch seinen in Folge eines Sturzes mit dem Pferde eingetretenen Tod beseitigt war, erfolgte die Absendung einer feierlichen Botschaft

nach Polen, um den König Ladislaus um Uebernahme der Krone Böhmens und um Beschützung des Gesetzes Gottes daselbst zu bitten. Sigismund wußte unterdessen, indem er zumeist Kuttenberg und Leitmeritz als Hauptstützpunkte benutzte, mit Hilfe katholischer Ritter und deutscher Städte dem Utraquismus wohl noch mancherlei Schaden zuzufügen; zu einem Hauptschlage jedoch unfähig, verließ er im März 1421 Böhmen und kehrte nach Ungarn zurück. Die vereinigten Prager und Taboriten dagegen zwangen jetzt eine Stadt nach der andern zur Unterwerfung. Zuerst wurde Pilsen nach heldenmüthiger Vertheidigung dahin gebracht, die freie Ausübung der vier Prager Artikel zu gewährleisten; doch zeigte sich die Stadt weiterhin immer wieder ganz katholisch. Dann wurde Komotau blutig erstürmt, Saaz, Laun und Schlan wurden der Partei vollständig zurückgegeben und hierauf wurden die Städte der östlichen Landeshälfte der Reihe nach theils durch Verträge, theils mit den Waffen gewonnen. Kutenberg that öffentliche Buße und wurde in Anbetracht seiner Wichtigkeit geschont. Ein Angriff auf Mähren, wo die katholische Partei eine bedeutende Uebermacht hatte, wurde durch Einwilligung der mährischen Stände zur Beschickung eines gemeinsamen Landtages abgewendet und dann die Unterwerfung der noch übrigen Städte im Norden fortgesetzt. Unweit Leitmeritz nahm Žižka eine Burg des deutschen Ordens auf dem „Kelchberge" für sich in Besitz und nannte sich seitdem nach ihr „Žižka vom Kelch". Auch Leitmeritz unterwarf sich jetzt den Pragern, und nachdem diesen bald darauf auch das königliche Schloß in Prag sich ergeben hatte, war mit Anfang Juni 1421 die Eroberung des Landes bis auf die nördlichen und westlichen Grenzbezirke als vollendet zu betrachten. Die Unterwerfung der Städte geschah in der Weise, daß die Einwohner auf die vier Prager Artikel verpflichtet wurden, die sich dessen weigernden aber binnen einer bestimmten Frist auswandern mußten; dann setzten die Eroberer diesen Städten Schöffen und Hauptleute vor und zogen überhaupt die Ausübung aller königlichen Rechte darin an sich. Dieß bedeutete in politischer Beziehung außer der Verwerfung des legitimen Königthums namentlich die Verdrängung des Deutschthums aus dem Lande, in welchem es Jahrhunderte hindurch die Herrschaft geübt, und in kirchlicher Beziehung den ausschließlichen Bestand des Utraquismus. Dieser neuen Ordnung versuchte jetzt auch kein königstreuer Adel mehr sich zu widersetzen; ja sogar der Prager Erzbischof Konrad nahm schon am 21. April 1421 die vier Prager Artikel an, trat also zum Husitismus über, ordinirte weiterhin utraquistische Geistliche und suchte die alten gleichfalls in den Abfall hineinzuziehen. Das theils nach Zittau, theils nach Olmütz geflüchtete Metropolitancapitel sagte sich jedoch von ihm los, ermunterte den treuen Clerus zum Ausharren und bestellte der Erzdiöcese einen Administrator in der Person des schon bekannten Hauptgegners der Husiten, Johanns des „Eisernen", Bischofs vordem von Leitomischl, jetzt von Olmütz.

Unter den Taboriten, welche auch während dieser letzten Kriegszüge überall ihren Haß gegen das Mönchsthum durch Zerstörung der Klöster und durch oft massenweise Ermordung von Mönchen und Priestern bekundeten, waren in der letzten Zeit viele auf der Bahn der Entfernung vom alten Glauben noch weiter abwärts gekommen. Zuerst hatte der obgenannte Martin Loquis gegen Anfang 1421 in Tabor die Lehre aufgestellt, Brod und Wein des Altarssacramentes sei nichts als ein Zeichen; Christi Gegenwart darin zu glauben, sei Götzendienst. Deßhalb eiferte er auch gegen Elevation und Adoration und ließ die Hostien aus den Kelchen und Monstranzen reißen und mit Füßen treten. Der um jene Zeit von den Taboriten, die sonst einen Unterschied zwischen Episcopat und Priesterthum nicht anerkannten, zum Bischofe gewählte Nicolaus von Pilgram (genannt biskupec) meldete dieß den Prager Magistern, und auf deren Veranlassung wurde dann überall gegen diese „picarditische" Lehre gepredigt. Loquis selbst wurde, trotzdem er einen Widerruf geleistet hatte, gefangen im Lande herumgeschleppt und endlich mit einem Genossen vor den damals selbst schon apostasirten Erzbischof Konrad nach Raudnitz gebracht; hier duldeten beide noch zweimonatliche harte Haft und wurden auf Befehl des Prager Rathes nach grausamer Folter in einem Fasse verbrannt. Die Anhänger der Lehre, etwa 400 an der Zahl, wurden größtentheils aus Tabor verjagt, trieben sich dann in den nahen Wäldern herum, raubten und sengten als göttliche „Racheengel" in der weiten Umgebung, läugneten aber sonst Gott und den Teufel und liefen endlich wie verthiert ohne Kleider herum. Da kam Žižka, dem die endlosen Neuerungen der Priester überhaupt zuwider waren, herbei, nahm die meisten gefangen und ließ 24, nach Anderen 50 der Hartnäckigsten beim Dorfe Klokot verbrennen (April 1421). Versprengte Reste der Secte fanden sich später wieder zusammen und bildeten mit anderen chiliastischen Schwärmern unter Leitung eines Bauers Nicolaus auf einer Insel des Flüßchens Nežarka eine Gemeinde mit Weibergemeinschaft und Läugnung jeder positiven Religion und Sitte (s. d. Art. Adamiten). Auch gegen sie entsandte Žižka im October 1421 eine Streitmacht, und sie wurden bis auf einen Mann vernichtet.

Zur Sicherung der bisherigen Errungenschaften hielten Anfangs Juni die vereinigten Stände Böhmens und Mährens einen constituirenden Landtag in Caslau ab, auf welchem das Ausharren bei den vier Prager Artikeln einhellig beschlossen und für Böhmen bis zur Ankunft des neuen Königs ein Regierungsausschuß eingesetzt wurde. Behufs Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten sollte Erzbischof Konrad eine Synode berufen. Diese trat auch Anfangs Juli in Prag zusammen und stellte unter Betheiligung sehr vieler utraquistischen Priester aus allen Theilen

Böhmens und Mährens, doch ohne den Erzbischof, eine Reihe von Normen im Sinne der vier Prager Artikel und der von der Universität vertretenen Grundsätze und Lehren auf. Diesen widersprach jedoch auf's Heftigste die taboritische Fraction, namentlich insoweit sie die Beibehaltung des alten Ritus betrafen. Zuletzt wurde die Durchführung der Beschlüsse und überhaupt eine Art Administrationsgewalt unter Zustimmung des Erzbischofs den vier Leitern der Synode, unter ihnen auch Jacobell von Mies und Johann von Selau, übertragen. Der letztere, der kurz vorher die Prager Gemeindevertretung umgestaltet und dadurch förmlich unbeschränkte Auctorität in der Stadt erlangt hatte, hielt dadurch, daß er selbst für taboritische, ja auch picarditische Anschauungen nicht unzugänglich war, ein feindseliges Hervortreten der scharfen Gegensätze zwischen den Pragern und den Taboriten noch einige Zeit zurück. Gleich nach Schluß der Synode zogen dann die Prager nach dem nordwestlichen Grenzbezirke des Landes, woselbst der katholische Adel den Utraquismus wacker abgewehrt hatte, legten dießmal auch, wahrscheinlich auf Veranlassung des sie begleitenden Johann von Selau, die Klöster, wie Doxan, Teplitz und Ossegg, in Asche, erstürmten das feste Schloß von Bilin und verbrannten daselbst die Besatzung nebst den dorthin geflüchteten Priestern und Bürgern, erlitten aber darauf bei der Belagerung von Brüx am Mariaschneefeste durch die mit den Meißenern verbündeten katholischen Ritter die erste, schwere Niederlage. Bald darauf waren indeß die Meißener schon wieder aus dem Lande gedrängt. Inzwischen rückte ein schon im April von Nürnberg aus aufgebotenes zweites Kreuzheer, doppelt so stark als das erste, unter Führung von fünf Kurfürsten über Eger her in's Land und belagerte zuerst, während Sigismund von Ungarn her erwartet wurde, das husitische Saaz. Wiederum aber herrschte Uneinigkeit im Kreuzheere, und so konnte es geschehen, daß auf die bloße und vielleicht unbegründete Nachricht, Žižka, der kurz vorher bei einer Belagerung auch sein zweites Auge verloren hatte, nahe zum Entsatze von Saaz heran, die Kreuztruppen ohne einen Schwertstreich in wilder Unordnung über die Grenze zurückflohen (2. October 1421). Erst einige Zeit danach erschien Sigismund in Mähren, brachte dieses ohne Mühe ganz unter seinen Gehorsam und war dann nahe daran, mit seiner Uebermacht Žižka bei Kuttenberg zu überwältigen; doch schlug sich dieser nicht nur durch, sondern brachte bald darauf den Truppen Sigismunds eine fürchterliche Niederlage bei Deutsch-Brod bei (8. Januar 1422).

Von außen her kam jetzt ein größeres kriegerisches Unternehmen gegen Böhmen durch lange Zeit nicht mehr zu Stande, obwohl von Jahr zu Jahr neue Kreuzzüge beschlossen wurden. Dagegen brach nun unter den Husiten selbst der bisher während der äußeren Gefahren noch zurückgehaltene innere Zwist offen hervor. Zuerst erhob sich gegen Johann von Selau, welcher im October 1421 mit Hilfe des niedern Volkes neuerdings die Stadtobrigkeit in Prag erneuert hatte und dann zum einzigen Vorsteher des Clerus ausgerufen worden war, der bessere Theil der Bürgerschaft, der weder die politische Dictatur desselben länger dulden, noch auch seine kirchlichen Pläne, die auf Verdrängung der Universität aus ihrem Ansehen als erster Auctorität in Glaubenssachen und auf Befestigung des extremern Taboritismus auch in Prag gerichtet waren, zur Verwirklichung gelangen lassen wollte. Man setzte die Wahl neuer Schöffen durch, diese lockten ihn in's Rathhaus und ließen ihn dort mit zwölf seiner Anhänger aus der Bürgerschaft enthaupten (9. März 1422). Hierüber empörte sich wieder das Volk, die neuen Schöffen wurden theils erschlagen, theils gefangen genommen, die Collegien mit ihren Bibliotheken verwüstet, die vorzüglichsten Magister gefangen abgeführt, und Prag kam für eine Zeit unter eine Pöbelherrschaft. Noch schlimmere Spaltungen entstanden, als es sich um Anerkennung eines neuen Landesoberhauptes handelte. Ladislaus von Polen hatte die ihm angetragene Krone Böhmens ausgeschlagen; dagegen nahm nach der letzten Niederlage Sigismunds der Großfürst Witold von Litauen dieselbe an und entsandte seinen Neffen Sigismund Korybut als Landesverweser nach Böhmen. Dieser stellte bei seiner Ankunft in Prag eine bessere Ordnung im Sinne des Bürgerthums her und fand auch allgemein unter den Utraquisten, selbst von Seite Žižka's und der gemäßigteren Taboriten, Anerkennung als Landesverweser, während nur die extremsten derselben sich von ihm und damit zeitweilig auch von Žižka's Führung lossagten. Als aber dann gegen Ende des Jahres eine Verständigung zwischen König Sigismund und den Jagellonen erzielt worden war, welche die Abberufung Korybuts aus Böhmen zur Folge hatte, und als nun viel von einem Ausgleiche zwischen allen Parteien unter einander und mit dem legitimen Könige die Rede war, da vereinigte sich die ganze Brüderschaft von Tabor auf's Neue, um jetzt unter Žižka's Oberbefehl mit einigen taboritisch gesinnten Städten im Süden und Saaz und Laun im Nordwesten den Krieg gegen die Prager sammt dem ganzen Adel und den übrigen Städten zu beginnen. Nochmals erfolgte zwar nach dem ersten Siege Žižka's (Ende April 1423) eine Art Versöhnung, die jetzt um so nöthiger erschien, als wieder Vorbereitungen zu einem neuen Kreuzzuge eingeleitet worden waren, welchem sich auch Polen und Litauen anschließen sollten; die von dem Prager Landtage veranlaßten neuen Ausgleichsunterhandlungen führten jedoch einen zweiten Ausbruch des Kampfes herbei, in welchem die Taboriten vom Januar 1424 an mehrere bedeutende Siege errangen und im September bereits drohend vor den Thoren der Hauptstadt lagerten. Da gelang es dem von den Pragern und von dem wieder nach Böhmen zurückgekehrten Korybut zu Žižka entsandten Priester Johann von Rokitzan (Rokycana), Baccalareus

der freien Künste, mit seiner allbekannten Beredsamkeit einen vollständigen Frieden zu Stande zu bringen, und nach dessen Abschlusse traten alle Parteien vereinigt einen Zug gegen Mähren an. Auf diesem Zuge erkrankte Žižka und starb während der Belagerung von Přibislau nahe an der mährischen Grenze (11. October 1424). Sein Leichnam wurde durch den Königgrätzer Pfarrer Ambros nach Königgrätz geleitet und dort in der Hauptkirche beigesetzt, später aber unter nicht näher bekannten Umständen nach Časlau überführt. In der dortigen Hauptkirche befand sich noch bis zum 30jährigen Kriege sein Grabdenkmal, über welchem sein Streitkolben aufgehängt war; im J. 1622 aber wurde es zerstört, und nach einer nicht näher verbürgten Ueberlieferung wurden damals die Gebeine des „Siegers in 30 Schlachten" unter dem Galgen verscharrt. Ueber seine Grausamkeit und Härte, besonders gegen eingefangene kelchgegnerische Priester und Ordensleute, haben sich verschiedenerlei Traditionen im Volke erhalten; doch muß beachtet werden, daß dabei sehr Vieles auf die Rechnung der seine Truppen begleitenden, wahrhaft fanatischen Taboritenpriester zu setzen ist. Dann ist es Thatsache, daß Žižka persönlich nie die kirchlichen wie die politischen Tendenzen der extremeren Taboriten, trotzdem diese zuletzt die große Mehrzahl bildeten, unterschiedslos theilte, sondern in kirchlichen Dingen stets, in politischen noch bis zur Anerkennung Korybuts sich mehr auf die Seite der gemäßigteren Prager neigte. Dieß trat nach seinem Tode auch in der weitern Gestaltung der Parteigruppirung hervor. Die schon in den letzten Jahren nach Art einer eigenen, kleineren Taboritenbrüderschaft, in welcher auch die früher genannten Horebiten ziemlich aufgegangen waren, sich enger an Žižka Anschließenden betrachteten sich jetzt als ihres Vaters beraubt und nannten sich demnach „die Waisen" (Orphani); ihre Priester stimmten in vielen Dingen sichtlich mit den Pragern überein und lasen namentlich die Messe nach dem alten Ritus und in Ornaten, obgleich letztere von den extremen Taboriten schon seit Beginn des Taboritismus auf's Strengste verpönt worden waren. Nach dem mährischen Feldzuge wählten sie nun immer ihre eigenen Hauptleute und hatten auch eine Anzahl Städte für sich, unter denen Königgrätz die bedeutendste war. Die anderen Taboriten hingegen, die den Hauptsitz in Tabor behielten, hatten wieder andere Hauptleute, unter denen der gefürchtetste ein aus bürgerlicher Familie stammender (verheirateter) Priester wurde, Prokop, genannt der Kahle (rasus) oder der Große, durch welch letztere Bezeichnung er von dem spätern, gleichfalls geistlichen Hauptmanne der Waisen, Prokop dem Kleinen (Prokupek), unterschieden wurde. Diese Parteien waren unter einander bald uneinig, bald wieder einig, und das Letztere in der Regel dann, wenn es einem gemeinsamen Feinde galt. So vereinigten sich nach kurzem Streite um die Städte die sämmtlichen Taboriten wieder Anfangs 1425 zu einem heftigen Kampfe um das Uebergewicht gegen die Prager, den utraquistischen Adel und Korybut, der erst mit dem Friedensschlusse von Wožic (18. October) endete. Dann zogen die vereinigten Utraquisten aller Parteien wieder gemeinsam gegen den Verbündeten König Sigismunds, Albrecht von Oesterreich. Als aber Anfangs 1426 der katholische Adel im Norden Böhmens neuerdings die Unterstützung Meißens erlangt hatte, während die deutschen Fürsten in Nürnberg über einen neuen Kreuzzug beriethen, wandten sie sich nordwärts und brachten hier unter Führung Prokops des Kahlen und Korybuts den Meißenern und ihren Verbündeten am 16. Juni 1426 bei Aussig an der Elbe eine äußerst empfindliche Niederlage bei, welche mindestens 15 000 Deutschen und vielen aus dem vornehmsten Adel von Sachsen und Thüringen das Leben kostete.

Schon jetzt befürchtete man, daß die Hussiten die Landesgrenze überschreiten würden, und traf deßhalb allenthalben Vorkehrungen zur Vertheidigung. Doch geschah wegen neuer Uneinigkeit vorläufig nichts dergleichen, und der übrige Theil des Jahres verstrich mit kleineren Kämpfen. Die Hussiten erlitten einige Schlappen, errangen aber auch neue Erfolge, namentlich gegen Albrecht von Oesterreich, dessen Heer dann die Taboriten und Waisen am 12. März 1427 bei Zwettel schlugen. Eine bedeutsame Wendung vollzog sich damals in Prag. Hier gab es seit längerer Zeit an der Universität, welche die Hussiten als Schiedsrichterin in Glaubenssachen aufgestellt hatten, eine förmliche Spaltung. Die Einen, an der Spitze Rokyzana, Jacobellus und Peter Payne, arbeiteten dahin, daß den Taboriten, besonders in Sachen des Ritus, noch mehr als vordem nachgegeben werde. Dagegen hatten Andere die Ueberzeugung geschöpft, daß auf dem bisherigen Wege die Kirche Böhmens nie zu einem innern und äußern Frieden gelangen werde; diesen erwarteten sie vielmehr nur von einer vollständigen Rückkehr zu dem Alten, weßhalb sie den Wiclifismus bekämpften, die Besitznahme der Kirchengüter durch die Laien tadelten, und selbst die Rückkehr unter den Gehorsam des Papstes als Nothwendigkeit erklärten, wenn dadurch eine Versöhnung zu Stande kommen könnte; nur den Laienkelch wollten sie als einzige Errungenschaft der böhmischen Kirche vorbehalten wissen. Diese Richtung, welche vornehmlich durch den sehr angesehenen Johann von Přibram, Magister der freien Künste, vertreten wurde, und welcher von den Aelteren auch Christian von Prachatic, von den Jüngeren Peter von Mladenowic beipflichtete, fand die Billigung Korybuts, welcher darüber schon einen Briefwechsel mit Papst Martin eröffnete. Als dieß jedoch verrathen wurde, erregte Rokyzana durch die Mittheilung davon einen Volksaufstand in Prag (17. April 1427), Korybut wurde gefangen genommen und auf ein fernes Schloß abgeführt, und auch Magister Přibram wurde mit mehreren seiner Anhänger ein-

gezogen und dann aus Prag verwiesen. Die Prager, die jetzt wieder ohne Oberhaupt waren, hielten sich jedoch auch weiterhin von taboritischen Anwandlungen fern; darum sagte sich Payne von ihnen los und ging erst zu den Waisen, dann zu den Taboriten über, um deren vorzüglichster Lehrer zu werden.

Nach dem Sturze Korybuts ließen sich die Taboriten nicht mehr zurückhalten, zogen mit den Waisen unter Führung beider Prokope durch die Lausitz gegen Schlesien und kehrten nach Verwüstung mehrerer Städte mit reicher Beute heim. Der Uebergang zu einer Offensive gegen die deutschen Nachbarländer war seit der Außiger Schlacht der Plan Prokops des Kahlen, welcher Žižka, seinem Lehrmeister, in der Kriegskunst nahezu gleich, in politischer Berechnung überlegen war und nun durch Verbreitung von Schrecken und Verwüstung über die Landesgrenzen hinaus den deutschen Gegnern zuvorkommen und sie zum Frieden zwingen wollte. Die deutschen Fürsten hatten aber eben auch auf dem Reichstage zu Frankfurt einen neuen Kreuzzug beschlossen, für dessen Zustandekommen besonders der für Böhmen, Ungarn und Deutschland zum Legaten ernannte Cardinal Heinrich, Bischof von Winchester, sehr thätig war. Anfangs Juli 1427 überschritt das aus 80 000 Reitern und mindestens ebenso viel Fußvolk bestehende Kreuzheer die westliche Grenze Böhmens. Der Markgraf von Brandenburg hatte die oberste Leitung, viele geistliche und weltliche Fürsten, auch der Cardinallegat selbst nahmen theil. Aber auch dießmal kam es gar nicht zu einer ordentlichen Schlacht; die Kreuztruppen lagerten sich vor Mies, welches erst kurz vorher an die Husiten verloren gegangen war, wandten sich aber beim Herannahen der vereinigten Husiten unter Prokop dem Kahlen sogleich nach der Grenze und verloren hierbei viele Mannschaft nebst dem Gepäck (4. August). Ein zweites, von Schlesien her eindringendes Kreuzheer erfocht zwar bei Nachod einen Sieg, kehrte aber auf die Nachricht von dem Ereignisse bei Tachau wieder über die Grenze zurück. Es war klar, daß nicht nur die vielfache Uneinigkeit unter den deutschen Fürsten und der Mangel einer allgemeinen Begeisterung, welche jener der Husiten gleich gekommen wäre, sondern mehr noch der Abgang einer einheitlichen, organischen Gliederung der colossalen, aber bunt zusammengewürfelten Kreuzheere, wie nicht minder der Abgang einer genialen Führung und einer zeitgemäß verbesserten Taktik allen diesen Unternehmungen ein so vorschnelles Ende bereitete und nur immer zur Stärkung der Kühnheit bei den Husiten beitrug. Um demnach für einen künftigen Kreuzzug, der jetzt zur eigenen Vertheidigung Deutschlands dringender geboten schien als je, eine Art stehendes, wohlgerüstetes und im Lager geübtes Söldnerheer aufbringen und unterhalten zu können, beschloß der Reichstag von Frankfurt am 16. November die Ausschreibung einer Husiten-Kriegssteuer, wie schon vorher auch Papst Martin alle Bischöfe angewiesen hatte, von ihrem Clerus den jährlichen Zehnt zu demselben Zwecke erheben zu lassen.

Während jedoch diese und andere Vorbereitungen zu dem ursprünglich schon auf den Sommer 1428 anberaumten Kreuzzuge sich immer mehr in die Länge zogen, gewann in Prag und im übrigen Lande der Taboritismus gegen die Katholiken, wie gegen die gemäßigteren Utraquisten im Verlaufe des Jahres 1427 noch mehrfache Erfolge, und gegen Anfang 1428 schritten dann Taboriten, Waisen und Prager wieder vereint zu verheerenden Feldzügen gegen die Nachbarländer. Diese Husitenzüge nehmen jetzt vollständig den Charakter bloßer Rache- und Raubzüge an. Auf's Beutemachen sahen sich die Husiten gewissermaßen angewiesen, nachdem seit so vielen Jahren Ackerbau, Handel und Gewerbe im größten Theile des Landes vollständig vernichtet waren; dann aber waren ihre Kriegerschaaren durch das lange Kriegsleben schon ungemein verwildert. Die ursprüngliche religiöse Erregung, in welcher ein zu lebhafter Gläubigkeit disponirtes Volk auf die Versicherungen seiner Priester hin wirklich für die höchsten Güter des Lebens zu kämpfen vermeinen konnte, war zu einem dumpfen Fanatismus herabgesunken, und seit dem Gelingen der ersten Beutezüge mischte sich immer mehr raubgieriges Gesindel aus den verschiedensten Ländern und Nationen unter die Husiten, so daß deren weiteres Beginnen zur fürchterlichsten Landplage für die nähere und weitere Nachbarschaft und ihr Name zum allgemeinen Abscheu Europa's wurde. Der erste größere Plünderungszug nach einem kürzern Einfall in Ungarn galt Schlesien, wo unter Führung Prokops des Kahlen eine große Anzahl Städte bis zu den Vorstädten Breslau's hin eingeäschert und mehrere Fürsten zu Verträgen gezwungen wurden. Eine andere Abtheilung richtete in Bayern große Verwüstung an, wieder eine andere drang in Oesterreich plündernd gegen Wien vor, und im Frühling 1429 lenkte auch Prokop der Kahle seine Schaaren gegen Oesterreich. Damals war von Seite einiger utraquistischen Herren eine Verständigung mit König Sigismund, der durch unglückliche Kämpfe gegen die Türken in Ungarn seit langer Zeit von den Angelegenheiten in seinen übrigen Erblanden und in Deutschland abgezogen worden war, angeknüpft worden, und so kamen Anfangs April Vertreter der verschiedenen böhmischen Parteien, unter ihnen auch Prokop der Kahle und P. Payne, zu Sigismund nach Preßburg. Der König wollte, daß die definitive Beilegung des kirchlichen Streites, wenn schon jetzt eine solche nicht zu erreichen sein sollte, dem längstens 1431 in Basel zu eröffnenden allgemeinen Concil zugewiesen werden, bis dorthin aber ein allgemeiner Waffenstillstand eingehalten werden solle. Da jedoch die Husiten von einem Concil nichts wissen und als Richter nur die heilige Schrift und die auf dieser bauenden

heiligen Väter anerkennen wollten, eine zweijährige Waffenruhe aber gar als größten Nachtheil für sich betrachteten, so zerschlugen sich diese Verhandlungen und ebenso die des folgenden Landtages zu Prag ohne jedes günstige Resultat. Binnen Kurzem erhob sich vielmehr das Waffengetöse von Neuem. Auf Drängen Sigismunds und des Papstes wurden ernstere Anstalten zu dem in Frankfurt beschlossenen Kreuzzuge getroffen, und Cardinallegat Heinrich kam bereits mit 5000 Mann Kreuztruppen im Juli von England herüber. In Folge der Verluste der Engländer in Frankreich wurden indeß diese Truppen nach Frankreich abgelenkt, und darauf entschuldigten sich auch die deutschen Fürsten und begnügten sich damit, daß ein Drohbrief der Jungfrau von Orleans gegen die Husiten verbreitet wurde, der die Hoffnung auf ein Eingreifen anderer Art weckte. Die Husiten hingegen zogen wieder nach vorübergehendem Zwiste wegen der Versöhnungsfrage vereint unter Prokop dem Kahlen durch die Lausitz, verbrannten die volkreiche Stadt Guben und verwüsteten das Land bis zur Oder; dann aber wandten sie sich mitten im Winter unter Aufgebot aller ihrer Streitkräfte gegen die besonders verhaßten Meißener, verheerten die Gegenden und verbrannten die Vorstädte von Pirna, Dresden, Meißen und Leipzig, schlugen ein zwischen Leipzig und Grimma aufgestelltes Heer des Herzogs von Sachsen und anderer Reichsstände in die Flucht (Neujahr 1430), sengten und mordeten im übrigen Sachsen Alles vor sich her und zogen zuletzt über Altenburg, Gera, Plauen, Hof und Bayreuth, welche Städte sie in Asche legten, gegen Nürnberg heran. Bamberg war mit Plünderung und hoher Brandschatzung davon gekommen; eine noch höhere Summe bot Kurfürst Friedrich von Brandenburg, um Nürnberg zu schützen und einen Waffenstillstand zu erzielen, wobei er sich zugleich zur Veranstaltung eines Religionsgespräches verpflichtete. Letzteres wurde jedoch vom Papste nicht gestattet. Als das Heer Mitte Februar über Eger wieder heimkehrte, führte es 3000 mit je 6 bis 14 Pferden bespannte, beutebeladene Wagen mit sich; die Zahl der auf diesem Zuge zerstörten unummauerten Städte wird auf ungefähr 100 geschätzt, die der sonstigen Ortschaften beträgt mehr als das Zehnfache.

Das Schreckensjahr 1430 brachte später auch noch Mähren, Ungarn und Schlesien husitische Heimsuchungen. Immer mehr wurde jetzt der Papst gedrängt, Anstalten zu treffen, damit das verheißene Concil wirklich in Basel mit Beginn des nächsten Jahres eröffnet werden könne. Martin V. wollte jedoch vor Allem noch den gleichfalls verheißenen Kreuzzug ausgeführt wissen und ermunterte dazu den König Sigismund und die deutschen Fürsten, wie er auch dem Cardinallegaten Julian Cesarini, den er als Präsidenten des Concils bestimmte, den Auftrag gab, seine besondere Aufmerksamkeit dem neuen Kreuzzuge zuzuwenden. Sigismund kam demnach noch 1430 nach Deutschland und hielt im Februar und März 1431 den Reichstag in Nürnberg, wo beschlossen wurde, das ganze Reich solle wieder Contingente stellen, die sich zu Johanni an der Grenze Böhmens zu sammeln hätten. Cardinal Julian bemühte sich selbst, in den deutschen Gauen das Kreuz predigen zu lassen, während der von ihm nach Basel entsandte Dominicaner Johann von Ragusa die dortselbst bereits Versammelten mit seiner Beredsamkeit bewog, nach Möglichkeit gleichfalls zur Ermunterung der Fürsten mitzuwirken. In der Zwischenzeit machte Sigismund noch einen Versuch, unter Mitwirkung zahlreicher Prälaten und Fürsten, wie auch einiger Abgeordneten der Basler Versammlung, in Eger mit den Vertretern der Husiten zu unterhandeln. Diese lehnten jedoch eine einfache Unterordnung unter das Concil ab und riefen sofort nach der Rückkehr ihre Leute wieder unter die Waffen. Das Kreuzheer überschritt erst am 1. August die westliche Grenze Böhmens mit etwa 90 000 Mann Fußvolk und 40 000 Reitern unter Führung des Kurfürsten Friedrich von Brandenburg, den auch der Legat Cardinal Julian begleitete. In der Nähe von Taus kam ihnen das gleichfalls bedeutende Husitenheer entgegen. Wiederum geriethen die Kreuztruppen, kaum daß sie den dröhnenden Schlachtgesang der Husiten hörten, in Verwirrung und erlitten auf der ordnungslosen Flucht im Böhmerwalde durch die Verfolger bedeutende Verluste an Mannschaft, abgesehen davon, daß den Husiten auch wieder an 3000 Wagen mit Kriegsbeute in die Hände fielen (14. August 1431). Ein gleichzeitig von Norden her eingedrungenes Heer der Meißener zog sich auf die Kunde davon wieder zurück; gegen den in Mähren vordringenden Albrecht von Oesterreich zog dann Prokop der Kahle und drang später noch in Ungarn bis über Neutra vor, überall große Verheerungen hinterlassend.

Jetzt erst gab man den Gedanken, den Streit mit den Waffen zu schlichten, ernstlich auf und erblickte in dem Basler Concil die beste und auch einzige Gelegenheit, einen Ausweg aus den heillosen Wirren zu treffen. Vorerst richtete schon Sigismund am 26. August von Nürnberg aus eine freundliche Aufforderung zur Beschickung des Concils nach Böhmen. Das Concil selbst, zu welchem sich Cardinal Julian gleich nach der Katastrophe von Taus begeben hatte, folgte am 18. October mit einem nicht minder entgegenkommenden Schreiben nach. Zur Führung der nöthigen Unterhandlungen, wobei insbesondere auch verhindert werden sollte, daß nicht etwa einzelne Reichsstände für sich Waffenstillstand oder Frieden mit den Husiten schlössen, entsandte das Concil den gewandten und mit den Verhältnissen in Böhmen ziemlich vertrauten Basler Dominicanerprior Magister Johann Nider mit dem Cistercienser Johann von Gelnhausen aus Kloster Maulbronn zuerst zu einzelnen Fürsten und dann mit einer Anzahl anderer Delegirten nach Eger, wohin auch die Husiten ihre

Vertreter zu Vorberathungen bezüglich des Concilsbesuches entboten. Dort wurde nach nicht geringen Schwierigkeiten durch die äußerste Nachgiebigkeit der Basler Bevollmächtigten eine Einigung erzielt, wonach die Abgesandten von Böhmen und Mähren in Basel volles und freies Gehör, so oft sie es verlangen würden, zugesichert erhielten; auch wurde zugestanden, daß in Sachen der vier Artikel das göttliche Gesetz (d. i. die heilige Schrift), die Uebung Christi, der Apostel und der Urkirche sammt den Concilien und den auf jene sich beziehenden Doctoren als wahrhafte und unparteiische Richter auf dem Concil angewendet werden sollten (vgl. d. Art. Basel, das Concil). In Böhmen hatte man jetzt noch einen besondern Grund mehr, einen Ausgleich mit der Kirche zu wünschen, indem am Weihnachtsabend 1431 Erzbischof Konrad gestorben war. Derselbe hatte schon seit 1426, wo sein Prozeß in Rom abgeschlossen und der päpstliche Bann über ihn verhängt worden war, kaum mehr einen andern Act ausgeübt, als daß er den Utraquisten Priester ordinirte; die übrige Leitung aller geistlichen Angelegenheiten hatte er nach dem Sturze Johanns von Selau gänzlich Rokyzana überlassen und diesen endlich als seinen Generalvicar aufgestellt. Andererseits war auch der „eiserne" Bischof Johann von Olmütz, der die ihm von dem katholischen Domcapitel übertragene Administration des Prager Erzbisthums zwar auch nur durch Generalvicare führen konnte und im Uebrigen sich noch viel mit der bewaffneten Abwehr der Husiten beschäftigt hatte, 1430 gleichfalls gestorben, hatte aber in Konrad von Zwole sofort einen Nachfolger auf dem Olmützer Bischofsstuhle wie in der Administration des Erzbisthums erhalten, und dieser Konrad nahm von Anfang an lebhaften Antheil an den Arbeiten des Concils von Basel. Da nun wenigstens die gemäßigteren Utraquisten sich Hoffnung machten, bei einer Verständigung mit der allgemeinen Kirche auch eine Lösung der besonders wichtigen Frage über die definitive Wiederbesetzung des Prager Erzbisthums in einem ihnen günstigen Sinne zu erreichen, so war ihnen das Entgegenkommen des Concils sehr erwünscht, und es bemühte sich insbesondere Rokyzana, dem sich Aussichten auf die Erlangung der erzbischöflichen Würde eröffneten, die Schwierigkeiten der Verständigung hinwegzuräumen. Dagegen hatten die Taboriten durchaus keine gleiche Gesinnung; sie ließen es sich namentlich auch nicht nehmen, zunächst den Krieg trotz der bereits eingeleiteten Verhandlungen mit dem Concil noch fortzusetzen. So zogen sie noch vor dem Egerer Tage wiederum gegen Schlesien und verwüsteten auch Brandenburg bis über Berlin hinaus; nach der Egerer Vereinbarung folgten neue Züge nach Schlesien und Ungarn; ja selbst als der Landtag von Kuttenberg Ende August 1432 bereits die Abgesandten wählte, welche nach Basel gehen sollten, gingen sie auf den vom Concil verlangten Waffenstillstand mit allen Nachbarn nicht ein und unternahmen bald darauf neue Kämpfe gegen Albrecht in Mähren und Oesterreich.

Die für den Besuch des Concils bestimmte Deputation trat ihre Reise Anfangs December 1432 an. Für ihre Sicherheit waren in vorsichtiger und mißtrauischer Weise die umfassendsten Maßregeln getroffen, Geleitsbriefe vom Concil, vom Kaiser, von den Fürsten der zu durchziehenden Länder und von den einzelnen Städten verlangt und abgewartet, und endlich noch versuchsweise zwei Boten nach Basel entsandt worden, die mit günstigen Berichten über die Stimmung daselbst zurückkamen. Eigentlich bevollmächtigte Mitglieder zählte die Deputation bloß 15 aus den verschiedenen Parteien, doch führten diese ein zahlreiches Geleite mit sich und waren nicht wenig bestrebt, damit allenthalben ein gewisses Aufsehen zu erregen. In Basel, wo sie am 4. Januar 1433 einzogen, wurden sie mit jeder nur möglichen Rücksicht behandelt. Die ihnen zugestandene Disputation über die allen husitischen Parteien gemeinsamen vier Prager Artikel begann am 16. Januar und wurde von ihrer Seite nach der Reihe der oben angeführten Artikel durch Rokyzana, Ulrich von Znaim, P. Payne und den Taboritenbischof Nicolaus von Pilgram gegen Magister Johann von Ragusa, Magister Heinrich Kalteisen aus dem Dominicanerorden, Magister Johann Polemar und Dombecan Aegidius Charlier von Cambrai als Opponenten geführt. Einer Verständigung kam man jedoch nicht näher, so lange auch die Disputation sich hinauszog. Das Concil war zwar in Anbetracht der allgemeinen Nothlage in der Nachgiebigkeit schon viel weiter gegangen, als man es sonst je würde für zulässig erachtet haben; dieß hatte es jedoch nur in der Voraussetzung thun können, daß auch von der andern Seite die Hartnäckigkeit werde aufgegeben werden. Letzteres geschah aber nicht; man warf sogar von dieser Seite dem Concil Bruch des Geleitsbriefes vor, und Prokop der Kahle erklärte bald, er und seine Freunde bereuten es, nach Basel gekommen zu sein. Noch weniger war Aussicht auf Einigung in den zahlreichen anderen Punkten, in welchen die Taboriten noch über die Prager hinaus von der Kirche abwichen. So zog die Deputation am 14. April wieder von Basel ab; mit ihr zugleich ging aber auch eine Gesandtschaft des Concils nach Böhmen, um mit dem Prager Landtage direct in Verhandlungen zu treten. Die von Bischof Philibert von Coutance geleitete Gesandtschaft, in welcher sich auch wieder Johann von Gelnhausen, dann J. Polemar, Aeg. Charlier, Heinrich Tocke aus Magdeburg und noch fünf Andere befanden, führte in Prag die Verhandlungen mit großer Umsicht und Geduld. Es kam schließlich dahin, daß nur noch die Taboritenpartei einer Aussöhnung unüberwindliche Hindernisse entgegensetzte, während die Mehrheit des Landtages schon ziemlich geneigt war, gegen das bloße Zugeständniß des Laienkelches sich in allem Uebrigen dem Concil zu

fügen und zum Gehorsam gegen die Kirche zurückzukehren; nur wurde gewünscht, der Laienkelch solle in Böhmen und Mähren allgemein, in Schlesien und Polen jedoch facultativ eingeführt werden. Während nun anläßlich der in Prag hervorgetretenen Zwistigkeiten Prokop der Kahle sich wieder trennte und mit den kaum noch von den Plünderungszügen, welche sie mitten unter den Basler Verhandlungen nach Ungarn und nach Preußen gemacht hatten, zurückgekehrten Schaaren zur Belagerung von Pilsen zog, um dieses standhafteste Bollwerk der Katholiken endlich zu brechen, schickten die Prager mit der zurückkehrenden Concilsgesandtschaft eine neue, dreigliedrige Deputation nach Basel, welche die vier Artikel mit Erläuterungen und Abänderungen vorlegen sollte. Dießmal drang der in Basel anwesende Kaiser Sigismund (gekrönt 1433) in das Concil, welches nur noch der Einführung des Kelches für das Volk ohne Unterschied widerstand, und so schickte dieses nochmals eine Gesandtschaft, wiederum unter Bischof Philibert, nach Prag mit der Vollmacht, die Union abzuschließen, insofern es nur unbeschadet der Lehre der Kirche und im Einklang mit deren Einrichtungen geschehen könne. Diese Wahrung des dogmatischen Standpunktes wurde durch folgende, unter dem 26. November 1433 festgestellte Formulirung eines Vertrags- oder Compactaten-Entwurfes erzielt: 1. Das Abendmahl soll in Böhmen und Mähren jedem Erwachsenen, der es verlangt, unter beiden Gestalten gereicht werden; jedoch haben die Priester dabei einzuprägen, daß unter jeder einzelnen Gestalt der ganze Christus enthalten sei. (Seitdem wurde es in Böhmen üblich, die Hostie mit der Formel darzureichen: Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat etc.) 2. Alle Todsünden, besonders die öffentlichen, sollen (gemäß 4. Prager Art.) bestraft und ausgerottet werden, jedoch nur von denen, welche hierzu die Jurisdiction haben. 3. Das Wort Gottes soll (gemäß 2. Prager Art.) frei gepredigt werden, jedoch immer nur von geeigneten und approbirten Predigern und mit Vorbehalt der Auctorität des Papstes. 4. Weltliche Herrschaft soll (gemäß 3. Prager Art.) den Geistlichen nicht zustehen, jedoch nur denen nicht, welche durch ein Gelübde dießbezüglich gebunden sind; andere Geistliche können zeitliche Güter erwerben und besitzen und ebenso auch die Kirche selbst, doch sind sie nur Administratoren dieser Güter und haben dieselben den Satzungen der Väter gemäß gewissenhaft zu verwalten; von Anderen dürfen diese Güter nicht ungerechterweise occupirt und zurückbehalten werden (Urkunde im Archiv český III, 398 sq.; vgl. Cochlaei Hist. Husit. 271 sq.).

Gegen Annahme dieser Artikel sollten alle Censuren der Kirche von den Böhmen genommen werden, niemand sollte sie mehr als Ketzer verschreien dürfen, und sie sollten wieder treue Söhne der Kirche sein; über das etwa noch weiter zu Wünschende sollte auf dem Concil selbst verhandelt werden. Diesem Entwurfe versprachen die Vertreter der Parteien durch Handschlag, den sie am 30. November den Basler Gesandten gaben, beizutreten. Bei den weiteren Verhandlungen gab es jedoch besonders bezüglich der näheren Bestimmungen zu dem 1. und 4. Punkte wieder heftige Meinungsverschiedenheiten; Johann von Přibram mit seinen Anhängern empfahlen dringend die unbedingte Annahme, Rokyzana hingegen machte praktische Bedenken geltend, und auf dieses hin zerschlugen sich die Unterhandlungen, so daß die Basler Abgesandten Anfangs 1434, ohne ihr Ziel vollständig erreicht zu haben, die Rückreise antraten. Doch war es schon von Wichtigkeit, daß außer den sich jetzt auch wieder erleichtert fühlenden Katholiken, die immer noch ein Drittel der Gesammtbevölkerung zählen mochten, nun auch eine Compactatenpartei im Lande war, die der Einheit zustrebte. Mehrere angesehene Mitglieder derselben hatten sich noch von der Basler Gesandtschaft in Prag wieder in den Verband der Kirche aufnehmen lassen, darunter die Magister Přibram und Christian von Prachatic, und von weltlichen Herren der einflußreiche Meinhard von Neuhaus. Letzterer rief nun mit Anderen aus dem Adel unter Zustimmung des auf dem letzten Landtage gewählten Landesverwesers Alexius von Riesenburg im April 1434 einen Landfriedensbund in's Leben, in welchem sich der ganze nichttaboritische Adel Böhmens und Mährens zur Herstellung der Ordnung verbinden sollte. Den taboritischen Kriegsschaaren wurde jetzt durch den Bund geboten, sich aufzulösen, da das Land ihrer nicht mehr bedürfe; dann wurde die seit Jahren schon immer zu den Taboriten hinneigende Prager Neustadt besetzt. Die Truppen der Taboriten lagen immer noch in großer Anzahl vor Pilsen und waren während der langen Belagerung weit und breit als unerträgliche Plage empfunden worden. Selbst Prokop der Kahle hatte sich mit ihnen entzweit; jetzt aber rief er sie und alle Anderen von der Brüderschaft zusammen und nahm drohend in der Nähe Prags Stellung; 23 königliche Städte hatten ihr Contingent unter seinen Oberbefehl gestellt. Aber auch der Adelsbund hatte durch Vereinigung mit den katholischen Herren eine bedeutende Kriegsmacht aufgebracht und gewann so am 30. Mai bei Lipan, in der Ebene unweit Böhmisch-Brod, die Entscheidungsschlacht, in welcher die Taboriten nahezu aufgerieben wurden und auch beide Prokope im Kampfe fielen. Mit der Macht des Taboritenthums war es seit jenem Tage dahin. Auf dem Landtage, welcher im Juni alle Stände Böhmens und Mährens in Prag versammelte, traten nahezu alle königlichen Städte, die bisher größtentheils zu den Waisen gestanden hatten, dem ständischen Friedensbunde bei; ferner schlossen hier die Utraquisten mit den Katholiken oder „Subunisten" (von der Communion sub una, unter einer Gestalt) einen vorläufigen Waffenstillstand auf ein Jahr, und zuletzt wurde eine

Gesandtschaft gewählt, welche mit Kaiser Sigismund auf dem Reichstage zu Regensburg über die weitere Herstellung des Friedens mit ihm, wie mit der Kirche verhandeln sollte. Dorthin kam auf Einladung des Kaisers auch eine neue Gesandtschaft des Basler Concils, welches bereits im Februar mit dem als Deputirten der Prager in Begleitung der letzten Gesandtschaft nach Basel gekommenen Martin Lupač, Pfarrer von Chrudim, über die Compactaten Besprechungen gepflogen und dieselben seinerseits gutgeheißen hatte. Die Utraquisten betrachteten jedoch die Compactaten noch immer als bloß vorläufig, keineswegs definitiv angenommene Aufstellungen und machten eine definitive Annahme, somit die eigentliche Union noch von der Berücksichtigung gewisser Forderungen abhängig; darunter war insbesondere die von Rokyzana entschieden vertretene, daß in ganz Böhmen und Mähren der Laienkelch ohne Unterschied eingeführt werden müsse, und an diese Concession wollten sie nun auch die Anerkennung Sigismunds als König von Böhmen knüpfen. Da weder Sigismund noch die Katholiken auf Derartiges eingehen wollten, so wurde die ganze Angelegenheit wieder an den böhmischen Landtag geleitet, der im October in Prag zusammentrat. Hier gaben die Utraquisten insoweit nach, als bestimmt wurde, es sollten sämmtliche Kirchen des Königreiches nach Maßgabe der zur Zeit in denselben herrschenden Uebung in solche getheilt werden, in denen fernerhin die Communion nur utraquistisch, und in solche, in denen sie nur subunistisch gespendet werde. Dagegen beanspruchten sie die Wahl des Erzbischofs und seiner zwei Suffraganen (Leitomischl und Olmütz) auf dem Landtage, Ausschluß aller Ausländer vom Rechte der Beneficienverleihung im Lande und eine exclusiv einheimische Gerichtsbarkeit. Dieß wurde dem Concil mitgetheilt, und das Weitere sollte darüber auf einer Zusammenkunft mit einer Gesandtschaft des Concils und mit dem Kaiser verhandelt werden. Der Congreß fand erst Anfangs Juli 1435 in Brünn statt. Die Basler Gesandten erklärten, vor Allem unbedingte Annahme der Compactaten verlangen zu müssen, ehe sie sich auf irgend etwas Anderes einlassen könnten; auch solle das Erzbisthum bis zur Ausgleichung aller Differenzen durch Legaten des Concils administrirt werden. Da nun auf dieses hin Alles wieder zu scheitern drohte, Sigismund aber die Besitzergreifung von Böhmen nicht mehr länger verzögert sehen wollte, stellte er seinerseits unterm 6. Juli 1435 eine Urkunde aus (s. bei Cochlaeus l. c. 297), in welcher er die obigen Forderungen des letzten Prager Landtages genehmigte und versprach, die Zustimmung des Concils dazu zu erwirken und die thatsächliche Ausübung dieser Freiheiten nicht zu hindern. Dem vertrauend, beschloß jetzt der Landtag, welcher Ende September 1435 wieder in Prag eröffnet wurde, die Annahme und Durchführung der Compactaten und schritt auch sogleich zur Wahl eines Erzbischofs; sie fiel einstimmig auf Rokyzana, nur sollte sein Name bis zur Erlangung der kaiserlichen Bestätigung noch geheim gehalten werden. Die Basler Gesandtschaft jedoch, welche darauf mit der des Königreichs Böhmen beim Kaiser in Stuhlweißenburg zusammentraf, nöthigte vorerst den Kaiser, daß er, im Gegensatze zu der den Utraquisten gemachten schriftlichen Zusicherung, jetzt wieder wenigstens insgeheim versprach, „sich in Sachen des Glaubens und der Kirche nie einzumischen". Darauf wurde die Einberufung eines Landtages nach Iglau beschlossen, bis zu welchem die Basler Gesandtschaft die Bestätigung des gewählten Erzbischofs, dessen Name jetzt publicirt wurde, beischaffen sollte. Statt dessen brachten zwar die Basler Gesandten zu dem Landtage, der im Juni 1436 in Iglau eröffnet wurde, nur wieder die Erklärung, das Concil wolle das Erzbisthum vorläufig durch Bischof Philibert von Coutance administriren lassen; da aber Kaiser Sigismund und Herzog Albrecht versicherten, für die Bestätigung Rokyzana's eintreten zu wollen, so bekannten sich hier die Vertreter Böhmens am 5. Juli 1436 feierlich zu den Compactaten (daher auch „Iglauer Compactaten" genannt) und leisteten den Vertretern des Concils Gehorsam, wogegen diese wieder die Aufhebung des Kirchenbannes von den Böhmen und deren Anerkennung als getreue Söhne der Kirche verkündigten. Die Stände erkannten dann auch Sigismund als König an, und dieser konnte am 23. August seinen feierlichen Einzug in Prag halten und vom Königreiche Besitz nehmen.

Der Friede war demnach hergestellt. Die „Utraquisten" oder „Calixtiner" sollten jetzt mit dem Gebrauche des Kelches, der ihnen diese Namen gab, nicht mehr als Getrennte und als Gegner der Kirche gegenüberstehen, sondern als anerkannte Glieder ihr angehören, allerdings nach Aufgebung der übrigen Meinungen und Gebräuche, in welchen wenigstens eine sehr große Anzahl derselben auch sonst noch von der Lehre und Praxis der Kirche abgewichen war. In dieser Beziehung traten jedoch sehr bald wieder ernstliche Schwierigkeiten hervor. Unter allen Parteien hatte seit Jahren weitaus das größte Ansehen diejenige, deren geistliches Haupt Rokyzana war. In dieser waren bald nach der Schlacht von Lipan zunächst noch die übrig gebliebenen „Waisen" förmlich aufgegangen, und selbst die Taboritenpriester hatten auf dem Octoberlandtage 1434 sich ihr in Sachen des Glaubens, die Transsubstantiationslehre ausgenommen, angeschlossen, was aber nicht hinderte, daß auch 1435 noch heftige Kämpfe zwischen den Taboriten und dem utraquistischen Adel um Städte und Burgen stattfanden. Die bedeutende Verstärkung seiner Partei war für Rokyzana bereits ein Grund, daß er sich, im Gegensatze zu der Partei Příbrams, so lange der Vollziehung der Compactaten widersetzte und um Erweiterung der Concessionen bemühte. Nach der Unterwerfung war nun der

erste und mächtigste Anlaß zu neuer Unzufriedenheit das Ausbleiben der Bestätigung seiner Wahl zum Erzbischof. Das Concil und der Papst hatten zu gute Gründe, mit der Bestätigung zurückzuhalten, und auch der Kaiser nahm es aus denselben Gründen nicht sehr ernst mit der allerdings zugesicherten Verwendung hierfür. Inzwischen übte in Prag Philibert von Coutance die bischöflichen Functionen nebst denen eines apostolischen Legaten aus, während die eigentliche Administration der Erzdiöcese durch die von dem Domcapitel in legitimer Weise aufgestellten Administratoren geführt wurde. Unter der milden und weisen Amtsführung Philiberts vollzog sich die Vertheilung beider Riten im Lande friedlich. In den königlichen Städten, soweit sie bisher zur Prager- oder zur Taboriten-Partei gezählt hatten, und im nämlichen Verhältnisse auf den Gütern des Adels, der aber jetzt auch fast allen ehemaligen Kirchen- und Klosterbesitz, sei es als Pfand oder als Beute, in seinen Händen hatte, wurde in den Pfarrkirchen utraquistisch communicirt, und Philibert selbst ordinirte hierfür nach Bedürfniß Priester. Dagegen behielten von den königlichen Städten im Süden Budweis, das von den husitischen Stürmen überhaupt kaum berührt wurde, dann Pilsen, das sich nie ergeben hatte, und endlich die vielen Städte und Gemeinden in den Grenzgegenden ausschließlich die subunistische Praxis; bald wurde aber auch durch die jetzt zahlreich zurückkehrenden Flüchtlinge in vielen Klosterkirchen und sonstigen Gotteshäusern der Gottesdienst wiederhergestellt, wodurch es allmälig dahin kam, daß auch in den sonst utraquistischen Ortschaften die Subunisten ihre Kirchen und Priester hatten. Da nun diesen und noch anderen Fortschritten des Katholicismus gegenüber die Utraquisten weder einen Erzbischof ihres Ritus, noch auch die Bewilligung einer der übrigen ihnen von Sigismund (6. Juli 1435) zugesicherten Forderungen erhielten, entfernten auch sie, mit Ausnahme der Partei Přibrams, sich in mehreren Punkten wieder weiter von der Union, wie z. B. durch Ertheilung der Communion an die Neugetauften, durch ausgedehntern Gebrauch der Volkssprache beim Cultus und durch immer weitere Abschaffung der Cerimonien. Da gab ihnen Sigismund im Mai 1437 einen eigenen utraquistischen Administrator mit einem aus Prager Pfarrern zusammengesetzten Consistorium, während eben wieder eine neue Deputation in Basel für Erweiterung der Compactaten wirken sollte. Zum Administrator setzte der König den besonders gemäßigten und schon hochbetagten Christian von Prachatic ein, nach dessen Tode 1439 Přibram gleichzeitig mit Prokop von Pilsen folgte. Rokyzana, jetzt mit seiner Partei stark zurückgedrängt, mußte bald darauf Prag ganz verlassen und ging nach Königgrätz, wo erst kurz vorher der hartnäckig taboritische Pfarrer Ambros vertrieben worden war. Nach dem Tode Sigismunds (1437) verschlimmerte sich jedoch auch die politische Lage wieder. Albrecht von Oesterreich wurde nur von den Subunisten und gemäßigten Utraquisten anerkannt, während die Uebrigen Kasimir von Polen zum Könige wollten, und nach Albrechts Tode (1439) nahm sich des nachgeborenen Ladislaus fast gar niemand an, sondern das Land theilte sich in Friedenskreise unter gewählten adeligen Hauptleuten. Aus diesen bildeten sich bald vier größere Bünde heraus: ein katholischer, ein gemäßigt utraquistischer, ein schroff utraquistischer und ein Bund der wiedererstandenen Taboriten. Gestützt auf den Hauptmann des drittgenannten Bundes, Heinrich Ptaček, versammelte jetzt Rokyzana 300 Geistliche seiner Partei am 4. October 1441 in Kuttenberg. Die Versammlung kündigte dem utraquistischen Consistorium den Gehorsam auf, gelobte Rokyzana als Erzbischof Obedienz, nahm seinen Lehrbegriff an und führte die durch die Administratoren abgeschafften Abweichungen im Cultus wieder ein, darunter namentlich auch die Festfeier des „heiligen Martyrers Hus" am 6. Juli. Die 24 „Kuttenberger Artikel" erhielten auch im Lande ein sehr ausgedehntes Ansehen. Um indeß doch nicht alle Hoffnung auf Anerkennung als Erzbischof aufgeben zu müssen, näherte sich Rokyzana dem Consistorium später wieder und trat bei der Disputation zu Kuttenberg im Juli 1443 neben Přibram gegen den Taboritenführer Payne und dessen (Wiclif'sche) Abendmahlslehre als eine „picarditische" Lehre auf. Auch der Prager Landtag von 1444 verwarf dieselbe, und viele Taboriten schlossen sich seitdem einer der anderen Parteien an; doch Tabor und etwas später auch Saaz, Laun und Písek, die ältesten Taboritenstädte, bekannten sich immer noch zum alten Taboritenglauben, bis endlich 1452 Waffengewalt der Sache ein Ende machte. Nur in der jetzt aufkommenden Unität der „böhmischen Brüder" (s. d. Art. Brüder) kann man weiterhin noch die Forterhaltung taboritischer Anschauungen wahrnehmen.

Der Partei Rokyzana's wandte auch der Nachfolger Ptačeks, Georg von Poděbrad (seit 1444), seine Förderung zu und bemühte sich insbesondere mehrfach, jenem in Rom die Anerkennung als Erzbischof zu erwirken. Die Frage war bereits um so dringlicher, als seit dem Tode Philiberts Subunisten wie Utraquisten bezüglich der Ordination neuer Priester auf auswärtige Bischöfe angewiesen waren und diese jetzt den Utraquisten die Ordination zu verweigern begannen. Eugen IV. antwortete ausweichend, Nicolaus V. kündigte die Entsendung eines Legaten zur Untersuchung der Sache an Ort und Stelle an. Als solcher kam 1448 Cardinal Carvajal nach Prag. Da er aber vor Erledigung der Besetzungsfrage die Zurückstellung der usurpirten erzbischöflichen Güter für nöthig erklärte und auch auf eine ausdrückliche Anerkennung der Compactaten nicht eingehen wollte, wurde ihm mit Ermordung gedroht. Nach seiner Flucht besetzte Georg von Poděbrad Prag, und jetzt erst

kehrte Rokyzana nach elfjähriger Abwesenheit hierher zurück, um nach dem Tode Přibrams (December 1448) an die Spitze des utraquistischen Consistoriums zu treten. Ende 1449 trat er sogar eine Romfahrt an, kehrte aber schon in Salzburg wieder um. Gegen Georg erhob sich wieder ein katholischer Bund unter Ulrich von Neuhaus; der Landtag von 1451 wählte jedoch Georg zum Gubernator des Landes, und im selben Jahre zog auch eine böhmische Gesandtschaft nach Constantinopel, um mit der griechischen Kirche eine Anknüpfung zu suchen. Für Rom war die Aufgabe jetzt um so schwieriger. Doch verhandelte noch 1451 Nicolaus von Cusa mit unbekanntem Erfolge, dann Aeneas Sylvius mit einigermaßen günstigem Einflusse auf die persönliche Haltung des Gubernators; dem hl. Johann Capistranus aber, der in Mähren Tausende von Utraquisten bekehrt hatte, verbot dieser den Eintritt ins Land, was freilich nicht hinderte, daß Capistran dennoch hier von October 1451 bis October 1452 weilte. Je mehr in dieser Zeit der Katholicismus wieder erstarkte, desto feindseliger zeigte sich Rokyzana gegen die kirchliche Einheit und den Papst, so in seinen Reden, wie durch seinen Verkehr mit offenbaren Sectirern, namentlich mit den Gründern der neuen Brüderunität. Da mußte man nun auch in Rom, wo man durch die Berichte theils des Prager Domcapitels, theils der Legaten vollkommen unterrichtet war, sich immer mehr in der Ueberzeugung befestigen, daß die Compactaten, die zur Zeit des Basler Concils wohl als Nothbehelf noch verhältnißmäßig gern hingenommen werden konnten, doch für die Herstellung eines wahren und dauernden Friedens eine ganz unzulängliche Basis seien, und daß hinter dem äußerlichen und zudem auch schon längst nicht mehr aufrichtigen Festhalten an denselben sich zuletzt doch nur das Bestreben barg, eine in ihrem Wesen ganz unkatholische Richtung mit dem Namen und dem Scheine der Legitimität zu decken. Als demnach Aeneas Sylvius Papst wurde, ging er sogleich in dieser Sache entschiedener vor. Kurz vor seiner Erhebung war in Böhmen Georg von Poděbrad zum Könige gewählt worden und hatte vor seiner Krönung durch zwei ungarische Bischöfe feierlich (doch nicht öffentlich) geschworen, dem Papste gehorsam zu sein und Böhmen zum wahren katholischen Glauben und zur Einheit mit der römischen Kirche zurückzuführen (6. Mai 1458). Darauf ernannte Pius II. zum ersten Male selbst einen Administrator für die Prager Erzdiöcese in der Person des ihm befreundeten Wenzel von Krumau, und als König Georg, der gegen die Sectirer wirklich mit Strenge eingeschritten war, sich dagegen im Mai 1461 vom Landtage einen Revers abdrängen ließ, mit welchem er Aufrechterhaltung der Compactaten zusicherte, beantwortete Pius II. die Bitte der böhmischen Gesandtschaft um Anerkennung des utraquistischen Ritus am 31. März 1462 damit, daß er diese Anerkennung verweigerte und die Compactaten für null und nichtig erklärte. (Original-Urkunde hierüber im Prager erzbischöflichen Archiv.) Die Gehässigkeiten, welche darauf König Georg gegen die pflichttreuen Katholiken und den Papst selbst, den er durch einen Fürstencongreß ganz beseitigen wollte, verübte, zogen ihm von Seiten Pauls II. 1466 den großen Kirchenbann zu, und dieser hatte wieder einen neuen Bürger- und Religionskrieg zur Folge. Erst nach dem Tode Rokyzana's (22. Februar 1471) versöhnte sich König Georg mit der Kirche und starb einen Monat danach selbst.

Unter den folgenden politischen Wirren fehlte es den Utraquisten an einem Vertreter von der geistigen Bedeutung Rokyzana's und von der Kraft Georgs von Poděbrad. Doch erhielt sich der utraquistische Ritus im Lande, und der schwache, wenn auch sonst katholische König Wladislaus mußte im Religionsfrieden von Kuttenberg 1485 beiden Religionsparteien Gleichberechtigung zugestehen. Utraquisten und Subunisten vertrugen sich seitdem im Allgemeinen friedlich, und da die eigentlich häretischen Elemente bereits anderweitig abgelenkt waren, so conformirten sich die späteren Utraquisten, namentlich was Cerimoniell und äußern Glanz des Gottesdienstes anbelangt, den Römisch-Katholischen wieder derart, daß sie von ihnen oft nur noch durch den Gebrauch des Laienkelches und durch eine mehr „platonische" Verehrung ihres heiligen Martyrers Hus zu unterscheiden waren. Mit diesen matten Resten des ehemaligen Husitismus begnügten sich die Utraquisten des 16. Jahrhunderts sogar derart, daß beim Aufkommen des Lutherthumes die utraquistischen Gemeinden sich weit länger gegen diese Neuerungen abschlossen, als die bisher katholischen Städte und Gegenden, wobei jedoch wiederum der nationale Gegensatz vielfach bestimmend einwirkte. Das weitere Vordringen der lutherischen Lehre hatte dann nur die Folge, daß auf der einen Seite noch sehr viele Utraquisten zur Kirche zurückkehrten, während auf der andern die Vermischung des Utraquismus mit dem Lutheranismus in der Art stattfand, daß der erstere, weil tolerirt, für den letztern den Namen hergab, damit aber auch seinen eigenen Charakter noch vollends verlor. Der theoretische und auch der ältere historische Husitismus ist sonst allerdings mit dem Protestantismus innigst geistesverwandt; das erkannten auch sofort jene zwei Parteihäupter, der Prager Hauptpfarrer und ein Mitglied des utraquistischen Consistoriums, welche gleich nach der Leipziger Disputation an Luther aufmunternd schrieben und ihm Bücher von Hus sandten, worauf wieder Luther mit freudiger Ueberraschung aus diesen herausfand, daß er in der That ein ganzer Husite sei. In der Anwendung und weitesten Durchführung des falschen Schriftprincipes, in der Nationalisirung der Kirche, in dem Vordrängen des Laienelementes, in der Bekämpfung und Vernichtung des kirchlichen Besitzes, in diesen und noch vielen anderen untergeordneten Erscheinungen bildet

die böhmische Häresie des 15. Jahrhunderts jedenfalls schon einen ersten, mächtigen Anlauf, eine Vorstufe zur großen Häresie der Neuzeit. (Vgl. außer den zum vorhergehenden Artikel angegebenen Quellen- und Geschichtswerken und der Literatur des Concils von Basel noch: Cochlaeus, Historiae Hussitarum lib. XII, Mogunt. 1549; Palacky, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges, 2 Bde., Prag 1872.) [Lufsch.]

Hutcheson, Francis, als Moralphilosoph besonders in England berühmt, ward am 8. August 1694 in einem Flecken des nördlichen Irlands geboren. Sein Vater war Pfarrer in einer Congregation von Dissenters. Nachdem Hutcheson die Studien, welche er in Irland begonnen, zu Glasgow in Schottland vollendet hatte, dachte er anfangs daran, die Stelle seines Vaters zu übernehmen, allein dringende Aufforderungen seiner Freunde und Gönner bestimmten ihn, nach Dublin überzusiedeln und dort eine Erziehungsanstalt zu eröffnen. Als Vorsteher derselben machte er sich durch einige Schriften über Moralphilosophie und Aesthetik in weiteren Kreisen bekannt, und so erhielt er 1729 den Lehrstuhl der Moralphilosophie an der Hochschule zu Glasgow. Hier lehrte er unter großem Beifall, arbeitete sein System der Moral aus und legte dasselbe in einem lateinischen Compendium dar (Philosophiae moralis institutio compendiaria, libris tribus ethices et jurisprudentiae principia continens, Glasg. 1745). Seine ausführlichere Darstellung der Moral wurde erst nach seinem im J. 1747 erfolgten Tode von seinem Sohne herausgegeben (System of Moral Philosophy in three books etc., London 1755). Hutchesons philosophische Anschauungen waren durch die empirische Richtung bestimmt, welche die Forschung in England seit Locke genommen hatte. Es handelte sich darum, auf Grund der psychologischen Erfahrung ein Criterium des moralisch Guten und Bösen aufzustellen. Hutcheson stellt als ein solches Erkenntnißprincip das moralische Gefühl oder den moralischen Sinn auf. Der Mensch ist nach seiner Lehre von Natur aus so angelegt, daß er ohne irgendwelche Erwägung der Vernunft durch einen geistigen Sinn das, was gut und was böse ist, sofort unterscheide. Aehnlich wie die eine Speise wohlschmeckend und angenehm, die andere bitter und abstoßend ist, rufe die Wahrnehmung dessen, was moralisch gut ist, in uns einen geistigen Wohlgeschmack oder das Wohlgefallen hervor, die Wahrnehmung des moralisch Schlechten aber Abscheu und Mißfallen. Hierin zeige sich der „moralische Sinn", der jedem Menschen angeboren sei. Hutcheson stellt nicht in Abrede, daß sein moralischer Sinn ein psychologisches Geheimniß sei. „Allein es ist um nichts geheimnißvoller", sagt er, „daß eine Handlung Achtung oder Verachtung erregt, als daß eine gewisse Bewegung unseres Körpers uns Vergnügen und das Zerfleischen desselben Schmerz verursacht, oder daß ein Act unseres Wollens unsern Körper bewegt." — Mit Recht wird diese Theorie eines moralischen Sinnes als des Erkenntnißprincips des Guten und Bösen von der gesunden Philosophie zurückgewiesen. Jene Erscheinungen, auf welche Hutcheson seinen besondern moralischen Sinn gründet, finden in der Thätigkeit der Vernunft ihre vollständige Erklärung. — Die Aufstellung und genauere Erklärung des moralischen Sinnes als Erkenntnißprincips gab der Philosophie Hutchesons ihren besondern Charakter. Im Uebrigen schloß er sich an die damals in England herrschende Moralphilosophie Shaftesbury's an. Es ist dieß das System des ethischen Autonomismus, welches die Moral von der Religion trennt und in der menschlichen Natur selber den letzten Grundunterschied zwischen dem, was gut und böse ist, sucht. Aehnlich wie Shaftesbury setzt Hutcheson die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen, und die moralischen Handlungen stehen nach ihm um so höher, in je weiterem Umfange und in je höherem Grade sie beglücken. Daß ein derartiger allgemeiner Philanthropismus nicht die letzte Grundlage der Moral sein kann, braucht hier nicht näher dargethan zu werden. Außer den schon genannten Schriften Hutchesons sind noch zu erwähnen seine Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, London 1725, und sein Essay on the Nature and conduct of the Passions and Affections with illustrations on the moral sense, London 1728. (Vgl. D. Solimani, Institutiones Ethicae, Dicaeologiae, Eudaemonologiae I; Wendt in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, 2. Sect., XII, 204 ff.) [B. Jungmann.]

Hutchinson, John, der nicht selten mit dem Moralphilosophen Francis Hutcheson verwechselt wird, war ein sehr thätiger englischer Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ist in der Geschichte der Religionsphilosophie dadurch von Interesse, daß er aus den Schriften des Alten Testamentes auf philologisch-exegetischem Wege ein besonderes System der Natur zu begründen suchte. Hutchinson war 1674 zu Spennythorn, einem kleinen Flecken in der Grafschaft York, geboren, erhielt durch einen Gelehrten, welcher im elterlichen Hause wohnte, eine sorgfältige Erziehung und bildete sich besonders in der Naturwissenschaft, der Mathematik und den alten Sprachen aus. Mit 19 Jahren nahm er Dienste als Verwalter oder Hofmeister bei hochgestellten Personen und kam nach kurzer Zeit zum Herzog von Somerset. Dieser wandte dem strebsamen und gelehrten Manne seine Gunst in hohem Grade zu, ernannte ihn bald zum Oberhofmeister und später zum Oberaufseher seiner Marställe, als welcher er wenig Arbeit hatte und ein hohes Gehalt bezog. — Hutchinson fand in seinen Stellungen die erwünschte Muße, um sich mit gelehrten Studien zu beschäftigen. Er trieb nun hauptsächlich Mineralogie und Geologie und legte im Verein mit Woodwarth, dem Leibarzt des Herzogs von Somerset, eine große

Mineralien- und Fossiliensammlung an. Sie sollte die Mittel zu dem Beweise darbieten, daß die mosaische Erzählung von der Bildung der Erde, der großen Flut und der Wiederherstellung der Erde nach der Flut wahr sei. Indeß überwarf sich Hutchinson bald mit Woodwarth und bekämpfte nachmals manche Anschauungen desselben. Vom Jahre 1724 an begann er aber selber seine Theorien hinsichtlich der Naturgesetze und des mosaischen Schöpfungsberichtes in einer Reihe von Schriften zu entwickeln. Bis zu Hutchinsons Tode im J. 1737 erschienen fast jährlich eine oder zwei derartige Abhandlungen. Die namhaftesten unter Hutchinsons Werken sind: Moses' Principia, of the invisible Parts of Matter, of Motion, of visible Forms and of their Dissolution and Reformation, London 1724—1729; ferner An Essay toward a natural history of the Bible; A new account of the Confusion of Tongues and the Names and Attributes of the Trinity of the Gentiles; A Treatise of Power essential and mecanical. Alle Abhandlungen Hutchinsons wurden nebst den von ihm handschriftlich hinterlassenen Werken nach dessen Tode unter dem Titel Philosophical and Theological Works, 12 vols., Lond. 1748, herausgegeben.

Hutchinson bekämpfte in seinen Schriften das Newton'sche Natursystem und stellte demselben ein eigenes physikalisch-philosophisches System entgegen. Er suchte dasselbe durch mannigfache Beobachtungen zu stützen; da er aber auch in den Büchern des Alten Testamentes ein vollständiges Natursystem finden wollte, so begründete er nun seine Theorien aus der heiligen Schrift. Vorzüglich stützte sich Hutchinson bei seinen Behauptungen auf den hebräischen Text der heiligen Schrift. Das Hebräische, sagt er, dessen sich Gott bediente, um sich den Menschen zu offenbaren, ist eine vollkommene Sprache. Als solche erstreckt sie sich über alle Zweige des menschlichen Wissens, und die Wörter dieser Sprache sind keine nach Belieben gewählte Zeichen, sondern sie drücken ihrer Natur nach die Dinge selbst und ihr Wesen aus. — Von diesen Grundsätzen ausgehend, legte Hutchinson der Etymologie der hebräischen Wörter die größte Bedeutung bei und behauptete, die heilige Schrift müsse nicht nach ihrem buchstäblichen Sinn und nach der gewöhnlichen Redeweise ausgelegt werden, sondern nach einem tiefern Sinn, den man ergründe, wenn man auf die Wurzeln der hebräischen Wörter zurückgehe. Beim Verfolg dieser Aufstellungen ging Hutchinson aber oft in sehr willkürlicher Weise zu Werke, indem er mystische Speculationen mit der Lehre der Offenbarung vermengte und aus den hebräischen Wurzeln eine mit der wahren Philologie unverträgliche Erklärung herauspreßte. Wenn es z. B. Gen. 2, 15 nach der gewöhnlichen Erklärung heißt, Gott habe den Menschen in's Paradies gesetzt, auf daß er dasselbe bebaue und bewahre, so findet Hutchinson eine solche Bestimmung des Menschen nicht angemessen und behauptet, das hebräische עבד und שמר bezeichne anbeten und beobachten. Er erklärt dann ferner, das Paradies sei zum Unterrichte der Menschen bestimmt, mithin so angelegt gewesen, daß dadurch Stellung, Bewegung und Wirkung der Himmelskörper, und mittelbar wieder durch richtiges Auffassen der drei großen Kräfte der Natur (Feuer, Licht und Luft) auch das Wesen des Urhebers aller Dinge als ein drei Personen umfassendes erkannt werden konnte. Obgleich Hutchinsons Theorien verfehlt waren, und in seinen Schriften systematische Einheit und Klarheit mangelte, so zeigte er doch in denselben große Gelehrsamkeit, Kenntniß der alten Sprachen, Naturkunde und einen warmen apologetischen Eifer. Bei seinem Tode war die Zahl derjenigen, welche auf seine Ansichten eingingen, nicht gering. Sie wurden nach seinem Namen Hutchinsonians genannt, bildeten indeß keine besondere kirchliche Partei, sondern gehörten theils zur Hochkirche, theils zu den Dissenters. Manche geachtete und gelehrte Männer befanden sich unter denselben, so u. a. der Bischof von Norwich, Horne, bekannt als Erklärer der Psalmen. Allmälig scheint indeß diese Richtung in England verschwunden zu sein. (Vgl. Floy, Bibliotheca biographica III; A. G. Hoffmann in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, 2. Sect., XII, 207 ff.) [B. Jungmann.]

Hutten, Ulrich von, Humanist und literarischer Abenteurer, wurde 21. April 1488 aus einem alten fränkischen Rittergeschlecht auf der Burg Steckelberg geboren und im 11. Lebensjahre von den Eltern dem benachbarten Kloster Fulda übergeben. Da er zum Ordensstand keinen Beruf fühlte, trat er nach fünf oder sechs Jahren, wie es scheint, noch vor Ablegung der Gelübde, wieder aus; weil aber der Vater gegen den Berufswechsel war, flüchtete er sich und zog als fahrender Schüler umher. In den nächsten vier Jahren erscheint er an den Universitäten Erfurt, Köln und Frankfurt a. d. O. im Verkehr mit den Humanisten Crotus Rubianus, Eoban Hesse und Mutianus Rufus. Dieser Verkehr wurde für seine geistige und wissenschaftliche Entwicklung sehr bedeutsam. Von Frankfurt trieb ihn sein unruhiger Geist weiter nach Norden; er kam nach Greifswald und Rostock, wandte sich dann wieder südwärts bis Wien und zog weiter nach Italien. Bei diesem Wanderleben war er auf fremde Gutherzigkeit angewiesen, sah diese aber als eine Verschuldung an und geißelte alle, welche seinen Erwartungen nicht entsprachen, mit zügelloser Leidenschaft. So entstand sein erster literarischer Versuch Querelarum libri duo, aus Rache darüber, daß eine Familie in Greifswalde seinen Anforderungen nicht entsprochen hatte. Als er, wahrscheinlich 1514, wieder über die Alpen zurückging, versetzte die Ermordung seines Vetters Hans von Hutten durch den Herzog Ulrich von Würtemberg (8. Mai 1515) seine Familie in die höchste Aufregung. In dieser Lage entschloß sich sein Vater, der seit seinem Weggang aus Fulda ihm gezürnt hatte, sich mit ihm zu

versöhnen, da seine Feder gegen den Mörder Dienste leisten sollte. In der That verfaßte er gegen den Herzog fünf Reden und ein „Tyrannengespräch" (Phalarismus) und trug dadurch das Meiste zu dessen Aechtung durch die öffentliche Meinung und auch durch den Kaiser bei. Das Verlangen des Vaters, er solle sich zum Juristen ausbilden und dadurch sich eine entsprechende Lebensstellung sichern, veranlaßte ihn zwar bald zu einer zweiten Reise nach Italien (1515 bis 1517). Seine Neigung galt aber auch fortan der Literatur. Vor Allem schenkte er dem Reuchlin'schen Streit seine Aufmerksamkeit. Er verfaßte zu Gunsten des angegriffenen Gelehrten den Triumphus Capnionis, und als die erste Ausgabe der Epistolae obscurorum virorum bei ihm eintraf, schrieb er in deren Geist sofort weitere Briefe. Näher ist übrigens sein Antheil an der ebenso berühmten als berüchtigten Publication nicht zu bestimmen. Es läßt sich nur sagen, daß er vorzugsweise am zweiten Theil der spätern Ausgabe betheiligt war. Nach seiner Rückkehr in die Heimat fanden seine humanistischen Bestrebungen auch eine höhere Anerkennung. Auf Peutingers Anregung krönte ihn Kaiser Maximilian 1517 in Augsburg feierlich zum Dichter; der Kurfürst von Mainz, Albrecht von Brandenburg, nahm ihn in seinen Dienst. Indeß blieb der schon ziemlich verlumpte Günstling der Musen dem literarischen Beruf nicht treu und gefiel sich besser in einem ungebundenen Leben. Im J. 1519 betheiligte er sich mit Eifer an dem Krieg des schwäbischen Bundes gegen Ulrich von Würtemberg, in welchem der Erbfeind seines Hauses unterlag. Von jetzt an förderte Hutten ausschließlich die Bestrebungen der jüngeren Humanisten, welche die Verringerung des päpstlichen Ansehens in Deutschland und die Unterstützung der durch Luther hervorgerufenen Revolution bezweckten. Hierbei widerfuhr ihm unerwartet eine neue Gunst: Albrecht entband ihn des Hofdienstes, ohne ihm sein Gehalt zu entziehen. Da Hutten wiederholt schon eine dem römischen Stuhle feindselige Gesinnung gezeigt und eben erst in einer Zuschrift an Papst Leo X., mit welcher er eine neue Ausgabe der Abhandlung des Laurentius Valla über die Schenkung Constantins begleitet hatte, sich höchst unehrerbietig über dessen weltliche Herrschaft geäußert hatte, so wirft Albrechts Verfahren ein eigenthümliches Licht auf die kirchlichen Zustände der Zeit. Bei der Leidenschaft indessen, mit welcher Hutten bald den Kampf gegen den römischen Stuhl fortsetzte und steigerte, konnte sein Verhältniß zu einem katholischen Erzbischof nicht allzu lange dauern. Leo X. forderte vom Kaiser Huttens Gefangennehmung; nun flüchtete er sich zu Franz von Sickingen und fand auf dessen Schlössern, namentlich der Ebernburg, längern Aufenthalt. In dieser Zeit schrieb er mit gewandter Feder lateinische Brandschriften gegen das Papstthum, das er auch als eine Ursache moralischer Verderbniß in Deutschland zu bezeichnen suchte. Die bedeutendste derselben war Vadiscus sive Trinitas romana. Der Umstand, daß er damals schon seit länger als zehn Jahren an der „französischen Krankheit" litt, gab dieser moralischen Entrüstung einen eigenthümlichen Hintergrund. Bald begann er auch, um auf weitere Kreise zu wirken, sich bei seinen Arbeiten der Muttersprache zu bedienen. Der Vadiscus und andere seiner Schriften wurden in's Deutsche übersetzt. In Folge des Wormser Reichstages verfaßte er eine wahre Flut von Schmähschriften, namentlich gegen den Legaten Aleander, und schickte denselben ein Sendschreiben an Kaiser Karl V. voraus, in welchem er denselben vor seinen geistlichen Rathgebern warnte. Dasselbe ward aber ungnädig aufgenommen, und der „Streiter für Recht und Freiheit" suchte nun in einem neuen demüthigen Schreiben den üblen Eindruck aufzuheben. Allein dieß gelang ihm nicht; auch Sickingen konnte ihm kein dauerndes Asyl mehr gewähren, da sein räuberischer Angriff auf Trier ihn selbst in schlimme Lage brachte. Deßwegen begab sich Hutten, im Sommer oder Herbst 1522, nach Basel, und als ihm auch hier der Schutz in Bälde aufgekündigt wurde, eilte er nach Mülhausen im Elsaß. Hier nahm er durch Abfassung der Expostulatio an Erasmus von Rotterdam Rache dafür, daß derselbe in Basel seinen Besuch abgelehnt hatte und überhaupt von der Sache Luthers zurückgetreten war. Als auch im Elsaß seine Sicherheit bedroht war, flüchtete er sich nach Zürich. Hier nahm ihn Zwingli bereitwillig auf und unterstützte ihn mit seinen Mitteln; allein Huttens Wirksamkeit war gebrochen, weil er den Folgen seiner Ausschweifungen keinen Widerstand mehr entgegensetzen konnte. Auch Bad Pfäfers konnte die Fortschritte seiner Krankheit nicht mehr aufhalten. Zwingli empfahl den mittellosen Mann einem mitleidigen protestantischen Geistlichen auf der Insel Ufnau im Züricher See, und hier erlag er an einem der letzten Tage des August oder 1. September 1523 der schimpflichen Krankheit, an der er schon seit fünfzehn Jahren gelitten hatte. Er erreichte nur ein Alter von 35 Jahren und 4 Monaten. Bei seiner großen Begabung und Energie war seine Wirksamkeit gleichwohl eine tiefgreifende; unter den Stürmern, welche Luther den religiösen Umsturz ermöglichten, dürfte er geradezu die erste Stelle einnehmen. Seine Werke gaben heraus E. Münch in 5, bezw. mit den Epistolae obscurorum virorum u. A. 6 Bdn., 1821—1827, und besser E. Böcking in 5, bezw. 7 Bdn., Leipzig 1859—1870. (Vgl. D. F. Strauß, Ulrich von Hutten, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1871.) [Funk.]

Hutter, Leonhard, angesehener lutherischer Theolog, geboren zu Ulm 1563, wo sein Vater lutherischer Prediger war, bildete sich an den Schulen zu Straßburg, Leipzig, Heidelberg und Jena, wurde 1596 zu Wittenberg Professor und bildete hier mit Aegidius Hunnius (s. d. Art.) und Polycarp Leyser eine streng lutherische Facultät. Wie verhaßt ihm Melanchthon war,

kann man daraus abnehmen, daß er dessen Bild aus den Hörsälen schaffen ließ; mit dem nämlichen Zorneseifer schrieb er gegen Reformirte und Katholiken. Alle seine Werke sind im Geiste des strengen Lutherthums und der Concordienformel verfaßt; mehrere Werke von ihm, wie von Chemnitz und Gerhard, fanden bei den Lutherischen allgemeine Anerkennung und Aufnahme und traten an die Stelle der Glaubenslehre Melanchthons. Bekannt ist sein gegen Hospinians Schrift Concordia discors gerichtetes Werk Concordia concors, Wittenb. 1614, und der Calvinista aulico-politicus, ib. 1614, welchen er dem Kurfürsten Johann Sigismund zuschrieb, als dieser sich 1613 öffentlich zur reformirten Confession bekannte. Vorzugsweise sind zu nennen die Loci communes theologici, Wittenb. 1619, und das zuerst 1610 zu Wittenberg und nachher sehr häufig gedruckte Compendium locorum theologicorum, welches als officielles Lehrbuch lange Zeit in den sächsischen Schulen gebraucht wurde. Sein Andenken erneuerte K. Hase in dem dogmatischen Compendium Hutterus redivivus, Leipzig 1829, 12. Aufl. 1883. Hutter, den man im Anagramm redonatus Lutherus nannte, starb am 23. October 1616. (Vgl. Hoffmann bei Ersch u. Gruber, 2. Sect., XIII, 222 ff.) [Schrödl.]

Huygens, G., jansenistischer Theolog des 17. Jahrhunderts zu Löwen, s. Steyaerts.

Hyacinth, der hl., O. Pr., Apostel des Nordens, von den Geschichtschreibern als Wunderthäter seines Jahrhunderts bezeichnet, aus dem altadeligen Geschlechte der Odrowacz stammend, daher auch Odrovasius genannt, wurde gegen die Neige des 12. Jahrhunderts zu Kamin in Schlesien, das damals zu Polen gehörte, als Sohn des Grafen Eustach Konsky geboren. Mit herrlichen Geistesgaben ausgerüstet, machte er seine ersten Studien zu Krakau und Prag, bezog dann die Hochschule zu Bologna und erwarb sich hier den Doctorgrad der Theologie und des canonischen Rechts. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er mit seinem Bruder Ceslaus (s. den Art. Ceslaus) Domherr zu Krakau. Als 1218 sein Oheim Ivo von Konsky den Stuhl von Krakau bestieg, nahm dieser die beiden Neffen mit sich nach Rom; hier lernten die Jünglinge den hl. Dominicus und seine neue Stiftung kennen und wurden für letztern so begeistert, daß sie aus seinen Händen in der Kirche der hl. Sabina das Ordensgewand empfingen. Mit dem Segen des Papstes und des heiligen Ordensstifters kehrten sie in die Heimat zurück; auf dem Wege dorthin gründete Hyacinth zu Friesach in Kärnten eine Niederlassung des Dominicanerordens und ging dann nach Krakau, während sein Bruder sich Prag als Wirkungskreis erwählte. Zu Krakau erstand bald ein Ordenshaus der Predigermönche, und die Stadt, in welcher nun neues christliches Leben erblühte, wurde für Hyacinth Ausgangs- und Stützpunkt einer weitausgedehnten und mit herrlichen Erfolgen gekrönten Missionsthätigkeit. Mit dem Feuereifer eines hl. Paulus durchwanderte er die Länder des Nordens und Ostens; durch Pommern, Preußen und Litauen, ja über der Ostsee in Dänemark und Schweden verkündigte er die Botschaft der Erlösung. Aber auch nach Osten und Süden wandte er seine Schritte und trug den Samen des Evangeliums nach Roth- und Schwarzrußland bis an die Ufer des schwarzen Meeres. Durch seine ascetische Strenge und durch die Wundergabe, mit der Gott seinen eifrigen Apostel ausgerüstet, gewann er der Kreuzeslehre zahllose Seelen, so daß überall auf seinen Missionsreisen christliche Gemeinden und Dominicanerklöster erstanden. Daß ein solches rastloses, umfassendes, segens- und erfolgreiches Wirken des Einen apostolischen Mannes von der frommen Sage auch legendarisch ausgeschmückt wurde, ist nicht zu verwundern, und so sind in das Leben des hl. Hyacinth manche Züge eingeflochten, welche vor der historischen Kritik nicht leicht standhalten können. Ergraut im Dienste des Herrn, kehrte er als 70jähriger Greis 1257 in sein Stammkloster nach Krakau zurück und entschlief daselbst am 15. August jenes Jahres selig im Herrn. Das Verzeichniß der Wunder, die auf seine Fürbitte geschahen, füllt bei den Bollandisten nicht weniger als 35 Folioseiten. Im J. 1594 wurde er durch Clemens VIII. canonisirt. (Vgl. Boll. Aug. III, 309—379; Lubomlius, De vita, miraculis et actis canonizationis s. Hyacinthi, Poloni, Romae 1594; Frydrychowicz, S. Hyacinthus Odrovasius, principalis hierarchicus universalis regni Poloniae patronus, Cracoviae 1687.) [Knöpfler.]

Hyacintha Mariscotti, die hl., Tertiarierin vom hl. Franciscus, ward aus einer der angesehensten Adelsfamilien von Rom 1585 in der Nähe von Viterbo geboren und in der Taufe Clara genannt. Eine sorgfältige Erziehung bewahrte sie wohl in kindlichem Gehorsam und jungfräulicher Sittsamkeit, konnte aber einen großen Hang zu eitlem Lebensgenuß in ihr nicht unterdrücken. Als sie heranwuchs, glaubte sie einer vornehmen Vermählung entgegensehen zu können; da aber ein angesehener junger Mann, auf den sie ihr Auge geworfen, um ihre jüngere Schwester anhielt, fühlte sie sich so gekränkt, daß sie einer ältern Schwester, welche den Schleier genommen hatte, in's Kloster S. Bernardino zu folgen beschloß. Hier wurde die dritte Regel des hl. Franciscus ohne vollkommene Armut gehalten und eine Erziehungsanstalt geleitet. Nach kurzem Noviciat legte Clara unter dem Namen Hyacintha die Gelübde ab. Kaum war dieß geschehen, als sie ihrem Vater erklärte, daß sie durch ihren Eintritt in's Ordensleben wohl den Kummer über eine erfahrene Zurücksetzung überwinden, aber nicht einer standesmäßigen Lebenseinrichtung habe entsagen wollen. Sie ließ sich daher eine glänzende Wohnung einrichten und auf's Kostbarste ausstatten, machte und empfing Besuche, führte ihre eigene Küche und ließ sich den Ordenshabit aus den feinsten Stoffen herstellen. So lebte

Hyacintha zehn Jahre lang auf vornehmem Fuß, übte aber dabei das Gebet und bewahrte sich eine große Andacht zum allerheiligsten Sacrament und zur unbefleckten Gottesmutter. Hierdurch erwarb sie sich wohl die Gnade, welche völlig umgestaltend auf sie wirkte. Als sie im Jahre 1615 wegen Kränklichkeit das Bett hüten mußte und im Zimmer beichten wollte, glaubte ihr Beichtvater, der fromme Minorit Antonio Bianchetti, den Augenblick gekommen, um ihr einen Lebenswandel, welchen man aus Rücksicht auf ihre einflußreiche Familie zu lange geduldet, auf's Entschiedenste als sündhaft zu bezeichnen und ihr bei Fortsetzung desselben die Absolution zu verweigern. Hyacintha verläugnete hierbei ihre edle Natur nicht, sondern erklärte sich zu allem bereit, wodurch sie ihre Seligkeit sicherstellen könne. Bianchetti legte ihr daher öffentliches Bekenntniß und öffentliche Buße vor den Schwestern im Refectorium auf, und nachdem sie es einmal über sich gebracht hatte, sich dieser Demüthigung zu unterziehen, war ihre Umwandlung vollzogen. Sie legte reumüthig eine Generalbeicht ab und versprach, von nun an ein klösterliches Leben voll Selbstverläugnung und Abtödtung zu führen. Bei der Schwere eines solchen Opfers ließ sie sich zwar verleiten, die Ausführung ihres Vorsatzes aufzuschieben; allein wiederholte ernste Krankheiten mahnten sie, das Werk ihrer Heiligung mit Ernst zu beginnen, und ein Bildniß der hl. Katharina von Siena mit einem Wahlspruch derselben, das ihr gelegentlich in die Hände fiel, ward ihr Anlaß, durch die äußerste Bußstrenge ein eitles Leben zu sühnen. Sie erbettelte ein abgelegtes Ordenskleid, ging in demselben bis zu ihrem Tode barfuß, genoß nur mehr Brod und Wasser, entzog sich den Schlaf bis auf wenige Stunden, geißelte sich täglich grausam und legte sich dabei unerhörte Anstrengungen als Buße auf; häufige Krankheiten, sowie Verkennung und Verfolgung in und außer dem Kloster kamen hinzu, um ein Bußleben herzustellen, welches über menschliche Kräfte ging. Die Canonisationsbulle vom 14. Mai 1807 erklärt, daß ihr Fortleben auf Erden als ein beständiges Wunder anzusehen gewesen sei. Dieses Wunder wirkte der allmächtige Gott zum Besten ihrer Zeitgenossen; denn obgleich Hyacintha seit ihrer Gesinnungsänderung das Kloster nicht mehr verließ, so blieb sie doch für Unzählige von da an eine Rathgeberin, Trösterin und Helferin, weil sie mit übernatürlicher Weisheit die Seelen zu beurtheilen, zu gewinnen und zu trösten, von der Sünde mit erschütterndem Ernst abzuschrecken und für die höchste Tugend mit zündenden Worten zu begeistern wußte. „Durch dieses Apostolat der Liebe“, sagt die Canonisationsbulle, „hat Hyacintha mehr Seelen für Gott gewonnen, als viele Prediger ihrer Zeit.“ Sie rief auch zwei Männergenossenschaften in's Leben, für welche sie Regeln und Anweisungen niederschrieb; die eine, mit unseren Vincenzvereinen ganz übereinstimmend, besteht noch jetzt (1887) zu Viterbo mit 200 Mitgliedern; die andere, welche unter dem Namen der „Oblaten Mariä“ strenge Buße übte und dabei den Dienst in den Hospitälern übernahm, ward erst 1870 von der italienischen Regierung aufgehoben. Nachdem Hyacintha auf solche Weise zwanzig Jahre lang ihr früheres Leben gesühnt hatte, starb sie im 55. Lebensjahre am 30. Januar 1640 nach kurzer, aber sehr schmerzhafter Krankheit. Sie ward schon 1726 von Benedict XIII. selig gesprochen, 1807 von Pius VII. heilig erklärt; ihr Fest fällt auf den 30. Januar. Viterbo verehrt sie als Patronin. [Hugues, C. SS. R.]

Hydroparastaten, s. Aquarii.

Hyginus, Papst, war der Nachfolger des hl. Telesphorus und saß von 137 bis zum 10. oder 11. Januar des Jahres 141 auf dem apostolischen Stuhle. Diese Chronologie stellt wenigstens Pagi (Brev. R. P. u. Critica Baron. ad a. 156) auf, wobei aber nicht verschwiegen werden darf, daß schon bei den Alten die bunteste Mannigfaltigkeit über die Antrittszeit und die Dauer des Pontificates dieses Papstes sowie auch der meisten seiner Vorgänger geherrscht hat, während es gleich nach Hygin in dieser Beziehung zu tagen beginnt. Tillemont und mehrere der neuen Historiker setzen Hygins Tod im Einklang mit der Chronik des Eusebius auf 142. Der Bericht im Liber Pontif., Hygin sei ein Athenienser von Geburt gewesen und habe vor seiner Erhebung die Philosophie betrieben, enthält nichts Unglaubliches. Leider hat die Geschichte von dem, was dieser Papst verordnet und gethan, beinahe nichts aufbewahrt; wohl mag sich auch während seiner kurzen Regierungszeit nicht Vieles von besonderer Bedeutung zugetragen haben. Im erwähnten Liber Pontificalis kommt über ihn die unbestimmte Nachricht vor: Clerum composuit et distribuit gradus. Die seinen Namen tragenden Decretalbriefe sind unächt. Uebrigens kamen unter Hygin der alexandrinische Gnostiker Valentin und der Syrer Cerdo, gleichfalls Gnostiker (s. d. Artt.), jener um 140, dieser wohl auch um dieselbe Zeit, nach Rom, theils um hier ihre Irrlehren vorzutragen, theils um sich den Schein der Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche zu geben. Sie hielten sich längere Zeit, Valentin bis auf die Zeit des Papstes Anicetus (157 bis 168), zu Rom auf, wurden aber hier beide, Valentin dreimal, von der Kirche ausgeschlossen. Aber nicht mehr während der Lebzeit Hygins, sondern nach dessen Tod, während der Sedisvacanz bis zur Wahl seines Nachfolgers Pius I. (141—157) oder doch noch vor 145, kam auch der von seinem eigenen Vater, dem Bischofe von Sinope, excommunicirte Gnostiker Marcion (s. d. Art.) nach Rom und verband sich, da er in der Kirche keine Aufnahme fand, mit Cerdo. Die Martyrologien setzen den Todestag Hygins theils auf den 10., theils auf den 11. Januar, vielleicht weil Hygin am 10. starb und am 11. begraben wurde. Mehrere Kritiker lassen ihm nur die Ehre eines Confessors, weil Irenäus, von Hygin

redend (3, 3), ihm nicht den Titel eines Martyrers gebe, sondern er als solcher erst in den späteren Martyrologien vorkomme; allein weder dieß noch die Regierungsepoche des Kaisers Antonin (wie sich aus Ruinarts Acten der Martyrer, allgem. Einleitung, ersehen läßt) sind strenge Beweise gegen Hygins Martyrtod. (Vgl. Duchesne, Le liber pontif. I, Paris 1886, 131; Pagi, Breviarium P. R. in Hygino und die Critica Baronii ad a. 156; Boll. ad 11. Jan.; Tillemont, Mémoires II, 252 u. 601, 2e éd., Paris 1701; Jaffé, Reg. Rom. Pontif., ed. 2, I, 6 sq.; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, 169. 263.) [Schrödl.]

Hylozoismus (von ὕλη = Materie u. ζωή = Leben) ist diejenige Ansicht, welche der Materie, dem Weltstoff, Leben beilegt. Dieses Leben kann man entweder bloß als organisches oder auch als animalisches fassen. Im letztern Falle, in welchem man der Materie Empfinden, Fühlen (πάθος) zuschreibt, heißt der Hylozoismus insbesondere Hylopathismus. Denkt man sich nun das den Weltstoff beseelende Leben als ein einheitliches, als Weltseele, so hat man diejenige Form des Pantheismus, welche im engern Sinne Hylozoismus genannt wird, d. h. die philosophische Weltanschauung, welche Gott als Weltseele, als das den Weltstoff beseelende und dadurch die Welterscheinungen bewirkende Wesen sich vorstellt. Dabei ist wieder eine doppelte Auffassung möglich: entweder nimmt man Stoff und Seele der Welt als völlig identisch, so zwar, daß der Stoff aus sich Leben, Seele ist, oder man betrachtet den Stoff als an sich leblos und läßt zu ihm, dem ewigen Urstoff, das belebende Princip, die Weltseele von außen hinzutreten. Die erste Form des Hylozoismus erscheint von den älteren Joniern (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit) vertreten, welche einen lebendigen Urstoff (Wasser, ἄπειρον, Luft, Feuer) annahmen und diesen sich zu den einzelnen Gegenständen und Erscheinungen der Natur gestalten ließen. Dagegen steht in der Auffassung der pythagoräischen Schule der absoluten Monas die Dyas, d. h. der Stoff mit seinen Unvollkommenheiten gegenüber, und hier ist die Welt von der ewigen Monas als Lebenskraft durchdrungen und äußerlich umfaßt. Ein ausgeprägter Hylozoismus zeigt sich bei den Stoikern, welche zwei Principien annahmen: die Materie und eine dieselbe gestaltende und belebende Kraft. Aber beide Principien sind im Grunde identisch. Dieses eine Princip ist passiv gefaßt die Materie und activ gedacht die Gottheit oder die Alles durchdringende, alle Formen annehmende Feuerkraft. In dieser sind alle Existenzweisen des von ihr belebten Weltkörpers zum Voraus enthalten; sie lebt und bewegt sich in Allem und gestaltet sich zu Allem. Mit dem Beginn der neuern Zeit, im 16. Jahrhundert, trat als Hauptvertreter des Hylozoismus Giordano Bruno auf. Ihm ist das Weltprincip, die Quelle aller Wesen die Weltseele, welche zugleich Materie und Form, zugleich leidendes und thätiges Princip, der Alles werdende und zugleich Alles wirkende Weltgrund ist. Die Materie ist also hier nicht etwas Todtes, welches durch die Weltseele erst belebt und gestaltet werden müßte, sondern ist aus sich lebendig, die schwangere Mutter aller Formen, welche aus ihr durch eigene immanente Kraft herausgeboren werden. Aehnlichen Anschauungen huldigte sein Landsmann und Schicksalsgenosse Vanini. Beide betrachten als ihren Führer den Griechen Telesius, welcher allen Wesen sinnliche Empfindung beilegte und hieraus die allgemeine Sympathie und lebendige Harmonie aller Dinge unter einander herleitete. Der Erneuerer der Atomistik in Deutschland, der sächsische Leibarzt Sennert, legte jedem einzelnen Atom ein Lebensprincip bei. Der Engländer Glisson betrachtete die allen Naturerscheinungen zu Grunde liegenden Substanzen als selbständig wirkende, vorstellende, strebende und bewegende Kräfte und wurde durch diesen Substanzbegriff der Vorläufer Leibnizens, dessen psychischer Dynamismus (s. d. Art. Dynamismus) dem Hylozoismus nahe verwandt ist. Ihm folgten Robinet, Diderot, Cabanis u. A. — In der Gegenwart wird der Hylozoismus wieder als gesunde Reaction gegen den rein mechanischen Atomismus gepflegt. Man kann sich der Ueberzeugung nicht länger verschließen, daß ein Verständniß der Natur unmöglich ist, so lange man die Materie als todte Masse betrachtet, die nur durch äußern Anstoß in Thätigkeit gerathen, aber gegen zweckmäßige wie unzweckmäßige Bewegung sich ganz gleichgültig verhalten soll. Deßhalb denkt man die Materie als wesentlich lebendig, die einzelnen Atome als empfindende, vorstellende und zweckmäßig strebende Wesen; so Lotze, Fechner, du Prel, Nägeli, Caspari u. A. Nach Schopenhauer ist der blinde Wille Princip und Quelle aller Welterscheinungen.

Der Hylozoismus ist durchaus unhaltbar. Wir kennen das Wesen der Materie nicht an sich, sondern nur aus ihren Erscheinungen. Wo sich also in der materiellen Welt lebendige seelische Erscheinungen zeigen, da halten wir die betreffenden Wesen für lebendig, beseelt. Nun finden wir aber nicht in der anorganischen, sondern nur in der organischen Natur Leben, und nur in der animalischen Natur (in der Thier- und Menschenwelt) seelische Erscheinungen. Daher ist es eine durchaus willkürliche Annahme, die ganze materielle Welt für belebt und beseelt zu halten. Wo wir ferner in der materiellen Welt Leben und Seele annehmen, da folgt das Leben und Beseeltsein nicht aus dem Wesen der Materie, sondern es tritt als höheres Formprincip zu dieser hinzu. Die Materie an sich mit ihren chemisch-physikalischen Kräften ist ganz unfähig, Leben hervorzubringen. Vollends eine Weltseele als göttliches Urprincip aller Dinge anzunehmen, ist ein ganz widerspruchsvoller Gedanke. Denn das Urwesen muß, weil durch sich seiend, schlechthin unveränderlich sein, die Weltseele aber geht in den Prozeß der Weltdinge ein und verändert sich mit

den werdenden und vergehenden Dingen, die ja nur ihre Erscheinungen sind. Schließlich liegt der gegenwärtigen hylozoistischen Strömung die richtige Einsicht zu Grunde, daß der rein mechanische Materialismus zur Erklärung der Naturerscheinungen durchaus nicht ausreiche; was man aber an deren Stelle setzt, ist nicht weniger unhaltbar. [G. Hagemann.]

Hymenäus (Ὑμέναιος), im Neuen Testament ein vom Glauben abgefallener Schüler des hl. Paulus, welcher der Thätigkeit des letztern entgegenwirkte. Er wird einmal (1 Tim. 1, 20) mit Alexander, ein anderes Mal (2 Tim. 1, 17) mit Philetus genannt. An letzterer Stelle wird als seine Irrlehre die Behauptung angeführt, die Auferstehung sei schon (durch innere Umwandlung) geschehen; hiernach hatte er das Christenthum mit sadducäischen Anschauungen versetzt und war zugleich Vorläufer der spätern Gnostiker. Als solcher war er der jungen Kirche äußerst gefährlich, weßhalb er auch von dem scharfblickenden Apostel excommunicirt wurde (1 Tim. 1, 20). (Vgl. Walch, Diss. de Hymenaeo et Phileto, Jenae 1735.) [Kaulen.]

Hymnus (ὕμνος von ὕδω abgeleitet) bedeutet bei den alten Griechen Gesang und wird sowohl vom Musikalischen allein (ὕμνον ἀοιδῆς, Odyss. 8, 429) als auch von den gesungenen Dichterworten gebraucht (Hesiod., Op. et dies 662). Allgemein dient Hymnus als Bezeichnung eines Feiergesanges oder Festliedes zum Preise der Götter und Heroen (ὕμνοι θεοῖς, Pindar., Olymp. 2, 1; 3, 5 u. ö). Alle diese Bedeutungen finden sich auch im Sprachgebrauch der Septuaginta, z. B. Ps. 64, 2; 71, 20. Js. 42, 10. Die altgriechischen Hymnen hatten anfangs vorherrschend epischen Charakter, so die homerischen und orphischen, später jedoch rein lyrischen, wie die Hymnen Pindars (Fr. Aug. Gevaert, Hist. et théorie de la musique de l'antiquité, Gand 1881, II, 366. 451 ss.). In die lateinische Sprache ging das Wort Hymnus, wenn es auch hie und da bei den heidnischen Schriftstellern (z. B. Lucilius) sich findet, erst durch die Kirchenschriftsteller als terminus technicus über (vgl. Forcellini und Ducange s. h. v.), während die Classiker dafür meist carmen gebrauchten (vgl. Hilarius in Ps. 54 tit., Migne, PP. lat. IX, 347). In der Vulgata wird das Wort zur Bezeichnung der Psalmen und ähnlicher Lobgesänge gebraucht (hymnos David canentes, 2 Par. 7, 6. Ps. 60. 66. 99. 136. 148; hebr. שִׁיר und מִזְמוֹר; vgl. 2 Mach. 1, 30: psallebant hymnos). Im Neuen Testament bezeichnet es einmal den liturgischen Gesang der Hallelpsalmen (Matth. 26, 30. Marc. 14, 26); ein anderes Mal wird Hymnus von Psalm unterschieden und bedeutet soviel als geistliches Lied (Eph. 5, 19. Col. 3, 16; vgl. Prudent., Cathem. praef. v. 37: Hymnis continuet dies, nec nox ulla vacet, quin Dominum canat, Migne LIX, 773; Tertull., Ad uxor. 2, 9: Sonant inter duos psalmi et hymni et mutuo provocant, quis melius Deo cantet, Migne I, 1304). — Im 5. Jahrhundert schon wurde Hymnus definirt als laus Dei cum cantu (nach Rufin. in Ps. 72 tit., Migne XXI, 941 und S. Aug. in Ps. 148, Migne XXXVII, 1948: Hymnus tria ista habet, cantum et laudem et Dei; vgl. Isidor., De eccl. off. 1, 6, Migne LXXXIII, 743), nachdem schon der hl. Ambrosius gesagt hatte: Hymnus specialiter Deo dicitur, Offic. minist. 1, 45, Migne XVI, 89). Demnach war Hymnus ein Gattungsbegriff, der die Psalmen, die biblischen Cantica und andere Lobgesänge auf Gott in gebundener oder ungebundener Rede umfaßte (Cassian., De coenob. inst. 3, 6, Migne XLIX, 135; Victor Vitens., De persecut. Vandal. 1, 5; ib. LVIII, 187). So werden noch jetzt, außer den metrischen durch Hilarius und Ambrosius zuerst eingeführten Gesängen, auch das Gloria, das Te Deum, das Benedicite und das Trishagion als Hymnen bezeichnet (hymnus angelicus, hymnus Ambrosianus, hymnus trium puerorum, hymnus SS. Trinitatis, triumphalis; vgl. Reg. s. Bened. c. 11 sq.; S. Gelasii Epist. 43, n. 6). Demzufolge unterscheidet schon Walafried Strabo hymni metrici und hymni generales (De reb. eccles. c. 25, Migne CXIV, 954). — Im engern Sinne wird Hymnus von den Liturgikern folgendermaßen definirt: Cantus metricus continens laudem Dei propriam diei seu festi, quod celebratur — ein mit metrischer oder rhythmischer Kunstmäßigkeit strophisch verfaßtes Lied, welches das Lob Gottes mit Rücksicht auf einen bestimmten Tag, eine Tageszeit oder ein Fest ausdrückt (Guyetus, Heortologia 3, 5; Gavant., ed. Merati, s. 5, c. 6, n. 1; Lüft, Liturgik II, 10; Probst, Breviergebet, 2. Aufl. 112; Kayser, Beiträge I, 10).

A. Verwendung in der ältern Liturgie. Im A. T. wurden außer den Psalmen noch andere Lieder, sowohl biblische als nicht canonische, hymnenartige Gebete gesungen (1 Par. 23, 30; Lightfoot, Ministerium templi hebraici c. 7, sect. 2, und Horae hebr. II, 490—501; Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872, 64 ff. Daß auch im N. T. außerbiblische, von frommen Männern verfaßte und beim Gottesdienst vorgetragene Gesänge genannt werden, kann nicht bezweifelt werden (Apg. 4, 24. 1 Cor. 14, 25. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. 1 Tim. 3, 16; Döllinger, Christenthum und Kirche, 1. Aufl., 352; Probst, Lehre und Gebet 257; Pleithner, Aelteste Gesch. des Breviergebets 54). Nach einigen neueren Exegeten sind auch Fragmente solcher im Gottesdienst gebrauchten Lieder erhalten in Eph. 5, 14. 19. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 2, 11 ff. Apg. 4, 24 bis 30. Offenb. 1, 5; 11, 15 und 17 (vgl. Euseb. H. E. 5, 28). Hymnen im engern Sinne oder metrische Oden hatte freilich die Urkirche nicht, wohl aber wurden poetische Stücke, wie in der Apostelzeit, so auch in den drei ersten Jahrhunderten liturgisch verwerthet. Für diese drei ersten Jahrhunderte des Christenthums wird die Verwendung von Hymnen im weitern Sinne

beim Gottesdienst u. A. durch das Martyrium des hl. Ignatius (c. 7, Migne V, 987; vgl. Probst, Liturg. der drei ersten christl. Jahrh. 76 ff.; Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh. 263. 277 ff.) bezeugt; ferner durch den Verfasser des Briefes an Diognet (c. 11, Migne II, 1184), durch den Brief des jüngern Plinius an Trajan (Epist. 10, 97), durch den hl. Justinus M. (I. Apol. 13; II. Apol. 6, Migne VI, 346. 454), durch Clemens von Alexandrien (Cohort. ad Gent. c. 12, Migne VIII, 238 sq.), durch Origenes (C. Cels. 8, 67, Migne XI, 1618), durch Tertullian (Apol. c. 39 de proprio ingenio canere; De orat. c. 28 psalmos et hymnos, Migne I, 477. 1195). Die letzteren Stellen beweisen, daß unter Hymnen nicht bloß die hymnenartigen Gebete der Opferfeier und des Trishagion gemeint sein können, sondern auch andere Erzeugnisse der christlichen Muse. — In den apostolischen Constitutionen (7, 47. 48; vgl. 8, 36) werden zwei Hymnen mitgetheilt, welche beim liturgischen Morgen- und Abendgebet (Laudes und Vesper) gesungen wurden; in etwas abgekürzter Form haben sie sich in dem Gloria in excelsis unserer Meßliturgie und in dem Hymnus Te decet laus des Benedictinerbreviers (Off. Dom. ad fin. Mat.) erhalten. Ein dritter Hymnus, das schöne Lied Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης (Lumen hilare), ist nach dem hl. Basilius, der ihm bereits ein hohes Alter vindicirt (De Spir. S. c. 29, Migne XXXII, 206), sehr frühe schon als Vesperhymnus gebetet worden. Vielleicht ist dieß der vom heiligen Martyrer Athenogenes (Anthenogenes oder Aphthenogenes) um 169 verfaßte (vgl. d. Art. Brevier II, 1283; Pitra, Anal. sacra, Paris. 1876, p. LXXII; Bolland., Jan. II, 189). Die Hymnen bei Clemens von Alexandrien „An den Pädagogen" und „Lobgesang auf den Erlöser" (Paed. 3 in fine, Migne VIII, 681) haben keine nachweisbare liturgische Verwendung gefunden. Der letztere, dessen Metrum bis jetzt nicht genau festgestellt worden (sein Rhythmus bewegt sich nach Art der orphischen Gesänge in Anapästen mit freier Abwechslung von Spondäen und Dactylen), gehört wegen des hohen Schwunges bei knapper Fassung des Ausdrucks und wegen der Kühnheit und Lebendigkeit der Bilder zu den schönsten Poesien des Orients. (Vgl. Kayser I, 27; Guéranger, Instit. lit. I, 79.) Als in der Mitte des 3. Jahrhunderts Paul von Samosata die zum Lobe des göttlichen Heilandes beim Gottesdienste gesungenen Lieder abschaffte (quasi novellos et a recentioribus hominibus compositos), wurde er vom Concil von Antiochien getadelt (Harduin, Conc. I, 198), ein Beweis, daß im 3. Jahrhundert der Gesang von außerbiblischen Hymnen beim Gottesdienst im Orient gebräuchlich war. Zu nennen ist noch als christlicher Dichter dieser Periode der heilige Martyrer Methodius (gest. 311). Wir besitzen von ihm ein strophisch gegliedertes, Theokrit und Catull in der Form nachahmendes Lied auf Christus und alle heiligen Jungfrauen, worin alle Schönheit der griechischen Sprache aufgeboten ist, um die erhabene Idee der Jungfräulichkeit zu verherrlichen (Migne, PP. gr. XVIII, 208).

Im 4. Jahrhundert suchten die Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, Arianer und Donatisten die Gemüther des Volkes zu bethören und ihren Irrlehren dadurch Ansehen zu verschaffen, daß sie, „die Pest des Verderbens in das Gewand musikalischer Schönheit hüllend" (St. Ephräm), neue Lieder beim Gottesdienste singen ließen. Es gab einen zweifachen Weg, diesem Uebel zu steuern. Die Synode von Laodicea (zw. 343 bis 381) soll im 59. Canon alle nichtbiblischen Stücke bei der Liturgie zu singen verboten haben. Allein abgesehen davon, daß dieses Concil von Einigen als nicht allgemein anerkannt bezeichnet wird, ist der Ausdruck ἰδιωτικοὶ ψαλμοί, plebeji psalmi, nicht nothwendig auf alle nichtbiblischen oder neuen Kirchenlieder zu beziehen, sondern nur auf die nicht von der kirchlichen Behörde approbirten (Harduin I, 791, Note; Hefele, Conc.-Gesch. I, 774). Einen andern Weg schlugen die hervorragendsten Kämpfer für die Orthodoxie ein, wie Ephräm, Gregor von Nazianz, Hilarius, Chrysostomus (Socrates, H. E. 6, 8; Sozom. 3, 16; 8, 18). Sie sahen ein viel wirksameres Mittel, die Bestrebungen der Häretiker zu vereiteln, darin, daß man auch in der katholischen Kirche Hymnen durch das Volk singen lasse, und zwar bessere und schönere, als die der Häretiker. Vor Allen zeichnete sich der „Goldmund der syrischen Kirche", der hl. Ephräm, „die Harfe des hl. Geistes", als kirchlicher Hymnode aus. Seine großen Erfolge gaben, wie es scheint, auch in der griechischen und lateinischen Kirche den hll. Gregor von Nazianz und Hilarius (vgl. Lamy, Hymnographie, Revue cath., Louvain 1878, XIX, 541, XX, 5; Kayser I, 39) den Anstoß zur Abfassung kirchlicher Gesänge.

B. Weil die im 4. Jahrhunderte allenthalben stattfindende größere Entfaltung der Liturgie die Theilung der letztern in verschiedene Riten zur Folge hatte, sind von nun an die Hymnen nach den einzelnen Liturgien gesondert zu betrachten, und zwar in erster Linie die syrischen, welche vom hl. Ephräm mit seines Bischofs Erlaubniß verfaßt und eingeführt waren und als Muster volksthümlicher und zugleich kirchlicher Lieder galten. Zuvor müssen jedoch noch erwähnt werden der Aegypter Nepos, dessen Gesänge der hl. Dionys von Alexandrien lobt, „weil sie den Brüdern viel Trost gebracht" (Euseb. H. E. 7, 24), und Synesius von Cyrene (gest. 414 als Bischof von Ptolemais), von welchem zehn Hymnen erhalten sind. Des letztern Gedichte zeichnen sich zwar durch Eleganz und Wohlklang aus, können aber, was Wärme, Innigkeit und Salbung angeht, mit Ephräms und Gregors von Nazianz Hymnen sich nicht messen. Eine liturgische Verwendung scheinen sie nie gefunden zu haben (vgl. Kraus, Studien über Synesius, Tüb. Quartalschr. 1865; Synesii Episc. hymni metrici, ed. Flach, Tub. 1875; H. Druon,

Oeuvres de Synésius, préc. d'une étude biogr. littér., Paris 1878; C. Sommervogel, Études relig., Mars 1879, 461 ss.).

I. Die Hymnen der syrischen Liturgie, welche (abgesehen von Gloria und Lumen hilare) als die ältesten, jetzt noch kirchlich verwendeten angesehen werden müssen, sind theils vom hl. Ephräm (gest. 379) selbst, theils in seiner Sprache und seinem Stil geschrieben und theilen somit die Schönheiten und Mängel seines Idioms. Unter seinen Schülern und Nachahmern ragen besonders hervor Cyrillonas (396) und Jacob von Sarug (gest. 521); auch von Baläus (um 430), Rabulas (gest. 435) und Isaac d. Gr. (gest. 460) stehen schätzenswerthe Hymnen in den Tagzeiten der syrischen Kirche. Viele dieser Oden haben unläugbaren dichterischen Werth; besonders wichtig sind sie aber als glänzende Zeugnisse für die katholischen Lehren vom Primat, vom heiligen Meßopfer, von den Sacramenten, von der Sündelosigkeit der allerseligsten Jungfrau Maria, von der Anrufung der Heiligen, von der Verehrung ihrer Reliquien, sowie vom Gebete für die Verstorbenen. Dem Versbau oder Metrum nach werden diese Gedichte unterschieden in Madraschen oder strophische Oden, und Mimra's oder poetische Reden in gleichförmigem Metrum ohne strophische Gliederung. Die letzteren haben vielfach das siebensilbige oder ephrämische Versmaß, auch das zwölfsilbige oder jacobische (nach Jacob von Sarug). Zuweilen bedient sich der hl. Ephräm, besonders häufig aber Baläus eines Metrums aus fünfsilbigen Verszeilen, von denen je vier bis sechs oder mehr eine Strophe bilden. Bei längeren Strophen ist ein Theil der Verse fünf-, der andere siebensilbig, oder die Strophe besteht aus acht viersilbigen Verszeilen. Am Schlusse jeder Strophe respondirt in der Regel das Volk einen Refrainvers. Die Frage nach der rhythmischen oder melodischen Accentuation ist Le Hir zufolge noch eine offene. In den Hymnen Isaacs d. Gr. finden sich bereits Anfänge des Reimes (Zingerle, Chrestom. syr., Romae 1871, 387. 412). Im Ganzen muß die syrische Poesie in ihren besten Erzeugnissen als in hohem Grade originell, kraftvoll, erhaben und tiefsinnig bezeichnet werden, wenn sie auch mitunter etwas zu sehr mit kühnen und sonderbaren Metaphern und Antithesen überladen erscheint. — Literatur zur syrischen Hymnologie: Gabr. Cardahi, Liber thesauri de arte poetica Syrorum nec non de eorum poetarum vitis et carminibus, Romae 1875; G. Bickell, Ausgew. Gedichte der syr. Kirchenväter, in der Sammlung von Kempten 1872; Id., Conspectus rei literariae Syrorum, Monast. 1871, besonders n. IX, p. 94—101; Id., Carmina Nisibena S. Ephraemi Syri, Lipsiae 1866; Id., S. Isaac. Antiocheni Opp. omn., 2 voll., Giess. 1873—1877; Ders., Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen syrischen Ineditis, Zeitschr. der D. M. G. XXVII, 1873, 566 ff.; Daniel, Thesaur. hymnol. t. III (von Splieth); P. Pius Zingerle, O. S. B., Die heilige Muse der Syrer, 6 Bde., Innsbruck 1830 bis 1837; mit dem nämlichen Titel drei Bände in der Kemptener Sammlung 1870—1876; ferner Harfenklänge vom Libanon; Festkränze aus Libanons Gärten; Marienrosen aus Damascus, 1840—1846; Monumenta syr., 2 voll., Oenip. 1869—1878; K. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland, Mainz 1882; Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi episcopi, Lov. 1867; Officium feriale juxta ritum Ecclesiae Syrorum, Romae 1851; J. Overbeck, S. Ephraemi, Rabulae Episc. Edess., Balaei aliorumque opp. selecta, Oxoniae 1865; Hahn et Sieffert, Chrest. syr., s. S. Ephraemi carmina sel., Lipsiae 1826; A. Paggi e Fausto Lasinio, Inni fun. di S. Efrem Siro, Firenze 1851; Le Hir, S. Ephrème et la poésie syriacque au 4e siècle, Études rel., Paris 1868, I, 391 ss.; Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones syr. et lat., 3 voll., Mechl. 1882 sqq.; Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug, Zeitschr. der D. M. G. XII, 117; XIII, 44; XIV, 679; XV, 629; XX, 511; Ders., Ein Beitrag zur Kunde der syrischen Hymnologie, in Heidenheims Deutscher Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, Gotha, II, 336—345; Schönfelder, Tübinger Quartalschr. 1866, 179 ff.; Zingerle, ebend. 1873, 462 ff.; Bäthgen, Ein melkitischer Hymnus auf die Jungfrau Maria, Zeitschrift der D. M. G. XXXIII, 666. Das Breviarium chaldaicum, Romae 1865, hat p. 439 ein Akrostich auf die Worte Jesus Christus, welches vom hl. Ephräm ist (Bickell). — Ueber das Versmaß der syrischen Poesie vgl. außer Bickell, Ausgew. Gedichte, noch Pius Zingerle, O. S. B., in der Zeitschr. der D. M. Gesellschaft II, 66; VII, 1 ff.; XVII, 687 ff.; XVIII, 751 ff. und Abbé Martin, De la metrique chez les Syriens (Abh. für die Kunde des Morgenlandes VII, 2, Leipzig 1879).

II. Die armenischen Hymnen schließen sich an die syrischen naturgemäß an, wie die Liturgie der Armenier aus der syrischen und griechischen zu Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts entstand. Das Hymnarium der Armenier trägt den Titel Scharagan; es ist eine Sammlung der im Officium noch jetzt gebräuchlichen Lieder, welche der in der heiligen Musik und Dichtkunst bewanderte Basilius Schon aus Auftrag des Patriarchen Nerses im 7. Jahrhundert veranstaltete, und welche durch den Katholikos oder Patriarch Bedros oder Peter I. im J. 1020 vermehrt wurde. Die ältesten Hymnen rühren vom hl. Mesrop, dem zweiten Apostel Armeniens, her (s. d. Art.). Von diesem hochbegabten Mönch und Prediger des Evangeliums, der nächst dem hl. Gregor dem Erleuchter der größte Wohlthäter seines Volkes gewesen, stammen die zahlreichen Bußlieder, welche das armenische Officium in der Fastenzeit hat. Weitere Hymnen verfaßte der Geschichtschreiber Armeniens, Moses von Chorene (gest. 487). Während Mesrop bei einer

Fülle von tiefen Gedanken und großem Reichthum an treffenden Bildern und Gleichnissen doch eine auffallende Eintönigkeit und Armut des erst werdenden Sprachidioms verräth, sind in Moses' Gedichten die Gedanken vielleicht weniger originell und tief, dagegen ist die Sprache weit vollendeter und poetischer, wenngleich zuweilen etwas mysteriös. Als Hymnendichter genießt er bei den Armeniern hohes Ansehen; er ist der Verfasser der Weihnachts- und Osterlieder des armenischen Breviers. Monophysitisch klingende Ausdrücke, die in einer seiner Homilien vorkommen, sind wohl nicht häretisch gedacht. Die Hymnen des Patriarchen Peter I. zeichnen sich aus durch große Feinheit, Zartheit und Eleganz der Sprache und sind frei von der stürmisch lebhaften Erregung der Phantasie, welche man in sonstigen orientalischen Dichtungen anzutreffen gewohnt ist. Von ihm sind die meisten Lieder des Canon für die Verstorbenen; die Hymnen zum Lobe der Mutter Gottes scheinen dagegen ältern Datums zu sein. Alle diese älteren, größtentheils dem 5. bis 7. Jahrhundert angehörigen Hymnen der Armenier sind strophisch gegliedert. Man begegnet gewöhnlich der Dreitheilung in Strophe, Gegenstrophe und Schlußgesang. Die Metrik der Verse erinnert durch ihren ganzen Bau vielfach an die des Avesta, wodurch die Vermuthung, daß das ursprüngliche arische Metrum ein silbenzählendes gewesen, eine neue Bestätigung erhält (Scherer, Zeitschr. für d. österr. Gymnas. 1865, 797 ff.; Westphal, Zur vergleichenden Metrik der indogerman. Völker, in Kuhns Zeitschr. IX, 437). Inhaltlich sind diese Gesänge von Wichtigkeit, weil sie höchst interessante dogmatische Aussprüche über die verschiedenen Lehren der katholischen Kirche bringen, ähnlich den syrischen. — Literatur: Laudes et Hymni ad SS. Mariae Virginis honorem, ex Armenorum Breviario excerpta, Mechitaristicae Congreg. O. S. B. opera latinitate donata, Venet. in S. Lazari insula 1877; F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886, 46—247 (der Verfasser gibt die Uebersetzung zahlreicher Hymnen); ebenso in der Löwener Revue cath. XIII, 1855, 533 ss.; XX, 1862, 521 ss. (hymnes funèbres u. hymnes de la Pentecôte); Neumann, Versuch einer Gesch. der armen. Literatur, Leipzig 1836 (eine Uebertragung bezw. Bearbeitung zweier Werke des gelehrten Abtes und Erzbischofs der Mechitaristen Sukias Somal O. S. B.: Quadro delle opere di varj autori und Storia letteraria di Armenia, Venez. 1825 u. 1829); Gabriel Avedichian O. S. B., Commentarius in hymnos ecclesiae armen., Venet. 1814 (armenisch); Il medes., Sulle correzioni fatte ai libri eccles. Armen. (op. posthum.), Venezia, Impr. Mech. S. Lazaro 1868; Vetter in Nirschls Patrologie III, 215 ff.

III. Von dem alten koptischen und äthiopischen Ritus haben wir nur äußerst spärliche Kenntniß aus den zu Augsburg 1604 und zu Rom 1744 und 1764 gedruckten Brevieren bezw. Psalterien und einem von den Bollandisten vielfach benutzten Hagiologium metricum. Diese Bücher enthalten Hymnen, die nach Art der griechischen in's Officium an vielen Stellen eingeflochten sind und sich zumeist auch als bloße Uebertragungen des griechischen Textes darstellen. (Vgl. Zaccaria, Biblioth. Ritualis I, 25 sq. 95 sq.; Bickell im Katholik 1874, I, 79 ff.) Fünf bei den Abessiniern als classisch geltende Hymnen stehen bei Dillmann, Chrestomathia aethiopica, Lipsiae 1866, 108—149; ein strophisch gegliederter bei Stern, Koptische Grammatik, Leipzig 1880, 439. S. auch R. Tuki, Theotokion, Officium S. Virginis seu Psalmodia, coptice et arabice, Romae 1764.

IV. Die griechischen Hymnen der ältern alexandrinischen Zeit (etwa bis Synesius, gest. 414, oder bis Mitte des 5. Jahrhunderts), welche sich als Nachahmungen der classischen Poesie des hellenischen Alterthums erweisen, finden in der Liturgie keine Verwendung mehr (Pitra, Hymnographie, Rome 1867, p. CLIII). Inwieweit sie früher in der Kirche gesungen wurden, ist nicht mit Bestimmtheit festzustellen, da in den Bilderstürmen viele altgriechische Lieder aus den liturgischen Büchern des Orients entfernt wurden (vgl. H. Stevenson, L'Hymnographie de l'Église grecque, Revue des quest. hist. XX, Paris 1876, 484). Jedoch werden die aus dem 2. oder 3. Jahrhundert stammenden Gesänge der großen Doxologie (Gloria in excelsis) und das berühmte Abendlied Φῶς ἱλαρὸν noch zur Laudes und Vesper gesungen. Seit dem 5. Jahrhundert, vielleicht unter dem Einfluß der seit Ephräm so blühenden syrischen Hymnodik, hebt mit Romanus, den Cardinal Pitra (Analecta sacra, Paris. 1876, I, 1 sqq. und S. Romanus, veter. melod. princeps, Romae 1888) wieder zu Ehren gebracht hat, und seinen Zeitgenossen eine ganz neue Epoche der Hymnographie an, wobei sich der quantitirende Charakter des Griechischen verliert und die accentuirende Richtung, der tonische Accent, in den Vordergrund tritt. Oder richtiger gesagt, der uralte, den Griechen unter dem Namen δημοτικός wohlbekannte, volksthümliche Vers, das ursprüngliche bloß silbenzählende „arische Metrum", der accentuirende Rhythmus der indogermanischen Sprachstämme, welcher in der classischen Zeit durch den ein bloß quantitirendes Metrum aufweisenden Vers (πολιτικός) verdrängt worden war, tritt wieder in seine Rechte ein. (Vgl. Westphal u. Scherer a. a. O.; Westphal, Allgemeine griech. Metrik, Leipzig 1865, 220; H. Usener, Altgriechischer Versbau. Ein Versuch vergleichender Metrik, Bonn 1887.) — Zum Theil muß die Prosodie dem rhythmischen Accente weichen, zum Theil verschmelzen sich beide. Die Hauptformen der griechischen Hymnenpoesie sind: Canon, Troparion, Kontakion, Ode, Doxa, Theotokion, Staurotheotokion, Oikos, Stichiron. (Vgl. d. Art. Brevier II, 1277.) Der Canon ist ein längerer Gesang, aus neun Oden bestehend, deren jede einzelne wieder verschiedene Strophen ent-

hält. Troparion heißen kleinere, aber doch mehrstrophige Lieder, von zwei Chören abwechselnd zu singen (canones tropariis coalescunt). Die Oden oder Troparien (von τρόπος, Weise, weil sie sich ganz nach dem Hirmus [s. u.] richten) sind bei den größeren Officien durch Zwischengesänge getrennt, welche nach Art der Antiphonen, Versikel und Responsorien des römischen Officiums die Monotonie brechen. Letztere haben verschiedene Namen: δόξα (unsere Doxologie) ist eine Strophe, welche sich an die hochheilige Dreieinigkeit wendet, wie das θεοτόκιον zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria gebetet wird; σταυροθεοτόκιον bildet eine dritte Strophe, worin Maria unter dem Kreuz verehrt wird. Diese Strophe betet man in Matutin, Laudes und Vesper. Κοντάκιον ist ein kurzes, den Inhalt des Festes darlegendes Lied, welches heute meist nach der sechsten Ode des Nachtofficiums und nach dem Trishagion in den feierlichen Liturgien der hll. Basilius, Chrysostomus und Gregorius gesungen wird; früher dagegen umfaßte ein Kontakion 25—26 Strophen. Οἶκος ist ein dem kürzern Troparion oder Kontakion folgender Hymnus, bezw. eine Strophe, welche den ganzen Bau der Festidee darstellt. Στιχηρόν ist ein Hymnus, welcher in der Regel mit voraufgeschicktem στίχος, Antiphon oder kurze Sentenz aus den Psalmen, in Laudes und Vesper gesungen wird. — Die Meloden stellten vor jedes Lied den Hirmus (εἱρμός, slav. irmos = Reihe), wodurch sie nicht bloß den Gesang (Melodie), sondern auch das prosodische Metrum und die Reihenfolge der Accente oder den Rhythmus regelten und für jeden gesangeskundigen Griechen verständlich und genau bestimmten. Wenn der Hirmus nicht ausdrücklich angegeben ist, so wird er als allgemein bekannt vorausgesetzt. Cardinal Pitra hat das System des Rhythmus auf 16 Regeln zurückgeführt, die durch Bouvy noch näher bestimmt bezw. reducirt wurden. Das Grundgesetz ist: Die Symmetrie oder Isometrie herrscht nicht zwischen einzelnen sich folgenden Gliedern oder Versen, sondern zwischen ganzen Strophen aus verschieden gebauten Zeilen. Der Leitstrophe, d. i. dem Hirmus, entsprechen die Troparien Silbe für Silbe, Accent für Accent. Die Accentsilben entsprechen bei den Idiomela (kleinen für sich stehenden Gesangstücken) den Tacttheilen einer Melodie. Doch ist die Zahl der Silben nicht strenge eingehalten, indem meist nur die betonten Silben zählen, die unbetonten Vorschlag- und Schlußsilben dagegen, also in den Paroxytona die letzte, in den Proparoxytona die vorletzte, nicht gerechnet werden. Es ist nun aber nicht der geschriebene Accent ausschlaggebend, sondern der im gesungenen Satze hervortretende, so daß z. B. der accentuirte Artikel nicht zählt, und andererseits unaccentuirte Schlußsilben eines Wortes dem Sänger als accentuirte gelten können. Die Versfüße sind meist zwei-, oft dreisilbig; bei längeren Wörtern erhält eine Silbe vor oder nach dem Hauptaccent noch einen Nebenaccent. Es genügt, daß das ganze Troparium mit dem Hymnus übereinstimmt; oft aber theilt sich auch das einzelne Troparium selbst wieder in mehrere homotonische oder isometrische Stücke. Auch der Reim ist nicht verschmäht, scheint aber erst nach den Kreuzzügen in voller Entwicklung aufzutreten. — Zwischen einem Hymnus des hl. Romanus und einer Ode Pindars herrscht die größte Aehnlichkeit, ja beide stimmen ganz überein, sobald man die bei Pindar maßgebende Quantität oder das Längenverhältniß mit dem accentuirenden Rhythmus oder dem Tonverhältniß der kirchlichen Strophen vertauscht. — Der Accent ist, wie noch jetzt im gregorianischen Choral (vgl. Pothier, Mélodies grégoriennes, Tournay 1880, chap. 4 et 6), ein Ictus der Tonhöhe ohne größere Dehnung der Silbe, der dem Ohre weit eindringlicher sich darstellt, als die Silbenverlängerung; er ist das geistige Element im Gegensatz zu dem materiellen der Quantität. Kein Wunder daher, daß die Quantität oder Metrik, sobald die Gedichte mehr zum Gesange als zur bloßen Lesung dienten, die Concurrenz des accentuirenden Rhythmus nicht bestehen konnten. Diesen Umschwung sehen wir im 5. und 6. christlichen Jahrhundert sich vollziehen. Das Verdienst, die Principien der liturgischen Hymnodik der Griechen entdeckt zu haben, gebührt dem Cardinal Pitra (Hymnographie de l'Église grecque, Rome 1867, 10 ss., und Analecta sacra I, Par. 1876). Seine Aufstellungen wurden von Stevenson geprüft (Revue des quest. hist. XX, 482 ss.), und populär dargestellt bezw. präcisirt von Bouvy und Dreves (vgl. unter Literatur).

Der älteste der Meloden, von dessen Gesängen noch Stücke im griechischen Officium stehen, ist Romanus, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuerst in Emesa, dann als Diacon in Berytus, zuletzt unter Kaiser Anastasius (seit 491) an der Kirche des hl. Cyrus in Constantinopel wirkte. Sein berühmtester Hymnus ist das Weihnachtslied: Ἡ παρθένος σήμερον κτλ., welches am hohen Christfeste in der Kirche und bis zum 12. Jahrhundert auch im kaiserlichen Palaste bei der festlichen Tafel unter großem Pomp gesungen wurde. Die Initialen der einzelnen Strophen, beginnend mit Τὴν Ἐδὲμ Βεθλέεμ, bilden das Akrostich: τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ὕμνος. Bei Pitra (ll. cc.) findet man noch 31 größere Gedichte dieses Patriarchen der griechischen Hymnographen. Charakteristisch ist bei Romanus die Dialogenform, wodurch viele seiner Gesänge ein dramatisches Gepräge erhalten. Auf Romanus folgt Anastasius aus der sinaitischen Schule; sein Hymnus in mortuorum exsequiis gilt als Muster dieser Art von Gesängen (Pitra, Juris eccl. Graecor. Monum. II, 286). Vom Patriarchen Sergius zu Constantinopel, der später zu den Monotheleten überging, rührt der ὕμνος ἀκάθιστος (d. h. stehend zu singen) zu Ehren der Mutter Gottes, ein Danklied für die auf Mariens Fürbitte erfolgte wunderbare Errettung von Stadt und Reich aus den Händen der Avaren

(626). Dieses Meisterwerk dichterischer Composition und Melodie, noch jetzt bei feierlichen Anlässen in der griechischen Kirche gesungen und vielfach das griechische Te Deum genannt, soll nach Anderen von Georg Pisides herrühren, der zwischen 620—630 Diacon zu Constantinopel war. (Vgl. Nirschl, Patrol. III, 567; Migne, PP. gr. XCII, 1333—1372; dagegen Pitra, Anal. s. I, 250—272 und Stevenson l. c.) Weitere hervorragende Hymnographen sind: der heilige Patriarch Sophronius von Jerusalem (gest. 638), dessen Lieder reich an schönen Bildern, voll Eleganz, Frömmigkeit und Zartsinn sind und wegen mannigfachen Inhaltes, wechselnder Seelenstimmung und tiefer Empfindung im Preis und Anrufung der reinsten Jungfrau und Gottesgebärerin, in Betrachtung des Erlösungswerkes Christi, seiner Auferstehung und Himmelfahrt vor allen anderen würdig sind, im heiligen Officium gesungen zu werden (Nirschl III, 585); ferner der hl. Andreas, Erzbischof von Creta (gest. 720 oder 723); ein zweiter Andreas von Creta, als Martyrer 761 gestorben; der heilige Bekenner Germanus, Patriarch von Constantinopel (gest. 733); der hl. Johannes Damascenus (gest. ca. 760 oder 787), dessen Gesänge wegen ihres präcisen dogmatisch-schulgemäßen Ausdrucks mit dem Lauda Sion des hl. Thomas verglichen werden; Theodor, Abt des berühmten Klosters Studium bei Constantinopel (um 798); der hl. Cosmas, Bischof von Majuma bei Gaza (gest. 781); Joseph, Erzbischof von Thessalonichi, Bruder des genannten Theodor von Studium, und ein anderer Joseph, genannt der „Hymnograph", ein Sicilianer (gest. zu Constantinopel 833); Theophanes, Mönch von St. Saba (gest. 845 als Erzbischof von Nicäa); Philotheus, Patriarch von Constantinopel (gest. 1376), und eine Reihe Anderer, von denen kaum mehr als der Name bekannt. — In Folge des Bildersturmes hatte die griechische Liturgie im 8. und 9. Jahrhundert eine verheerende Revolution zu bestehen. Die älteren Gesänge wurden zum Theil aus den liturgischen Büchern entfernt und durch eine Anzahl von Compositionen jüngeren Datums ersetzt; doch blieb auch von den erstgenannten noch ein großer Theil im Officium erhalten. Nur ist es schwer zu unterscheiden, was davon den Vätern der griechischen Hymnographie, einem Romanus, Sophronius, Cosmas, Germanus, Johannes Damascenus, was Späteren zuzuweisen sei. Hervorgehoben zu werden verdient, daß die griechischen Klöster in Italien, wie Grottaferrata u. a., die liturgischen Texte und Traditionen besser bewahrt haben, als die Klöster im Orient (Pitra, Hymnographie, Rome 1867, 58. 86). Zum Traditionsbeweis für die Dogmen der römisch-katholischen Kirche liefern die griechischen Hymnen treffliches Material. Im J. 1867 bei Gelegenheit des Centenariums der Apostelfürsten hat Cardinal Pitra solches für die Lehre vom Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger verwerthet. (Vgl. z. B. p. 78 u. XXVI Πέτρον γεραίρω τὴν βάσιν τῶν δογμάτων von Joseph, dem Hymnographen.)

Literatur: Toscani et Cozza, De immac. Deiparae Conceptione Hymnologia Graecorum, lat. et ital., Romae 1862; J. B. Pitra, Card. O. S. B., Hymnographie de l'Église grecque, avec les offices de S. Pierre, Rome 1867; Id., Analecta sacra, Spicilegio Solesmensi comparata, (V.) I, Paris 1876; Id., Juris ecclesiastici Graecor. historia et monumenta, 2 voll., Rom. 1864—1868; Id., S. Romanus, veterum melodorum princeps, Rom. 1888; E. Bouvy O. S. A., Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rhythme tonique dans l'hymnographie de l'Égl. grecque, Paris 1886; Le même, Les origines de la poésie chrétienne in den Lettres chrét., Lille 1881 u. 1882; W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871; Daniel, Thesaur. hymnolog. III, Lips. 1855; J. Lamy, Hymnographie, Revue cathol., Louvain 1878, XIX, 541, XX, 5 ss.; Stevenson, Du rhythme dans les cant. de l'Église grecque, Revue d. quest. hist., Paris 1876. Außer den bereits genannten Schriften von R. Westphal u. H. Usener vgl. noch Meyer, Anfang u. Urspr. der lat. u. griech. rythm. Dicht., Abh. der k. bayer. Akademie d. Wissensch. 1884; Dreves S. J., Liter. Rundschau 1887, 42 ff., u. d. Art. Brevier, griech.

V. Lateinische Hymnologie. 1. Geschichtliche Entwicklung. In die Liturgie des lateinischen oder römischen Patriarchats wurden metrische Hymnen zuerst eingeführt durch den großen Bekenner und Kirchenlehrer St. Hilarius von Poitiers (gest. 369), welcher bei seinem vierjährigen Aufenthalt im Orient, wohin er durch Constantius verbannt worden war, die großen Erfolge der syrischen und der griechischen Hymnodik kennen gelernt hatte. Er übertrug die schönsten der orientalischen Lieder in's Lateinische, fügte manche von ihm selbst verfaßte hinzu und führte den Hymnengesang in Gallien ein (vgl. Hilar., Tract. in Ps. 64, 12, Migne, PP. lat. IX, 420). Sein Werk Liber hymnorum, welches der hl. Hieronymus (De viris illustr. c. 100) noch nennt, ist verloren. Erst in jüngster Zeit wurde ein von ihm verfaßter alphabetischer Hymnus wieder aufgefunden (vgl. d. Art. V, 2051). Auch Papst Damasus, der die römischen Martyrergräber mit werthvollen Epigrammen schmückte, soll mehrere Hymnen verfaßt haben (Kayser, Beitr. I, 103 ff.). Doch ist jetzt keiner mehr in kirchlichem Gebrauch; bis zum 16. Jahrhundert stand in vielen Brevieren am Fest der hl. Agatha sein Hymnus: Martyris ecce dies (vgl. Hölscher, De SS. Damasi et Hilarii qui feruntur hymnis, Monast. 1858).

a. Von entscheidendem Einfluß auf die lateinische Hymnodie war die Thätigkeit des hl. Ambrosius. Im J. 385, als die arianische Kaiserin Justina die Katholiken hart bedrängte und deren Widerstand mit Gewalt zu brechen entschlossen

war, begab sich Ambrosius, der sein Leben bedroht sah, in die Basilica Portiana. Das Volk stand für ihn ein, folgte ihm in die Kirche und harrte daselbst Tag und Nacht in Gebet und Psalmengesang aus. Um dasselbe zu trösten und seinen Muth zu beleben, lehrte es der Heilige Psalmen und Hymnen singen in Wechselchören nach Weise der Orientalen (Aug. Conf. 9, 7; Paulin. Vita s. Ambr. n. 13, Migne XIV, 31). Das gläubige Volk gewann für den Hymnengesang eine solche Vorliebe, daß man dem Heiligen vorwarf, er habe es bezaubert (Nec hoc abnuo; grande carmen istud est, quo nihil potentius. Ep. 21; Sermo c. Auxent., Migne XVI, 1017). Wenn auch zugegeben werden kann, daß der große Bischof von Mailand die erste Anregung zur Hymnendichtung durch Hilarius von Poitiers empfing, so müssen doch die ambrosianischen Hymnen als reife Früchte des Prozesses betrachtet werden, worin das Christenthum sich die antike formale Bildung assimilirte; sie sind demnach als der Ausgangspunkt nicht nur der christlichen Lyrik, sondern der specifisch christlichen Poesie überhaupt im Abendlande anzusehen. Sämmtliche ächten Hymnen des hl. Ambrosius sind in jambischen Dimetern mit häufiger Assonanz geschrieben. „Die höchsten Wahrheiten, tief empfunden und, wenn auch in einfacher Sprache, doch voll Hoheit und Würde vorgetragen, verleihen den Liedern des hl. Ambrosius einen hohen poetischen Werth" (Kraus, Real-Encykl. I, 676). Bald gelangte nun die christliche Hymnodik zu hoher Blüte. Mit Ambrosius und dessen jüngeren Zeitgenossen, mit Paulinus von Nola (gest. 431), mit dem von allen seinen Nachfolgern unerreichten Spanier Prudentius (gest. nach 405), dessen Gedichte durch Reinheit der Sprache, hohen dichterischen Schwung und Lieblichkeit der Diction sich auszeichnen (Rösler, Der kathol. Dichter Prudentius, Freibg. 1886), und mit Sedulius (gest. ca. 450), dem Liebling der mittelalterlichen Liturgiker, wurde die Poesie in allen ihren Zweigen der Kirche dienstbar gemacht. Als Hymnographen im 4., 5. und 6. Jahrhundert, deren Lieder kirchliche Verwendung fanden, sind außer den gedachten noch zu nennen: der hl. Augustinus (Ps. c. p. Donati, Migne XLIII, 23 sq., vgl. Retract. 1, 20), Marius Victorinus Afer (Ende des 4. Jahrhunderts — von ihm sind Stücke im jetzigen Officium de SS. Trinitate), Claudianus Mamertus (gest. 475; Pange lingua, vgl. P. Bonif. Wolff O. S. B. in Studien aus dem Bened.-Orden, Jahrg. 1885, I, 446), Papst Gelasius I. (gest. 496), Ennodius (gest. 521), Elpis (?) 520, Flavius, Bischof von Châlons a. d. Marne (zwischen 580—591), Verfasser des Tellus et aethra jubilent (vgl. Wolff a. a. O. 1886, I, 45, Anm. 5, Mone I, 101); endlich noch zwei besonders hervorragende am Schluß dieser ersten Periode: Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers (gest. ca. 600), und Papst Gregor d. Gr. (gest. 604); des letztern stets auf's Praktische gerichteter Sinn verläugnet sich auch in seinen Hymnen nicht; er zeigt sich überall als „Lehrer des innerlichen geistlichen Lebens". — Ambrosius fand im 5. und 6. Jahrhundert manche Nachahmer, deren Lieder im Mittelalter dem heiligen Kirchenlehrer zugeschrieben wurden. Ueber die Zahl der wirklich von ihm verfaßten Hymnen herrscht große Meinungsverschiedenheit; die Mauriner und Ceillier nehmen 12 als ächt an, Biraghi (Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, Milano 1862) erhöht diese Zahl auf 18, womit Bähr (Christl. Dichter, 2. Aufl., 61) und Baunard (Geschichte des hl. Ambrosius 241) übereinstimmen. Ebert (Gesch. der christl. lat. Literatur, Leipzig 1874, I) und Kayser (Beitr. I, 130) meinen, es ließen sich nur vier mit historischer Sicherheit als ächt nachweisen. Cardinal Tommasi dagegen glaubt auf Grund von alten Manuscripten des Vaticans noch 40—50 weitere ihm zuschreiben zu dürfen (Opp. omnia, ed. Vezzosi, Romae 1747, II; desgl. Schlosser [bezw. Lieber], Die Kirche in ihren Liedern, 2. Aufl., I, 5—80 und krit. Noten). Die Mailänder Hymnen fanden rasch in ganz Italien und in Gallien Verbreitung, und man bestimmte für jede canonische Hore ein Lied, das nach dem Grundsatze a potiore fit denominatio schon beim hl. Benedict die allgemeine Bezeichnung Ambrosianum trägt (Reg. s. Bened. c. 9. 12. 13. 17).

Daß in verschiedenen Kirchen des Abendlandes, Mailand, Gallien, Spanien, metrische Hymnen seit dem 4. und 5. Jahrhundert gesungen wurden, ist allgemein zugegeben; und aus dem 30. Canon der Synode von Agde (506; Harduin II, 1001) und der Regel des hl. Benedict (cap. 9 sq.) geht hervor, daß dieselben schon damals als ein integrirender Theil des canonischen Officiums galten (vgl. Concil. Turon. II, a. 567, can. 23; Harduin III, 365 und Reg. S. Aureliani, Migne LXVIII, 393). Dagegen haben mit Mabillon, Jos. Tommasi, Gallicioli und Grancolas viele Neuere (u. A. Binterim, Guéranger, Probst) geglaubt, in Rom selbst seien die Hymnen erst im 11., 12. oder gar 13. Jahrhundert eingeführt worden. Diese Ansicht wird von dem Jesuiten Arevalo (Dissert. de hymnis eccles. in dem Werke Hymnodia hispanica, Rom. 1786) und von Pimont (Les hymnes du Bréviaire romain I, p. XVII ss.) erfolgreich bekämpft. Wenn man auch nicht zugeben will, daß schon bald nach dem hl. Ambrosius, also im Laufe des 5. Jahrhunderts, Hymnen in's römische Officium kamen, was sich nach Papst Cölestin I. (Serm. in Conc. Rom., Migne L, 457), nach Faustus von Riez (Epist. ad Grat., ib. LVIII, 854) und nach dem Leben des hl. Gelasius I. (Duchesne, Le lib. Pontif. I, 255; Gennad., De script. eccles. c. 94) mit Grund vermuthen läßt, so muß man doch zugestehen, daß dieses am Ende des 6. Jahrhunderts geschah. Gregor d. Gr. hat nämlich seine Reorganisation des römischen Officiums zum großen Theil auf das der Benedictiner basirt, und demzufolge auch die Hymnen, welche der hl. Benedict für alle Horen vorschreibt (Reg. cp.

9—18), gerade für Rom in den hauptsächlichsten canonischen Horen angeordnet (vgl. Bäumer, Einfluß der Regel des heiligen Vaters Benedict auf die Entwicklung des römischen Breviers, in „Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden" 1887, 1—18 und 157—175). Darum sagt Amalar, welcher in seinen vier Büchern De eccles. off. von den Hymnen allerdings schweigt, gleichwohl in dem Supplement zu diesem seinem Werke: Sicut mos est monachis nobiscum . . . sic nos solemus eos imitari in Ambrosianis hymnis (vgl. Mabill., Vet. Anal. 99). Auch aus Walafried Strabo (De reb. eccles. c. 25, Migne CXIV, 956) geht hervor, daß hierin Rom mit den andern Kirchen übereinstimmte, ja für sie Norm war.

b. Die zweite Periode hebt mit der karolingischen Zeit an. Hatte die Hymnendichtung der ersten Periode als Liederdichtung für den Gebrauch in der Kirche bereits viele Concessionen an die Rhythmik machen müssen, so findet in dieser zweiten Periode eine Sonderung statt. Die Verskünstler machen in Nachahmung der Antiken zwar noch metrische Gedichte, die kirchlichen Hymnographen aber geben bald vorherrschend nur mehr accentuirende Verse für kirchliche Feste und Tagzeiten oder zum Preise des Herrn und der Heiligen. — Aus dem 8. Jahrhundert sind als Hymnendichter zu nennen: der hl. Beda Venerabilis (gest. 735), dessen Liber hymnorum leider nicht mehr vorhanden ist; sodann der Geschichtsschreiber der Langobarden Paul Warnefried oder Paulus Diaconus, Mönch in Monte Cassino (790), Alcuin (s. d. Art.), Paulin von Aquileja (s. d. Art.). Im 9. Jahrhundert blühte die heilige Dichtkunst besonders in den großen Abteien Fulda, Reichenau, St. Gallen; außerdem sind zu nennen: Theodulph, Bischof von Orleans (gest. 821), Sedulius Scottus (um 850, vgl. Ausg. v. Traube, in Monum. German. hist. poetar. latin. med. aevi III, 1, Berol. 1886, 184) und Paulus Albarus (l. c. 126), sodann der sel. Rabanus Maurus (s. d. Art.), Abt von Fulda und später Erzbischof von Mainz (gest. 856), Verfasser des dem Kaiser Karl zugeschriebenen Veni Creator. Auch in den folgenden Jahrhunderten ward in den Benedictinerabteien die kirchliche Hymnographie gepflegt durch Notker (gest. 912 [über Sequenzen s. unten]), Hartmann von St. Gallen (gest. 924), Tutilo und die Ekkeharde (s. d. Artt.), St. Odo (gest. 940) und St. Odilo von Clugny (gest. 1040), Hermann Contractus von Reichenau (gest. 1054), ferner durch Fulbert von Chartres (gest. 1029), König Robert von Frankreich, bezw. seine Kapläne (er starb 1031), Heribert von Eichstätt (1042), durch den hl. Petrus Damiani (gest. 1072). Im 12. Jahrhundert begegnen uns der hl. Anselm von Canterbury (gest. 1109), Siegebert von Gembloux (gest. 1112), Balderich von Bourgueil (1130), Hildebert von Le Mans (gest. 1134), Rupert von Deutz (gest. 1135), Bernard von Morlas, Mönch zu Clugny (gest. 1140), Verfasser des Mariale, worin der Hymnus Omni die dic Mariae, nicht zu verwechseln mit seinem Vorgänger Bernard, der ebenfalls Mönch in Clugny war (gest. 1067); der hl. Bernard von Clairvaux (gest. 1153), Petrus Venerabilis, Abt von Clugny (gest. 1156), Metellus von Tegernsee (1160), die heilige Seherin Hildegard (gest. 1171) und Adam von St. Victor (gest. 1192), der größte der mittelalterlichen Dichter (Léon Gautier, Oeuvres poét. d'Adam de S. Victor, 2 vols., Paris 1858—1859, 2° éd. 1881; G. M. Dreves, Adam von St. Victor, Laacher Stimmen XXIX, 278 ff.). Auch der unruhige und disputirsüchtige Abälard (gest. 1142) verfaßte Hymnen und Sequenzen für das Kloster des Paraclet. — Dem 13. Jahrhundert gehören an u. A. Guido von Basoches (bei Chateaudun, gest. 1203), Papst Innocenz III. (Veni Sancte Spiritus und Ave mundi spes Maria, Migne CCXVII, 917), Robert von Lincoln (gest. 1253), Thomas von Celano (gest. 1255, Dies irae), die hll. Bonaventura und Thomas von Aquin (gest. 1274), Engelbert, Abt von Salzburg und Admont (1297) und zuletzt Jacopone da Todi (gest. 1306, Stabat Mater). Hiermit war aber der Strom der kirchlichen Hymnendichtung nicht versiegt; er geht breit und mächtig fort bis in's 16. Jahrhundert. In den Klöstern des Benedictinerordens (Salzburg, Tegernsee, Einsiedeln u. s. w.) und seiner Zweige, wie in denen der Augustiner und Mendicanten, und unter den Bischöfen jener Zeit treffen wir gottbegeisterte Sänger, deren lateinische Lieder auch in der Kirche beim Officium Verwendung fanden. Einige wenige Namen mögen genügen: Papst Benedict XII. (gest. 1342), Johannes Gallicus zu Würzburg (gest. 1340), Konrad von Gaming (1360), Erzbischof Johann von Jenstein (gest. 1397) (ausg. von G. M. Dreves, Prag 1887), Henricus Decanus (1440), der Mönch von Salzburg (ca. 1450), Petrus de Blarovico (1491), Adam Wernher von Themar (1495) und Abt Johannes Trithemius (gest. 1516).

In dieser zweiten Periode der christlichen Hymnodik entstand eine eigene Form der kirchlichen Poesie, die Tropen und Sequenzen, welche als ein besonderer Zweig den Entwicklungsproceß der Hymnographie in rhythmischer und sprachlicher Hinsicht zum Abschluß brachte. Andererseits muß dieser Zweig doch auch wieder als ein selbständiger Stamm angesehen werden, der vom 10. bis 15. Jahrhundert mit großer Vorliebe gepflegt wurde und der mittelalterlichen liturgischen Dichtung einen ganz eigenthümlichen Charakter verlieh. Die Entstehungsgeschichte der Tropen und Sequenzen berichtet uns der Schöpfer derselben, Notker Balbulus, Mönch zu St. Gallen, in der Vorrede zu seinem Liber sequentiarum (Migne CXXXI, 1003). Was Notker für die Neumen des Alleluja nach dem Gradualvers (Sequentia, vgl. Amalar., De eccl. off. 3, 16, Migne CV, 1123), dasselbe that sein Zeit- und

Ordensgenosse Tutilo für die übrigen Meßgesänge, z. B. für Kyrie, Gloria, Introitus. Beide schrieben rhythmische Texte zur „Füllung" (farcire) der reichen Notenformeln in den liturgischen Gesängen, zunächst nur für die Festtage mit feierlichem Gesang. Die höchste Blüte der Sequenzen und vielleicht der ganzen mittelalterlichen Dichtung repräsentirt Adam von St. Victor (gest. 1192). Näheres über Entwicklung und literarischen Werth dieser großartigen Manifestation des kirchlichen Lebens in der Liturgie und des glaubensfrohen, christlichen Geistes durch die Tropen- und Sequenzendichtung, die trotz einzelner Auswüchse doch „immerfort eine der katholischen Herrlichkeiten unseres Mittelalters bildet", s. in d. Artt. Sequenzen und Tropen.

c. In Folge der überhand nehmenden Renaissancebewegung im 15. und 16. Jahrhundert verlor man vielfach das Verständniß für die naive Volksthümlichkeit und Innigkeit der bisherigen Hymnenpoesie. H. Bebel (Liber hymnorum in metra noviter redactorum, Tubing. 1501), Jacob Wimpheling (Hymni de Temp. et Sanctis . . . denuo redacti et sec. leg. carminis diligenter emendati, Argentorati 1519), Nicolaus Archius nebst Laur. Frizzolius und Laur. Massorilli, 1537 (Arevalo sect. 26, bei Pimont I, LXVIII, n. 4), Erasmus von Rotterdam (gest. 1536) (vgl. Mone I, XI und 447), Georg Fabricius (Poetarum veter. ecclesiast. opera. Thesaurus . . . emendatus, Basileae 1564), Andreas Ellinger (Hymnor. ecclesiast. emendator. libri III, Francof. ad Moen. 1578) und M. A. Muret (Hymnorum sacrorum liber, Anhang der Orat. et Epist. Ingolst. 1592, 551 sq.) versuchten die in der Liturgie allgemein gebräuchlichen Hymnen nach classischen Regeln umzugestalten oder doch zu verbessern, bezw. durch neue zu ersetzen. Unter Papst Leo X. erhielt der Humanist Zacharias Ferreri von Vicenza, Bischof von Guarda Alfieri im Königreich Neapel, den officiellen Auftrag, neue Hymnen zu verfassen, welche an die Stelle der bisher gebrauchten treten sollten. Seine Arbeit erschien am 1. Februar 1525 zu Rom (in aed. Lud. Vicentini et Laur. Perusini) und wurde am 11. December desselben Jahres von Papst Clemens VII. approbirt. Jedem Priester sollte es freistehen, sich derselben beim Gottesdienst und beim privaten Breviergebete zu bedienen. Indeß behielt selbst Cardinal Quignonnez in seinem, dem neuen Geschmack angepaßten und bedeutend verkürzten Brevier (unter Paul III. 1535) eine große Anzahl der alten Hymnen bei, qui plurimum omnium habere visi sunt auctoritatis et gravitatis (Praef. in Brev.), und auch sonst fanden die „dem gereinigten Geschmacke und verfeinerten Stile" entsprechenden Hymnen Ferreri's wenig Verbreitung. Des hl. Pius V. Reformbrevier (1568) entschied den unerquicklichen Streit zu Gunsten der (nun allerdings beschränkten und geminderten) Tradition; die alten Hymnen wurden beibehalten und galten von nun an wieder für den Bereich der römischen Liturgie als verpflichtend. Nur in der Samstagsvesper wurde der Hymnus Deus creator des hl. Ambrosius (S. Aug. Confess. 9, 12) durch den des Festes der heiligen Dreifaltigkeit (O lux beata) ersetzt, und für die Complet, zu welcher vor Weihnachten Veni Redemtor gentium, in der Fasten Christe, qui lux es et dies, in der Passionszeit Cultor Dei, in der Osterzeit Jesu nostra gesagt wurde (vgl. Rodulph. Tungrens., De observ. can. propos. 13), bestimmte man das ganze Jahr hindurch Te lucis ante terminum. Zu Weihnachten fielen die Hymnen Corde natus zur Mette, Agnoscat in den kleinen Horen und Fit porta zur Complet weg, es wurden die von Vesper und Laudes A solis ortus und Christe Redemtor allein beibehalten. Die Hymnen Festum nunc celebre und Hymnum canamus der Vesper und Laudes von Christi Himmelfahrt wurden durch Jesu nostra redemtio ersetzt. Die übrigen Hymnen des Psalteriums und des Officiums de Tempore, sowie des Commune Sanctorum blieben nach wie vor die alten, bezw. in der Redaction vor Urban VIII. gebräuchlichen. Im Proprium Sanctorum wurden an einzelnen Festen statt der hymni proprii die des Commune vorgeschrieben. Nicht minder conservativ verfuhr Papst Clemens VIII. Seine Revision des Breviers (1602) berührte den Bestand des traditionellen Hymnenschatzes nur insofern, als der von Cardinal Silvius Antonianus für das neu hinzugekommene Commune non Virg. verfaßte Fortem virili pectore und der Hymnus Pater superni luminis für Maria Magdalena dem Brevier eingefügt wurden. Paul V. fügte den wahrscheinlich von Bellarmin verfaßten Hymnus Custodes hominum am Feste der heiligen Schutzengel hinzu. Dagegen knüpfte der dichterisch begabte und thätige Papst Urban VIII. wieder an die classicirenden Verbesserungsbestrebungen der vortridentinischen Zeit an, indem er vier Jesuiten (Sarbiewski, Strada, Galluzi und Petrucci) den Auftrag gab, die Hymnen des römischen Breviers nach den Regeln des antiken Metrums und der classischen Latinität zu verbessern. Die Hymni emendati erschienen in mehreren Ausgaben bereits 1629 zu Rom. Nur die Sacramentshymnen des hl. Thomas, das Ave maris stella und einige andere, Jam lucis orto und Nunc sancte u. s. w. waren unberührt geblieben. Tibi Christe splendor Patris und Urbs Jerusalem beata hatten eine völlige Neugestaltung erfahren; in den übrigen hatte man angeblich 958 Prosodiefehler ausgemerzt und zu diesem Zwecke vieles Einzelne umgewandelt; das Ganze fand zunächst nur getheilten Beifall. Erst nachdem Urban VIII. die geänderten Hymnen hatte in's Brevier aufnehmen lassen (Bulle Divinam Psalmodiam, 25. Januar 1631), und besonders seit er ihre Recitation den zum römischen Brevier Verpflichteten befohlen (praecipimus et mandamus, Breve Cum alias, 27. April 1643; vgl. Mühlbauer, Decr. auth. I, 621; Roscovány, Coel. et Brev. V, 320), wurden dieselben nach

und nach fast allgemein eingeführt. Die Peterskirche in Rom und einige ältere Orden (Benedictiner, Karthäuser, Dominicaner) blieben mit päpstlicher Genehmigung bis zur Stunde im Gebrauche der unveränderten Hymnen, unter denen einige neuerdings auch wieder allgemein zur Verwendung kommen. (So Rex gloriose, Aeterna Christi munera, Tibi Christe splendor Patris; vgl. Breviarium Romanum, ed. Tornac., a S. R. C. approb. pars aut. pp. CCXVI, CCXXVII, CCXXXI, CCLXXV und CCLXXXII.) Die Arbeit der vier Correctoren ist auch nach ihrem absoluten Werthe sehr verschieden beurtheilt worden, von den Einen gar zu günstig, von Anderen wohl allzu strenge. Jetzt bricht sich allmälig die Ueberzeugung Bahn, daß die von den Humanisten so unbarmherzig verurtheilten sogen. Prosodiefehler in Wahrheit vollberechtigte Eigenthümlichkeiten der volksthümlichen und spätlateinischen Poesie waren, daß die Erzeugnisse der patristischen und mittelalterlichen Dichtkunst überhaupt nach ganz anderen Regeln und Anschauungen zu beurtheilen sind, als nach denen, welche den Classikern der Renaissance geläufig waren, und daß die Hymnen in ihrer alten Form lediglich auf den Gesang berechnet und dazu mehr geeignet waren, als die an Elisionen und anderen Künstlichkeiten überreichen neuen Gestaltungen. (Vgl. u. A. Ambros, Gesch. der Musik II, 67: „Die Befreiung von den Fesseln der Metrik war der erste Schritt zur Schöpfung jener herrlichen und jetzt gebräuchlichen Melodien der kirchlichen Hymnen, welche sich durch hohe Würde, großartige Einfachheit und eindringliche Kraft auszeichnen." Hümer, Unters. über die ältesten latein. christl. Rhythmen, Wien 1879, 4; Anselm Salzer O. S. B., Die christl. röm. Hymnenpoesie, Brünn 1883; Avanzo, La littérature de l'Église, Lille 1878, 25 ss. Abt Guéranger hat seine von der obigen abweichende Ansicht [Instit. lit. I, 517] später modificirt; vgl. Pimont, Les hymnes du Bréviaire rom. I, Paris 1874, p. LXXIII, n. 1.)

Seit Urban VIII. fand keine den alten Hymnenschatz angreifende Veränderung mehr statt, wenigstens nicht im Bereiche der römischen Liturgie oder mit Gutheißung des apostolischen Stuhles. Dagegen muß hier die höchst beklagenswerthe gallicanisirende Reformbewegung erwähnt werden, welche seit dem 17. Jahrhundert in Frankreich und zum Theil auch anderswo den Gesammtbestand der liturgischen Tradition in Frage stellte und auch an Stelle der alten Hymnen Erzeugnisse von sehr zweifelhaftem Werthe setzte. Den letzteren in elegantem Latein geschriebenen Dichtungen fehlt die Salbung und Einfalt. Es gilt von ihnen, was der hl. Augustinus über profane Literatur gegenüber den heiligen Büchern sagt: Non habent illae paginae vultum pietatis, lacrymas confessionis, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum (Confess. 7, 21). Die Namen Santeul (gegen ihn Arevalo), Le Tourneux, Coffin, Habert u. A. sind bekannt genug und brauchen nicht erst gekennzeichnet zu werden; interessant aber ist, daß auch Männer wie Bourdaloue, Rancé u. A. damals diesen neuen Hymnen den Vorzug vor den alten zuerkennen zu müssen glaubten. Bekanntlich richtet sich gegen diese aller Auctorität entbehrenden Machwerke, nicht aber gegen die berechtigten Particularliturgien, die von Abt Guéranger (s. d. Art.) bereits im J. 1830 inaugurirte großartige Bewegung, welche seither überall zu einem vollständigen Sieg der Tradition geführt hat. Indeß war auch auf katholisch-kirchlicher Seite der Quell der Hymnenpoesie nicht versiegt, und in der römischen allgemein verbindlichen, wie in Particularliturgien, bezw. von Rom approbirten Diöcesanproprien finden wir noch schöne und gebetsfreudige Schöpfungen von hervorragenden Hymnographen der letzten Jahrhunderte, wie von Cardinal Bona, von Papst Clemens XI. (Hymnus auf St. Joseph), von Simon Gourdain, Gabriel Fournier O. S. B. und Vaillant O. S. B., C. Guyet S. J., Brandimarte, Rosani und Le Vannier O. S. B., endlich von Papst Leo XIII. (Hymnen auf Herculanus und Constantius, die Patrone von Perugia). (Vgl. Breviar. monast., ed. Tornacens. 1884, 15. Jan., 10. Febr., 24. u. 26. Maji, 20. Aug., 5. Oct., und Propr. Sol. 9. u. 22. Nov.; Leonis XIII. Carmina, Romae 1885, 93. 103.)

2. Verfasser der einzelnen Hymnen im gegenwärtigen römischen Breviere. Es ist äußerst schwierig, von den meisten Hymnen der kirchlichen Tagzeiten die wahren Verfasser festzustellen, weil dieselben in den alten Handschriften gewöhnlich nicht mit den übrigen Werken der Kirchenväter zusammen abgeschrieben, sondern nur in die liturgischen Bücher (Hymnarien, Psalterien) zum Gebrauch beim Gottesdienste aufgenommen wurden. Innere Gründe reichen aber in der Regel zur Bestimmung eines Auctors nicht aus. Mit annähernder Sicherheit läßt sich über die im Brevier befindlichen Hymnen Folgendes angeben. Vom hl. Hilarius (gest. 369) ist vielleicht der Pfingsthymnus Beata nobis gaudia (vgl. Kayser, Kirchenhymnen, 2. Aufl., I, 71 ff.), sowie das ehemals in den Laudes gesungene Gloria in excelsis, insofern es eine Uebersetzung und Ueberarbeitung des in den apostolischen Constitutionen befindlichen griechischen Textes ist (vgl. Chilianeum, neue Folge, Würzb. 1869, II, 192—207). Vom hl. Ambrosius (gest. 397) sind: Aeterne rerum conditor (Sonntagsmette), Nunc sancte nobis Spiritus, Rector potens, verax Deus, Rerum Deus tenax vigor (Terz, Sext, Non), Somno refectis (Montagsmette), Splendor paternae gloriae (Laudes), Immense coeli conditor (Montagsvesper und die fünf übrigen der Ferialvespern), Aeterna Christi munera (an Martyrer-, bezw. Apostelfesten zur Mette), Jesu corona virginum (Vesper und Laudes an Festen von Jungfrauen). Daß das Te Deum laudamus vom hl. Ambrosius herrührt, kann

zwar nicht nachgewiesen werden, aber ebenso wenig das Gegentheil (vgl. Bone, Das Te Deum, Frankfurt 1880, 77 ff.). Von Prudentius (gest. nach 405) sind: Ales diei nuntius (Dienstagslaudes), Audit tyrannus anxius und Salvete flores martyrum (am Feste der unschuldigen Kinder), Lux, ecce, surgit aurea und Nox et tenebrae et nubila (Mittwochs- und Donnerstagslaudes), O sola magnarum urbium (an Epiphanie), Quicumque Christum quaeritis (am Verklärungsfeste). Nur muß man festhalten, daß diese Hymnen meist nur Zusammenstellungen von einzelnen Strophen größerer Gedichte sind (vgl. die Texte der Cathemerin. I—XII bei Obbarius, A. Prud. Clem. carmina, Tubingae 1845, 3—51, und Migne, PP. lat. LIX, 775 sqq. mit den genannten Hymnen des Breviers). — Von Cölius Sedulius (um 430) rühren her: A solis ortus cardine (Weihnachten) und Hostis Herodes, jetzt Crudelis Herodes (an Epiphanie), ferner einige Antiphonen und Responsorien in Hexametern auf Weihnachten und die Mutter Gottes (Gaudia matris, Sola sine; Migne XIX, 553 sq.). Von Elpis (520), angeblich der Gemahlin Boethius', sollen Hymnen auf die Apostelfürsten stammen (Aurea luce, jetzt Decora lux aeternitatis auream und Jam bone Pastor, jetzt Beate pastor Petre, clemens accipe); indeß scheinen diese Hymnen nur die Umarbeitung einiger Strophen des hl. Paulin von Aquileja zu sein (vgl. Mone, Hymnen III, 63. 91; Migne XCIX, 484). Claudianus Mamertus (gest. 474) ist der Passionshymnus Pange lingua gloriosi Lauream certaminis und Lustra sex qui jam peregit zuzutheilen (vgl. Bonif. Wolff O. S. B., Studien u. Mittheil. aus dem Bened.-Orden, 1885, I, 446), dem hl. Venantius Fortunatus (s. d. Art.) das Kreuzlied Vexilla regis prodeunt und die Muttergotteshymnen Quem terra, pontus, aethera (jetzt sidera) und O gloriosa Domina (jetzt virginum), vielleicht auch Ave maris stella (Migne LXXXVIII, 265); Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) ist Verfasser von Primo dierum omnium und Nocte surgentes vigilemus omnes (Sonntagsmette), Ecce jam noctis tenuatur umbra (Laudes), Lucis creator optime (Vesper), Rerum creator optime (Mittwochsmette), Audi benigne conditor (Fastenzeit) und Conditor alme, jetzt Creator alme siderum (Advent). Von Paul Warnefried oder Diaconus (gest. ca. 797) sind: Ut queant laxis resonare fibris, O nimis felix meritique celsi und Antra deserti teneris sub annis am Feste des hl. Johannes des Täufers (24. Juni). — Der hl. Paulin von Aquileja (gest. 802) verfaßte die Hymnen auf die Feste der Apostelfürsten (18. und 25. Januar, 22. Februar, 29. und 30. Juni, 1. August) Quodcumque vinclis, Doctor egregie, Jam bone Pastor, Aurea luce und Petrus beatus; jetzt Quodcumque in orbe nexibus revinxeris, Beate Pastor Petre, clemens accipe, Decora lux aeternitatis auream, Miris modis, repente liber, ferrea, Egregie doctor Paule, mores instrue. — Rabanus Maurus (gest. 856) ist Verfasser des Veni creator Spiritus (eine Nachahmung des Veni Redemtor gentium von St. Ambrosius, aus welchem sogar ein paar Verse wörtlich herübergenommen sind), ferner der Hymnen auf die heiligen Erzengel Tibi Christe splendor Patris, Christe sanctorum decus Angelorum und der auf Allerheiligen Christe redemtor und Jesu salvator (jetzt Placare Christe servulis und Salutis humanae sator). Odo von Clugny (gest. 943): Aeterni Patris unice (jetzt Summi Parentis unice) und Lauda Mater Ecclesia (bloß noch im Dominicanerbrevier) auf die hl. Maria Magdalena (22. Juli), Rex Christe und Martine par Apostolis auf den hl. Martin (11. November, Benedictinerpropr.). Odilo von Clugny (gest. 1049): Majole consors auf den hl. Abt Majolus (11. Mai, Propr. O. S. B.). Hermann Contractus von Böringen (gest. 1054): Alma Redemtoris mater und Salve Regina. St. Petrus Damiani (gest. 1072): Ad perennis vitae fontem (vgl. Coelestis Urbs), Gemma coelestis, Signifer invictissime und Aurora surgit am Schutzfest des hl. Benedict (im Juli, Breviar. monast.), Anglorum jam Apostolus und Mella cor obdulcantia am Feste des hl. Gregor d. Gr. (l. c.). Petrus Venerabilis von Clugny (gest. 1156): Inter aeternas und Claris conjubila auf St. Benedict (21. März und 11. Juli), Hugo pius und Edocet subditos auf den hl. Hugo von Clugny (Propr. O. S. B.). Aus der Zeit und der Schule des hl. Bernard, bezw. Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts als Meditatio cujusdam Virginis Cisterc. ist der Hymnus Jesu dulcis memoria. Vom hl. Thomas von Aquin (gest. 1274): Pange lingua gloriosi corporis mysterium, Sacris solemniis juncta sint gaudia, Verbum supernum prodiens auf das hochheilige Sacrament. Jacopone da Todi (oder Jacobus de Benedictis, gest. 1306): Stabat mater dolorosa am Fest der sieben Schmerzen Mariä, Vesper, Mette, Laudes. — Aus dem 14. Jahrhundert, näherhin 1360 unter Innocenz VI.: Pange lingua gloriosae lanceae praeconium, Paschale jubilo sonent praeconia und Verbum supernum prodiens, Salvare quod perierat auf das Fest der heiligen Lanze in der Osterzeit. — Von Jacob Gil im Auftrage Calixts III. (1456): Amor Jesu dulcissime (jetzt Lux alma Jesu mentium) am Feste der Verklärung des Herrn. Es ist eine bloße Zusammenstellung von Versen aus dem langen Hymnus Jesu dulcis memoria (vgl. Migne CLXXXIV, 1317 sq.) und aus zweien des hl. Ambrosius (fer. II ad Laudes, fer. IV ad Mat.). Cardinal Silvius Antonianus (gest. 1603) ist Verfasser des Hymnus Fortem virili pectore im Comm. non Virg. — Cardinal Bellarmin (gest. 1621): Custodes hominum psallimus angelos, Orbis patrator (?), jetzt

Aeterne rector siderum, am Feste der heiligen Schutzengel, und Pater superni luminis am Feste der hl. Magdalena. Papst Urban VIII. (gest. 1644) verfaßte die Hymnen zu den Festen der hll. Martina, Hermenegild, Venantius, Elisabeth von Portugal und Teresia. Die Hymnen auf die Dornenkrone sind aus dem Pariser Brevier der Erzbischöfe de Harlay und Noailles (1680 und 1714), worin sie den älteren aus dem 13. Jahrhundert (Susceptio coronae 1239) substituirt wurden (Guyet, Heortol. 398; Guéranger II, 34. 83). Francesco Lorenzini verfaßte 1719 den Hymnus Coelestis Agni nuptias auf das Fest der hl. Juliana (19. Juni). — Papst Clemens XI. (gest. 1721) verfaßte, wie das ganze Officium, so auch die Hymnen zum Fest des hl. Nährvaters Joseph (19. März). — Die Hymnen zum Herz-Jesu-Fest sind aus dem Jahre 1765. — Brandimarte (1815): Saepe dum Christi populus cruentis und Te Redemtoris Dominique nostri auf das Fest Maria Hilfe der Christen (24. Mai). — Fatati verfaßte die Hymnen Aspice ut Verbum Patris a supernis und Venit e coelo mediator alto auf die Commemoratio Orationis Domini; die übrigen Passionshymnen wurden von Rosani (?) und einem Mitgliede der vom hl. Paul vom Kreuze (gest. 1775) gegründeten Passionistencongregation entworfen und von der Ritencongregation corrigirt. Der Hymnus Jesu dulcis amor meus (in festo S. Sindonis ad Laudes) ist eine Zusammenstellung von Versen des langen rhythmischen Liedes Salve mundi salutare aus dem 12. oder 13. Jahrhundert (Schule St. Bernards), dessen letzten Theil das bekannte Salve caput cruentatum bildet (Migne CLXXXIV, 1319—1324; deutsch von Paul Gerhardt: O Haupt voll Blut und Wunden). — Die Hymnen zum Feste der hll. Cyrillus und Methodius (5. Juli) Sedibus coeli nitidis und Lux o decora patriae wurden im J. 1880 verfaßt von Leonetti (Piarist); eine Strophe ist von Salvati, Secretär der Ritencongregation, das Ganze emendirt von Tripepi und Caprara. — Bezüglich der übrigen im Brevier befindlichen Hymnen kann nur so viel gesagt werden, daß die des Psalteriums und Officiums de Tempore, bis Pfingsten einschließlich, vor dem 8. Jahrhundert (Corpus Christi von St. Thomas, Trinitatis für Metten und Laudes, Zusammenstellung von je zwei Strophen aus den Hymnen der Metten und Laudes vom Freitag und der Metten vom Samstag; Vesperhymnus derselbe wie am Samstag), die des Commune Sanctorum vor dem 14. entstanden sind, die der neueren Feste: Sieben Schmerzen im September, Passion, Herz-Jesu und kostbares Blut, Puritas und Immac. Conc. B. M. V. ad Mat., Johann von Nepomuk und J. Kantius, aus den beiden letzten Jahrhunderten rühren. Der Hymnus der Kirchweihe Urbs Jerusalem beata (jetzt Coelestis urbs Jerusalem) ist spanischen, bezw. mozarabischen Ursprungs und gleicht in den Gedanken wie im Rhythmus, zuweilen auch im Ausdruck dem schönen Ad perennis vitae fontem des hl. Petrus Damiani (gest. 1072). (Vgl. Mone I, 422; Lämmer, Coelestis Urbs Jerus., Freib. 1866, 27 ff.) — Der Hymnus O Redemtor, sume carmen und Audi judex mortuorum im Pontificale zur Weihe der heiligen Oele am Gründonnerstag ist von Venantius Fortunatus. Der Hymnus Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe redemtor im Missale am Palmsonntag ist von Theodulf von Orleans (gest. 821) (vgl. Chamard O. S. B., L'hymne Gloria laus, Angers 1879). Die Hymnen Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi Lauream certaminis bei der Missa praesanctif. am Charfreitag sind die des Breviers. Ueber die fünf Sequenzen des Missale Rom. s. d. Art. Sequenzen. — Der Introitus der Messe de B. Maria V.:

Salve sancta parens, enixa puerpera regem

ist dem Carmen paschale des Cöl. Sedulius (450) entlehnt, aus welchem auch mehrere Antiphonen und Responsorien im Officium von Weihnachten und einigen Muttergottesfesten hergenommen sind (Migne XIX, 599). Das Graduale in festo S. Petri ad Vincula:

Solve, jubente Deo, terrarum, Petre, catenas,
Qui facis ut pateant coelestia regna beatis

ist der Aufschrift entnommen, welche Papst Simplicius (gest. 483) über der alten vaticanischen Basilika anbrachte; das Graduale in festo S. Franc.:

Franciscus pauper et humilis
Coelum dives ingreditur,
Hymnis coelestibus honoratur

ist mit einfacher Namensänderung aus dem Hymnus zu Ehren des hl. Martinus von Sulpitius Severus (Migne XX, 184) herüber genommen.

3. Metrum und Rhythmus der Hymnen. Die ältesten lateinischen Hymnen waren für den Volksgesang bestimmt und wurden daher in einem Metrum oder Rhythmus geschrieben, welcher dem Volke vertraut war. Als zu Rom seit dem 3. Jahrhundert v. Chr., wie zuvor in Griechenland, unter des letztern Einfluß die classische Literatur begann, mußte das ursprüngliche Princip der Silbenwägung (Arsis und Thesis) dem der Silbenmessung (Quantität, Längen und Kürzen) weichen. Der accentuirende Saturnius der früheren rhythmischen Versification blieb auf die Volkspoesie beschränkt.

Graecia capta ferum victorem cepit, et artes
Intulit agresti Latio: sic horridus ille
Defluxit numerus Saturnius . . .
. . . sed in longum tamen aevum
Manserunt, hodieque manent vestigia ruris

(Horat. lib. 2, epist. 1, 158). Es bestanden zwei Gattungen der Dichtkunst, Volkspoesie und Kunstpoesie, neben einander: alterum genus antiquius, sed ignobile ac plebejum, alterum nobile et a doctis tantummodo excultum (Mu-

ratori, Antiquit. ital., diss. 40, VIII, 218). Wie die Dichtungen Commodians (bei Pitra, Spicil. Solesm. I, 20 sq. u. Migne, PP. lat. V, 201 sq.), Marius Victorinus Afers (Migne VIII, 1139) und die Worte des hl. Augustin (Retract. 1, 20) zeigen, bestand im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. diese volksthümliche accentuirende Dichtung noch neben der classischen, quantitirenden zu Recht. Ja für die Lyrik (die bei den heidnischen Römern nie recht heimisch ward) war selbst bei den Griechen in dieser Beziehung Manches beim Alten geblieben. „Bei den Griechen war die Poesie herrschend, die Musik dienend; gleichwohl herrschte vielfach umgekehrt bei ihren Hymnen die Musik, und es diente die im Silbenmaß gebrechliche Metrik" (Herder). „Schon die antike Welt der Griechen und Römer", sagt Ambros, „war mit der streng metrischen Messung in Verlegenheit gekommen, und die Musiker hatten sich im Namen des unabweisbaren Bedürfnisses ihrer Kunst gegen die abstracten Dictate der Metriker empört" (Gesch. der Musik II, 61—67; vgl. Avanzo, Dell' insegnamento misto degli autori classici cristiani e pagani, Torino 1875, n. 12). Die Kirchenväter schrieben daher die Hymnen vorzugsweise in dem von Alters her dem Volke geläufigen und dem Gesange günstigen jambischen oder trochäischen Rhythmus, wie er sich aus dem Saturnius naturgemäß ableitet. Das Schema des letztern ist: ⏓ ´ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏓ | –́ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏓. Aus der ersten Hälfte entstand durch Vervollständigung der letzten Dipodie der jambische Dimeter, z. B.: Venī Redēmtor gēntiūm (Ambrosius), der von den volksthümlichen scenischen Dichtern (Plautus, Terenz und Petronius Arbiter) angewendet worden (Tiraboschi, Storia della letteratura ital. vol. I, p. 3, lib. 6, n. 9; Hümer, Unters. über den jamb. Dimeter bei den christl.-lat. Hymnendichtern, Wien 1876, 24—27). Die zweite Hälfte des Saturnius ergibt das Schema des Ave maris stella; und hyperkatalektisch: Pange lingua gloriosi | Lauream certaminis. Der Trimeter und der Tetrameter jambicus sind nur eine Zurückführung des Saturnius auf einheitlichen Rhythmus: Quodcumque vinclis super terram strinxeris oder Egregie doctor Paule, mores instrue. Die älteren Hymnendichter, wie Ambrosius, Prudentius (dieser zumal, weil er mehr Kunstdichter war als Ambrosius, „mehr zu eigener Befriedigung dichtete, als aus Rücksicht auf das Kirchenlied", Hümer 9), Sedulius, auch zum Theil Ennodius und Fortunatus noch halten sich im Allgemeinen an die antike Metrik; nur ist dabei zu beachten, daß viele Gesetze des classischen Lateins in der populären Sprache keine Geltung hatten, und daß durch diesen Umstand auch die Regeln der Poesie modificirt wurden. So ward z. B. ae schon zur Kaiserzeit vielfach wie e geschrieben und konnte als kurz gelten: praebēbĭt ăeterna (vgl. Mommsens Inschr. und Lachmann bei Hümer 15); umgekehrt hatte der Rhythmus der Accentuation die Kraft, als kurz geltende Silben durch Arsis nicht etwa zu verlängern, sondern ihnen den Werth zu geben, welchen bei den Classikern die langen Silben besaßen:

Virtús, honór, laus, glóriá;
Castús amór | salvús erít;

bei Ambros. im Hymnus: Creator alme siderum, oder: Christé, qui lúx es ét diés. Schon der hl. Isidor, der anerkanntermaßen sich durchweg auf die classischen Grammatiker stützt, sagt, daß außer dem Quantitätsprincip auch noch ein anderes bei den Dichtern berechtigt sei und Anwendung finde: Rhythmus qui non est certo fine moderatus, sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus currit (Etymol. 1, 39, Migne LXXXII, 118, n. 3). Der hl. Beda Venerabilis machte zuerst eine theoretische scharfe Unterscheidung: Rhythmus . . . est verborum modulata compositio non metrica ratione, sed numero syllabarum ad judicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgarium poetarum . . . plerumque tamen casu quodam invenies etiam rationem in rhythmo servatam . . . quomodo ad instar jambici metri pulcherrime factus est hymnus ille: Rex sempiterne Domine (De arte metr. c. 24, Migne XC, 173). Auch Gregor d. Gr. berücksichtigt noch antike Metrik, denn Freiheiten, wie Coelorŭm pulset intimum oder Ad laudĕs tui nominis lassen sich durch das Verstummen des auslautenden m und s in der volksmäßigen Aussprache erklären. Es gehen von nun an bei den mittelalterlichen Dichtern die beiden Poesiegattungen, metrische und rhythmische (auch ametri genannt), neben einander her, bis mit der vollen Ausbildung der Sequenzen und Tropen etwa im 12. Jahrhundert (Adam von St. Victor) der Rhythmus zur Oberherrschaft gelangt. Aber selbst die im classischen Versmaß (sapphische und asklepiadeische Strophen) geschriebenen Hymnen (z. B. Iste Confessor Domini sacratus [colentes]; Ecce jam noctis tenuatur umbra; Sanctorum meritis inclyta gaudia) der ersten Periode folgten nicht mehr streng dem Gesetze der Quantität, sondern lassen den Rhythmus vorwalten, bis dann letzterer, ohne alle Rücksicht auf Quantität, nur noch den Accent und Reim hat, z. B. beim hl. Thomas im Sācrĭs sōlĕmnĭīs jūnctă sĭnt gaūdĭā (Hümer, Unters. über die ältest. lat.-christl. Rhythmen, Wien 1879; Anselm Salzer O. S. B., Die christl.-röm. Hymnenpoesie, Brünn 1883). — Ein weiteres Moment, das in den Hymnen besonders hervortritt, ist der Hiatus, den die alten Dichter der classischen Zeit durch Elision oder Synärese vermieden, sacrŏ úbere, actŭ éxsules. Bei Prudentius tritt derselbe äußerst selten auf, während die übrigen Hymnographen, die für den Volksgesang schrieben, das im Gesang störende conventionelle Gesetz der Elision außer Acht lassen und den Hiatus ganz in der Ordnung finden. Es ist aber zu merken, daß auch manche classische

Dichter des goldenen Zeitalters hierin sich große Freiheiten erlaubten, z. B. Horat. Epod. 5, 100: Et esquilinäe álites. (Vgl. Hümer 18—19.) — Manche Hymnen haben in der Reihenfolge der Verse oder Strophen die alphabetische Ordnung, ähnlich einigen hebräischen Psalmen (24. 33. 36. 118. 144) und den Klageliedern des Jeremias — abecedarische Hymnen; so A solis ortus cardine und Hostis Herodes impie (jetzt Crudelis Herodes), Aeterna coeli gloria, Beata spes mortalium, ferner Apparebit repentina bei Beda (De arte metr., Migne XC, 174) und der von Fortunatus auf Leontius Agnoscat omne saeculum, Misc. 1, 16 (ib. LXXXVIII, 80). Es war damit ein mnemonisches Mittel gegeben, wodurch das Volk sich den Text leicht einprägen konnte. Eben diese Rücksicht auf die Verwendung im Chorgesang war es auch, die es den Hymnendichtern nahe legte, die Versreihen der Dimeter in Strophen einzutheilen. Weil die des Ennodius eine solche Theilung nicht immer zulassen, so erklärt es sich leicht, daß seine sonst schätzbaren Lieder keine kirchliche Verwendung fanden. — Aus gleichem Grunde bedienten sich die Hymnoden auch gerne der Assonanz der Vocale am Ende der Verse und des einfachen Reims; derselbe ist gewissermaßen für's Ohr das, was die Interpunction dem Auge bietet. Wegen der langen vollen Endungen lag der lateinischen Sprache die Reimbildung besonders nahe, wie man aus Cicero's Orator 12 und 25 und aus den Reden des hl. Augustin leicht ersieht. Usener (bei Hümer, Jamb. Dim. 26—27) weist nach, daß schon bei den volksthümlichen Dichtern der Kaiserzeit, Plautus und Petronius, die beabsichtigte Reimbildung sich oft findet. Das Nämliche geht aus alten Grabinschriften jener Zeit hervor. So tritt denn der einfache Reim fast gleichzeitig mit der lateinischen Hymnodik auf. 1. Veni Redemtor gentium, Ostende partum virginis, Miretur omne saeculum, Talis decet partus Deum. 2. Non ex virili semine, Sed mystico spiramine (Ambros.). — A solis ortus cardine Ad usque terrae limitem Christum canamus principem Natum Maria Virgine (Sedulius) und Beata nobis gaudia Anni reduxit orbita. Daß der Reim den Arabern entlehnt sei, wie einige Neuere behaupten wollten, kann daher keineswegs zugegeben werden; ebenso wenig ist der Anspruch der Keltomanen auf einen irischen Ursprung des Reims der kirchlichen Poesie zu berücksichtigen (Dublin Review 1865, July, p. 81 sqq.). Die sonstigen Kunstformen der lateinischen Poesie des Mittelalters, der leoninische Vers und die Wiederholung der ersten Hälfte des Hexameters am Schlusse eines Distichons, wie bei Paul Diaconus u. A., sind unseres Wissens im Brevier und Missale nicht vertreten, es sei denn in einigen Benedictionsformeln, z. B.: Nos cum prole pia benedicat virgo Maria. (Vgl. Avanzo l. c. n. 18; Tiraboschi III, 4; W. Grimm, Zur Gesch. d. Reims, Berl. 1851, 627—686; auch Augustins Psalm C. p. Donati Migne XLIII, 25, worin alle Verse auf e endigen.)

4. Gesang der Hymnen. Für Volksgesang gedichtet, lehnen sich die älteren Hymnen in der Melodie sowohl als im Text und in der einfachen Construction der Strophen an die Weise des Volkes an. Die Hymnen zur Zeit des hl. Ambrosius hatten einfache Melodien, welche leicht vom ganzen Volke erlernt und in der Kirche gesungen werden konnten, ähnlich den jetzigen Ferialmelodien im Psalterium per annum. — Mit diesem syllabischen oder recitativen Gesang (vgl. Director. Chori, Ratisb. 1874, 20. 54; Ambros, Gesch. der Musik II, 14. 18. 60) harmonirte vollkommen der melodische und der sprachliche Rhythmus, um so mehr, als nach allgemeiner Annahme die Dichter des Hymnus auch die Melodie componirten, also Vers und musikalischen Rhythmus in genauen Einklang zu bringen von vornherein erstreben mußten. Schon seit dem hl. Gregor d. Gr. erhalten die Hymnen reichere Melodien, welche durch ihren eigenen melodischen Rhythmus den Textrhythmus ein wenig in den Hintergrund drängen (vgl. Pothier's Gregor. Choral [s. u.] 187 und im Hymnarium die Mel. zu Aeterna Christi munera und Primo die quo Trinitas [2]). Noch reicher gestalteten sich die Melodien und mannigfachen Tongruppen wie der Antiphonen so des Hymnengesangs mit dem 12. und 13. Jahrhundert, in welchen durch diesen Reichthum nicht selten der Mangel an Feinheit des Textrhythmus und der Composition in etwa ausgeglichen wird. (Vgl. die Melodien zu Salutis humanae sator, Sacris solemniis juncta sint gaudia und Verbum supernum prodiens im Dir. Ch. 214. 233. 136; ähnlich die Antiphonen z. Magnificat u. Benedictus an den Festen Corpus Christi u. Transfiguratio.) Dementsprechend sind auch für Ausführung des Hymnengesanges drei Arten von Rhythmus zu unterscheiden, wobei als allgemeine Regel gilt, daß der metrische Rhythmus sich der Melodie zu accommodiren hat. Die Melodie selbst nun hat wiederum so viele Sätze, als die Strophe Verse hat, wobei aber oft, wie es zur populären Musik gehört, ein Satz wiederholt wird. So z. B. in einer vierzeiligen Strophe sind oft der erste und dritte, oder der erste und vierte bezw. erste und zweite musikalische Satz einander gleich, oder zwei Sätze sind im Anfang und Schluß ähnlich und verhalten sich wie die sprachlichen Kunstformen von Alliteration, Reim und Assonanz (vgl. die Hymnen: Immense coeli Conditor, O lux beata Trinitas [Jam sol recedit igneus], Iste Confessor Domini, colentes dupl. und Deus tuorum martyrum an Semidupl. bei Pothier a. a. O.; Direct. Ch. 54. 60; Psalterium monast., Campod. 1685). Der unvollkommenste Rhythmus ist der auf bloßer Messung von Längen und Kürzen beruhende; er ist in gewissem Sinne materieller Art und dem Choralgesange nicht homogen. Gleichwohl gibt es Hymnen, namentlich neuere, welche man takt-

ähnlich singen muß; wenigstens soll man diesem Rhythmus Rechnung tragen. Alsdann darf man aber nicht unterlassen, bei längeren Versen die Pause nach der Cäsur wohl zu berücksichtigen. Zu letzterem waren die alten Hymnen vorzüglich geeignet, z. B. der jambische Trimeter: Auréa lúce | ét decóre róseo. Die Correctoren des Breviers im 17. Jahrhundert kannten die wahren Regeln der Hymnodie nicht mehr und schrieben daher in der Meinung, durch Beobachtung der Quantität allein schon eine wohlgelungene Verbesserung des Metrums angebracht zu haben: Decora lux aeternitatis auream; da ist die Cäsur nach der fünften Silbe nicht beachtet, eine Pause also unmöglich und der Rhythmus zerstört (vgl. die ältern Melodien in Pothier's Hymnarium 86 u. 88). Die bereits charakterisirten mittelalterlichen und gregorianischen Melodien bezw. Rhythmen sind in der Regel nur insofern mensurirt, als sie gleichmäßige Sätze und eine symmetrische Bewegung haben. In der Ausführung schließen sie sich den Regeln des Antiphonal- und Responsorial-Gesanges an, d. h. sie sollen leicht und fließend gesungen werden, und es ist die gute Proportion der Glieder und Abschnitte zu beachten. Die rein accentuirten Rhythmen und Hymnen mit syllabischer Melodie gehören größtentheils dem ambrosianischen Gesange an (Pothier, Choral 187). Sie haben zwar eine Art Mensur — es sind meistens jambische Dimeter —, dieselbe beruht aber auf dem Accent, welcher die letzte Silbe eines jeden Fußes mit einem kräftigern Tone hervorhebt, während bezüglich der Dauer alle Töne gleich sind. Denn die Jamben sind im Hymnengesang des kirchlichen Chorals nichts weiter als ein Wechsel von leichten und kräftigen Tönen, nicht aber von kurzen und langen Silben. Schon Cicero sagt, daß die Verse, soweit sie für den Gesang bestimmt sind, nicht den Gesetzen des classischen Metrums unterliegen, sondern von der Melodie ihr Zeitmaß empfangen. In versibus res est aptior . . maxime id in optimo quoque eorum poetarum qui λυρικοί a Graecis nominantur; quos quum cantu spoliaveris, nuda paene remanet oratio (Cic. Orat. ad Br. c. 55). Die neueren Compositionen von Hymnenmelodien haben meist die Liedform, folgen dementsprechend anderen Gesetzen und können nicht als Choral betrachtet werden. — Zur Charakteristik der alten Melodien vgl.: Thierfelder, De Christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora, Lipsiae 1868, 34 sq.; Bartsch, Latein. Sequenzen des M.-A., Rostock 1868; J. Pothier O. S. B., Les Mélodies grégoriennes, Tournai 1880, deutsch: Der Gregorian. Choral, ebd. 1881; Ambrosius Kienle O. S. B., Choralschule, Freiburg 1884; J. Pothier, Hymni de Tempore et de Sanctis . . cum tonis, Solesmes 1885.

5. Geltende Disciplin. Nach den Rubriken des römischen Breviers (tit. 20, n. 1—3) haben außer den drei letzten Tagen der Charwoche, der Osteroctav, der Matutin des Epiphaniefestes und dem Officium Defunctorum alle canonischen Horen ihren Hymnus. Gründe für die verschiedene Stellung des Hymnus in den einzelnen Gebetsstunden geben die Liturgiker Rupert von Deutz (De div. off. 1, 9), Hugo von St. Victor (De off. eccl. 2, 8), Durandus (Rat. 5, c. 2, n. 24), unter den Neueren besonders Amberger (Pastoraltheol., 4. Aufl., II, 480 ff.; vgl. Bäumer, Einfluß der Regel des hl. Benedict auf die Entw. des röm. Brev., Studien und Mitth. aus dem Benedictinerorden 1887, I, 159 und 160). Die Hymnen werden in der Kirche stehend gebetet; nur bei einigen Strophen, in welchen eine besonders inbrünstige Bitte oder Huldigung zum Ausdruck kommt, als Te ergo quaesumus im Te Deum, O Crux ave im Kreuzhymnus, Tantum ergo, wenn die Vesper vor ausgesetztem hochwürdigsten Gute gehalten wird, Ave maris stella und Veni Creator Spiritus, wird niedergekniet (Durand. l. c.). Wie die Psalmen und Cantica mit Gloria Patri, so schließen in der Regel auch die Hymnen mit einer Doxologie, d. h. einem Bekenntniß und Preis der heiligsten Dreieinigkeit. Nicht bloß im Orient, sondern auch im Occident war der Hymnengesang zur erfolgreicheren Bekämpfung der antitrinitarischen Häresien eingeführt worden (S. Hilar. in Ps. 65, Migne IX, 425, n. 4), und der hl. Ambrosius scheint anzudeuten, daß die von ihm verfaßten Hymnen sämmtlich eine solche doxologische Strophe hatten. Hymnorum meorum carminibus . . . quid enim potentius quam confessio Trinitatis quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare (Sermo c. Aux. ep. 21, n. 34, Migne XVI, 1017; vgl. Origenes, De orat. c. 33: ἐπὶ πᾶσι τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι καταπαυστέον, Migne, PP. gr. XI, 560). Es herrscht dabei die Eigenthümlichkeit, daß die Hymnen, welche im jambischen Dimeter geschrieben sind, an fast allen Festen des Herrn und der Mutter Gottes nebst deren Octaven, sowie in der ganzen österlichen Zeit ihre eigene Doxologie abwerfen, um dafür die der Festeshymne von gleichem Metrum anzunehmen. Das Nähere darüber besagen die Generalrubriken des Breviers in tit. 20, n. 4—8 (vgl. Gavant., ed. Merati, Thesaurus sacr. rit. I, sect. 5, c. 6, n. 13; de Herdt, Sacrae Liturg. praxis II, n. 52).

C. Literarischer Werth. Um den Werth der Hymnen recht zu erfassen, muß man sie als eine Art Ergänzung und Fortbildung der Psalmodie betrachten, als einen wenn auch untergeordneten Ausdruck für das liturgische Leben der katholischen Weltkirche. Denn die Hymnologie umfaßt die christlichen Dichtungen aus allen Ländern der alten Welt, von Armenien bis Portugal, von Aegypten bis Skandinavien. Der kirchliche Hymnus ist, wie oben ausgeführt, vor-

wiegend lyrische Poesie, und diese bezweckt, in erhabenen und eindringlichen Gesängen die Herrlichkeit des allmächtigen Gottes und seine Wirksamkeit in der Kirche zu besingen und alles, was im Glauben heilig und erhaben, in der Tugend lieblich und ehrwürdig ist, darzustellen. So wird der Hymnus der wahre Ausdruck der lyrischen Inspiration, d. h. der tiefgehenden Bewegung einer Seele, welche bis in's Innerste von großen Wahrheiten erschüttert ist; er ist ein andachtsvolles, erhabenes und reines Gebet (vgl. Milton bei Rösler, Prudentius S. VI und Villemain, Tabl. littér. du XVIII[e] siècle, leç. 2). Es ist der Gefühlsausdruck der in der Verbannung weilenden Braut Christi, der Aufschrei der kämpfenden Kirche nach dem Tage des Sieges über die Welt. Während die griechischen, syrischen und armenischen Hymnen freie Ergüsse des Dichters, der individuellen Seele sind, haben die lateinischen, besonders die des hl. Ambrosius und Gregorius und ihrer Nachahmer, einen mehr officiellen Charakter, sie reden im Namen der Kirche, fordern die ganze Gemeinde zum Gebete auf, loben mit ihr Gott und tragen in deren Namen ihre Bitten vor um Hilfe für's Tagewerk, um Tugend und Friede, um Gnade und Erbarmen, um Schutz gegen Feinde, um ewiges Heil (Fortlage). Wenn diese Lieder auch nicht in der Stilart und Sprache des classischen Zeitalters geschrieben sind, so zeichnen sie sich gleichwohl, namentlich die älteren, durch rhythmischen Wohlklang und oft durch Eleganz der Sprache, besonders aber durch Innigkeit, Tiefe und Zartheit des Gefühls, gepaart mit Erhabenheit, Kraft und Würde, höchst vortheilhaft vor der antiken Poesie der Griechen und Römer aus. Es ist eine Gattung, welche in ihrer Einfalt und Wahrheit bei allem Schwung fernbleibt von leerem Wortschwall, und zu deren Hervorbringung es dem antiken Heidenthum absolut an innerer Freiheit, Reinheit und Sicherheit des religiösen Bewußtseins gebrach. Wenn auch nicht verkannt werden soll, daß in manchen Hymnen wegen einzelner dem Vulgärlatein entnommener Ausdrücke, wegen ungewohnter Wendungen und sonderbarer Vergleiche Vieles fremd erscheint, so wird doch ein gründliches Studium derselben bald ihre hohen Vorzüge erkennen lassen. So empfehlen sie sich erstens durch ihr hohes Alterthum; sind es doch zumeist Gesänge der Kirchenväter oder heiliger Männer vom 4.—13. Jahrhundert, veneranda antiquitas. Sodann haben sie eben wegen ihres hohen Alterthums und ihrer allgemeinen Verbreitung bezw. Verwendung zum kirchlichen Gebet ihren individuellen und persönlichen Charakter abgestreift, sind durch den Mund der Kirche geheiligt und wie die Psalmen Eigenthum der Kirche geworden, der sie auch ihren Ruhm und ihre Verbreitung verdanken. Von einer großen Zahl derselben weiß man nicht einmal den Verfasser anzugeben, von anderen kennt man die heiligen Männer, denen sie ihre Existenz verdanken. Allein diese Kenntniß oder Unkenntniß zerstreut mit nichten den Geist. Denn der Beter weiß, daß die Verfasser dieser Hymnen das Lob ihres und unseres Gottes sangen, und daß ihre Tugend und Wissenschaft (vita sanctior et auctoritas potior, S. Bern. Ep. 398) sie der hohen Auszeichnung würdig machte, der ganzen Kirche für's Gebetsleben und den Verkehr mit Gott ihre Worte zu leihen (Bacuès, St. Office, Paris 1872, 499).

Man hat in älterer und neuerer Zeit (vgl. die Particularsynoden von Laodicea can. 59 und Braga can. 12, bei Hefele, Conc.-Gesch. I, 774 u. III, 19; Harduin III, 351; ferner den Streit des Bischofs Agobard von Lyon mit Amalar von Metz, Liber de corr. Antiph. c. 17, Migne CIV, 337; sowie die zu Ende vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts aufgetretenen Bestrebungen nach einer totalen Aenderung des Breviergebetes) öfter die Behauptung aufgestellt, es solle in der Liturgie nichts anderes als Texte der heiligen Schrift vorgetragen und gesungen werden. Aus den bereits im Anfang dieses Artikels angezogenen Stellen des Neuen Testamentes geht hervor, daß ein solcher Grundsatz der heiligen Schrift selbst widerstreitet. Wie sehr er gegen die Tradition verstößt, dürfte aus dem schon angeführten Concil von Antiochien 260 und den Kirchenvätern vom hl. Basilius an bis auf den hl. Gregor d. Gr., wie sie oben citirt worden, zur Genüge erhellen. Zum Ueberfluß erklären auch die Concilien von Agde 506, c. 30, Tours 567, c. 23, Toledo IV. 633, c. 13 das gerade Gegentheil (Harduin II, 1001, III, 365. 583). Jene Ansicht wird daher auch von den Theologen bekämpft und als unkirchlich verworfen (Suarez, Tract. IV de Relig. lib. 4, c. 2, n. 13; Bellarmin, De bonis operibus lib. 2, c. 14; Guéranger, Inst. lit., 2[e] éd., I, 203. 248; Liturg. Jahr, Advent, Einleitung). Im Anschluß an die Hymnodik und zum Theil durch Uebertragung der Hymnen in die Volkssprache entwickelte sich in fast allen Ländern der abendländischen Christenheit die mittelalterliche Dichtkunst, in Deutschland vorzugsweise das Kirchenlied (s. d. Art.).

D. Literatur. In den letzten Jahrzehnten hat man in erfreulicher Weise sich wieder mehr mit unseren alten katholischen Kirchenhymnen befaßt und die darin verborgenen Schätze durch neue Ausgaben, Commentare und Uebersetzungen einem größern Publicum zu erschließen gesucht. Protestantische wie katholische Gelehrte haben sich dadurch ein Anrecht auf unsern Dank erworben. Mit Ausschluß der bloß die Sequenzen (s. d. Art.) betreffenden Literatur sind vorzugsweise zu nennen: 1. Sammlungen und Gesammtausgaben: Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, 4 Bde., Altona und Leipzig 1817—1822; Daniel, Thesaurus hymnologicus, 5 voll., Halis et Lips. 1841—1856 (die ersten Bände in 2. Aufl. 1863); Mone, Lat. Hymnen des Mittelalters, 3 Bde., Freiburg 1853—1855; Kehrein, Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen, 3 Bde.,

Würzburg 1859—1863; Gall Morel O. S. B., Lateinische Hymnen des Mittelalters, 2 Bde., Einsiedeln 1866—1868; J. Kayser, Anthol. hymn. lat., Paderb. 1865; Reithmayr, Flores Patrum lat. et hymni eccles., Schaphus. 1853; March, Latin Hymns with English notes, New York 1875; Neale, Hymni Ecclesiae ... et Sequentiae, Lond. 1851—1852; Norman, Hymnarium Sarisburiense, cum rubricis et notis musicis, Lond. 1851; Trench, Sacred Latin Poetry, chiefly Lyrical..., Lond. 1864; Guyet S. J., Hymni proprii, im 2. Theil seiner Heortologia, Venet. 1729; Card. B. Jos. Thomasius, Hymnarium, Opp. ed. Vezzosi, Romae 1747, II; G. M. Dreves S. J., 1. Analecta hymnica, 2. Hymnen Johanns von Jenstein, 3. Hymnarius Moissiacensis, Leipzig und Prag 1886—1888; Milchsack, Hymni et Sequentiae, Halis 1886 sq.; Klemming, Hymni etc. in regno Sueciae, Stockh. 1885, und Latinska sanger, Stockh. 1886; Poucelet, Hymni, Sequentiae etc. ined., in den Analecta Bolland. VI, 353 sq.; Missat et Weale, Thesauri hymnol. supplementum ampliss., Lond. 1888 sq.

2. Kritische Bearbeitungen und Commentare: Jod. Clichtovaeus, Elucidatorium ecclesiasticum, Paris. 1515 u. ö.; Dionysius Carthusianus, Hymnorum aliquot veterum eccl. pia nec minus erudita narratio, Paris. 1542; Pimont, Les hymnes du Bréviaire romain, bis jetzt 3 Bde., Paris 1874. 1878. 1884; J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen, 2 Bde., Paderborn 1881. 1886; Biraghi, Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, Milano 1862; Arevalo S. J., Hymnodia Hispanica, Romae 1786; Buchegger, De orig. sacr. Christ. poeseos, Frib. 1827; Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschr. Roms, Karlsruhe 1836, 2. Aufl. 1872; Ebert, Geschichte der Literatur des M.-A., 3 Bde., Leipzig 1874 bis 1887; Léon Gautier, Histoire de la poésie liturg. au moyen-âge, Paris 1886 ss. Die Specialarbeiten von Salzer O. S. B., Hümer, Thierfelder und Rösler wurden bereits oben erwähnt.

3. Uebersetzungen und populäre Erklärungen zur Erbauung: Jo. Possevin, Inni sacri del Brev. Rom. tradotti, dichiar., arrich. di devot. meditaz., Venezia 1599; Léon Gautier, Prières à la Vierge d'après les manuscrits, les liturgies etc., Paris 1874. Bekannt und in Frankreich beliebt ist Racine's Uebersetzung der Hymnen des Psalteriums und de Tempore. J. B. Wallace O. S. B., Hymns of the Church, London 1874; Simrock, Lauda Sion, Altchristliche Lieder, lateinisch und deutsch, Köln 1850; Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2 Bde., Freiburg 1863; Königsfeld, Lateinische Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter, deutsch, Bonn 1865; Pauly, Hymni Brev. Rom. Zum Gebrauch für Cleriker übersetzt und erklärt, 3 Bde., Aachen 1868—1870; (Hilarius ?), Expositio hymnorum cum notabili commento, Paris. 1485. 1486. 1488, Coloniae 1490. 1492 u. ö., Basil. 1504. 1507 u. ö.; Tim. Grateensis, In hymnos eccl. elucidatio, Venet. 1582; Pauli Palanterii Expl. illustris in hymn. eccl., Bononiae 1606; Greg. Valent. a Marsalia, Hymnodia c. com. uberrimis, Venet. 1646. [S. Bäumer O. S. B.]

Hypapante, s. Marienfeste.

Hypatia, die Philosophin, war die Tochter des Mathematikers Theon in Alexandria und lebte am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts. Sie war, wie berichtet wird, ausgezeichnet durch Schönheit und Wissenschaft. Von ihrem Vater wurde sie auf das Sorgfältigste unterrichtet und gebildet. Ihre mathematischen Kenntnisse sollen so gründlich gewesen sein, daß sie hierin ihren Vater übertraf. Suidas berichtet, daß sie einen Commentar zu Diophantus, einen astronomischen Canon und einen Commentar zu dem Buch des Apollonius von Perga über die Kegelschnitte geschrieben habe; von diesen Schriften ist jedoch nichts auf uns gekommen. Noch bedeutender waren die Kenntnisse in der Philosophie, welche sie sich an der neuplatonischen Schule zu Alexandria und später an der zu Athen angeeignet hatte. Synesius, einer der berühmtesten Gelehrten jener Zeit, der nachmals Christ wurde und die bischöfliche Würde bekleidete, preist sie, die seine Lehrerin gewesen, als die „Philosophin“ ohne Beisatz, oder als die „gottgeliebte Philosophin“; von Malalas wird sie die „berühmte Philosophin“, von Suidas die „bekannte Philosophin“ genannt. Sie wurde deßhalb auch als Lehrerin der Philosophie an der neuplatonischen Schule in Alexandria zugelassen, hielt als solche öffentliche Vorträge über Plato und Aristoteles und über Philosophie überhaupt, und trug öffentlich den Philosophenmantel. Ihrer philosophischen Richtung nach gehörte sie der neuplatonischen Schule an. Dem Christenthum stand sie daher fremd gegenüber, sie war und blieb Heidin, soll aber durch große Sittenstrenge sich ausgezeichnet haben. Es wird ihr auch eine ungewöhnliche Beredsamkeit und ein angenehmer Vortrag zugeschrieben. Verheiratet scheint sie nie gewesen zu sein. Sie genoß großes Ansehen, nicht bloß bei ihren Zuhörern, sondern auch bei den ersten und vornehmsten Männern der Stadt; ihr Umgang war gesucht und ihr Urtheil wurde bei wichtigen Angelegenheiten eingeholt. Zu ihren Verehrern gehörte namentlich auch Orestes, der Statthalter von Alexandria, der mit dem Bischofe der Stadt, dem hl. Cyrillus, vielfach in Streit lag. Diese Freundschaft mit Orestes wurde für sie verhängnißvoll. Sie wurde bei einem Pöbelaufstand in Alexandria ermordet, weil man ihr die Mitschuld an der unversöhnlichen Gesinnung des Statthalters gegen Cyrillus zuschrieb. So berichtet wenigstens der Kirchenschriftsteller Socrates (Hist. Eccles. 7, 15), der ein Zeitgenosse Hypatia's war. „Da Hypatia“, so erzählt er, „häufig mit Orestes ver-

kehrte, so fing das Kirchenvolk an, Verdacht zu schöpfen, sie stehe dem Bischofe im Wege, die Freundschaft mit dem Statthalter wieder zu erneuern (worauf die Bestrebungen des erstern gerichtet waren). Daher faßten einige Hitzköpfe, welchen sich der Lector Petrus als Anführer beigesellte, den gemeinschaftlichen Plan, der Philosophin auf ihrer Rückkehr nach Hause aufzulauern und sie von ihrem Wagen herabzustoßen. Sie schleppten dieselbe sodann zu einer Kirche, zogen ihr die Kleider aus und zerfleischten sie mit scharfen Scherben, bis sie todt war. Hierauf zerstückelten sie den Leichnam, trugen die Glieder an einen Ort Namens Cinaron und verbrannten sie daselbst. Diese That befleckte sowohl Cyrillus als auch die alexandrinische Kirche mit einer nicht geringen Makel. Denn diejenigen, welche sich zur christlichen Religion bekennen, müssen dem Morde, den Feindseligkeiten und allen derartigen Verbrechen ganz und gar ferne stehen." Aus dieser letztern Bemerkung des Socrates haben nun manche Gelehrte und Geschichtschreiber, wie Toland (Hypatia, London 1720), Schröckh, Locherer, Arnold und neuestens wieder Wolf (Hypatia, Die Philosophin von Alexandrien, Wien 1879), den Schluß gezogen, daß der hl. Cyrillus, wenn nicht direct, so doch wenigstens indirect an dem Morde Hypatia's betheiligt gewesen sei, und daß er somit als mitschuldig an demselben erachtet werden müsse. Gegen diese Anschuldigung wurde aber der hl. Cyrillus von anderen Gelehrten, neuestens von Kopallik (Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881), gegen Wolf entschieden vertheidigt. Der Sachverhalt war nach des Letztern Darstellung folgender: Eine Gesandtschaft, welche kurz nach diesem Pöbelaufstande zum Kaiser Theodosius II. nach Constantinopel sich begab, bezeichnete vor dem letztern ausdrücklich die sogen. „Parabolanen" als die Unruhestifter und stellte gegen sie Klage. Diese Parabolanen waren weltliche Krankenwärter, wurden aber nach der Gepflogenheit der damaligen Zeit zu den niedrigsten Kirchendienern gerechnet. Sie waren jenes „Kirchenvolk", welchem Socrates den Mord der Philosophin zur Last legt. Diese Krankenwärter bildeten unter sich eine festgeschlossene Partei. Es gehörten dazu meistens Leute aus den untersten Volksschichten, Leute ohne Bildung und auch solche, denen die Religion und Krankenpflege nur eine Geschäftssache, ein Erwerbszweig war. Sie waren ein Gegenstand des Schreckens für die Bewohner der Stadt, denn sie mischten sich in politische Fragen sowie in die Gerichtsverhandlungen, und benutzten jede Gelegenheit, um ihrer Roheit und Verwegenheit Ausdruck zu geben und überall Aufruhr, Unruhe und Verwirrung hervorzurufen. Naturgemäß mußten sie auf Seite des Patriarchen stehen, von welchem sie zunächst schon als bei der Kirche Bedienstete abhängig waren. Als nun diese Parabolanen bemerkten, daß Hypatia sehr häufig mit Orestes verkehrte, hegten sie den Verdacht, daß sie es sei, welche die Feindschaft des Statthalters gegen den Bischof, vielleicht sogar mit Anwendung geheimer magischer Künste, nähre. Sie hielten die Philosophin wahrscheinlich für eine gemeinschädliche Zauberin; da die neuplatonischen Philosophen, im Allgemeinen wenigstens, magischen und zauberischen Künsten sehr zugethan waren, so ist das erklärlich. Sie glaubten daher in ihrer Verblendung, dem Bischofe, der ja die Versöhnung mit dem Statthalter herbeiführen wollte, einen Dienst zu erweisen, wenn sie die jener Versöhnung angeblich hinderliche Philosophin aus dem Wege räumten. So kam es zu jenem beklagenswerthen Verbrechen, zu welchem dann auch ein Lector einer Kirche mitwirkte, von welchem es aber zweifelhaft ist, ob er nur überhaupt ein Cleriker war. Der hl. Cyrillus war aber hierbei nicht im Mindesten betheiligt. Dieß erweist sich daraus, daß jene Gesandtschaft an Kaiser Theodosius II., von welcher wir oben sprachen, auf eine Mitschuld des Bischofes auch nicht im Entferntesten hindeutete, vielmehr den Kaiser bat, er möchte veranlassen, ut reverendissimus episcopus de Alexandrina civitate non exiret, was offenbar nur den Sinn haben kann, daß die ununterbrochene Gegenwart und Aufsicht des Erzbischofs ein wirksames Gegenmittel sei, um die Roheit der Parabolanen einigermaßen im Zaume zu halten. Der Kaiser selbst hielt gleichfalls den Bischof nicht für mitschuldig, was daraus hervorgeht, daß er der Gesandtschaft antwortete, das von ihnen vorgeschlagene Mittel sei nicht wirksam genug, d. h. auch der Bischof sei nicht im Stande, diese rohen Leute im Zaume zu halten. Demgemäß erließ der Kaiser zwei Edicte, in welchen er diese Parabolanen außer unter die Aufsicht des Bischofs auch unter die Aufsicht der weltlichen Gewalt stellte und energische Strenge gegen sie anordnete. Die Ankläger des Bischofs sagen allerdings, man lese nirgends, daß die Verbrecher vom Bischofe gestraft worden seien, und man müsse daher schließen, daß er nicht ganz unbetheiligt dabei gewesen sei. Aber daraus, daß von einer solchen Strafe nichts berichtet wird, kann man nicht schließen, daß gar keine Strafe verhängt worden. Wird ja auch nicht berichtet, daß die Verbrecher von dem Statthalter Orestes bestraft worden seien, und doch wird niemand glauben, daß Orestes die Ermordung seiner intimen Freundin unbestraft werde gelassen haben. Zudem würde der Geschichtschreiber Socrates, welcher dem Novatianismus zugeneigt war und jede Gelegenheit benutzte, um ungünstige Urtheile und gehässige Verdächtigungen über Cyrillus auszusprechen, sich nicht mit obiger vagen Andeutung begnügt, sondern offen und ohne alle Umschweife die Anklage der Mitschuld gegen Cyrillus ausgesprochen haben. Wäre Cyrillus wirklich mitschuldig gewesen, so wäre sein Andenken in der christlichen Kirche für immer mit einer Makel behaftet gewesen. Dieß ist aber keineswegs der Fall; sein Andenken war und blieb in der Kirche stets hoch in Ehren. Selbst Isidor von Pelusium,

der dem hl. Cyrillus manche Vorwürfe macht, erhebt jene Anklage nicht. Ja nicht einmal seinen Feinden in den späteren nestorianischen Streitigkeiten fällt es ein, den alexandrinischen Patriarchen für jene Blutthat verantwortlich zu machen. Bloß der erst mehr als 100 Jahre nachher lebende neuplatonische Philosoph Damascius, welcher von fanatischem Hasse gegen die christliche Kirche und ihre Vorsteher erfüllt war, klagt den Bischof Cyrillus jenes Verbrechens an, indem er folgende Geschichte erzählt: „Eines Tages ging Cyrillus an Hypatia's Hause vorbei und sah daselbst eine große Menge von Menschen und Pferden. Auf die Frage, was denn dieser Zulauf bedeute, sagte man ihm, es seien das Leute, welche Hypatia besuchten. Dieß erbitterte ihn so sehr, daß er den Pöbel anstiftete, sie zu ermorden.“ Es trägt diese Erzählung aber den Stempel innerer Unwahrscheinlichkeit an der Stirne, und man braucht daher kaum mehr auf den fanatischen Haß dieses Philosophen zu reflectiren, um die ganze Erzählung als eine, noch dazu ganz ungeschickt erfundene Fabel zu erkennen. So im Wesentlichen Kopallik. Außer den bereits citirten Schriften über Hypatia sind noch zu nennen: J. A. Schmidt, Dissert. hist. math. de Hipparcho, Theone et docta Hypatia, 1689; J. Chr. Wernsdorf, Disput. 4 de Hypatia, philosopha Alexandrina, 1747; Dissertation sur Hypacie, ou l'on justifie St. Cyrille d'Alexandrie sur la mort de cette savante, bei Dumolets, Mém. de littér. (1749), V, 139 ss.; Lewis, The History of Hypatia, London 1721; Hahn, Hypatia, im „Philologus“ XV (1860); Fabricius, Biblioth. graec. (ed. Harless) IX, 187 sqq. [Stöckl.]

Hyperius, Andreas, ein reformirter Theologe, war 1511 zu Ypern geboren und veränderte deßhalb seinen Namen Gerhard in Hyperius. Er studirte zu Paris, machte viele Reisen durch Deutschland, Frankreich, Italien und England, auf denen er den Zustand der protestantischen Kirchen kennen lernte, wurde 1542 Professor an der Universität Marburg und starb 1564. Der Schweizer Lehrform mit vorsichtiger Zurückhaltung zugethan, verschaffte er derselben an der Universität und im Lande allmälig das Uebergewicht. Sein Ruf zog viele Ausländer, besonders Schweizer, nach Marburg. Aus Scheu vor ihm mußten die lutherischen Superintendenten in Hessen die calvinisch gesinnten Prediger ertragen. Er war — ein fast einziges Phänomen unter den damaligen protestantischen Theologen — dem theologischen Hader sehr abgeneigt. Seine Schriften (Hyperii varia opuscula theologica I, Basil. 1570 und Opuscula theol. II, Basil. 1581) enthalten merkwürdige Geständnisse über das in den neuen Kirchen eingerissene Verderbniß: man erfahre nun in der That, daß Alle ihren Eifer für gute Werke verloren hätten, und müsse daher insbesondere auf der Kanzel sparsamer mit dem Satz von dem allein-rechtfertigenden Glauben sein; man rede und streite über Religion, während die Sache nicht mehr da sei; die Kämpfe und Streitigkeiten der Prediger stürzten Deutschland in Verwirrung und Bürgerkrieg; in Deutschland gebe es jetzt kaum eine Stadt, in der nicht ebenso viele Schulen, Secten und Conventikel sich befänden, als Theologen oder Prediger; jeder wolle ein Christ heißen, und nur äußerst wenige hätten eine Bibel im Hause; man halte nichts mehr auf das Studium der Theologie und verbreite nun selbst über die protestantischen Theologen und Prediger Spottbilder, die man sich doch nur gefallen lassen könnte, wenn sie die reißenden Wölfe (d. h. die katholischen Geistlichen) angingen &c. (Vgl. M. Adam, Vitae germ. Theol., Francof. 1706, 178 sq.; Döllinger, Reformation II, 213 ff.; Mangold in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1854, Nr. 30—32.) [Schrödl.]

Hypostatische Union, s. Christus.

Hypothek (ὑποθήκη, hypotheca, vgl. Dig. l. 20, tit. 1 sq. de pignoribus et hypothecis etc.; c. 1 sq., X 3, 21 de pignoribus et aliis cautionibus) unterscheidet sich von dem Pfandrecht (pignus) dadurch, daß der Schuldner dem Gläubiger zur Sicherstellung seiner Forderung nicht den Besitz einer Sache (Faustpfand), sondern nur das Recht einräumt, eventuell behufs Deckung der nicht gezahlten Schuld, sei es das ganze gegenwärtig vorhandene und später noch zu erwerbende Vermögen (hypotheca generalis), seien es einzelne Vermögensobjecte (hypotheca specialis), zu veräußern. Jedoch werden dabei die zur Hypothek gestellten Objecte schon jetzt in der Weise afficirt, daß bei ungehindertem Eigenthumsübergang an einen Dritten diese Last mit übergeht. Die Hypothek erscheint somit als eine dingliche Belastung des Vermögens, welche weder Eigenthum noch Besitz noch Nutznießung augenblicklich alterirt, sondern nur in dem Falle der Insolvenz des Schuldners zur Geltung kommt. Diese Art der Sicherstellung einer Forderung war schon bei den Griechen bekannt und vollständig ausgebildet; selbst eine Form für die Eintragung der Hypotheken (Princip der Publicität) scheint bei denselben bestanden zu haben. (Vgl. Holtzendorf, Encykl. der Rechtswissenschaft, II. Thl., Leipzig 1870, Art. Hypothekenbücher.) Anders war es in Rom. Zwar fand sich im römischen Rechte ebenfalls die Hypothek, jedoch keine Hypothekeneintragung, wie auch eine Hypothek gleichmäßig an Mobilien wie Immobilien bestellt werden konnte. Erst das deutsche Recht hat die Eintragung der Hypotheken (sei es in das Grundbuch, sei es in besondere Hypothekenbücher) ausgebildet, andererseits aber dieses Recht auf Immobilien eingeschränkt. Alle neueren Hypothekenordnungen kommen hierin überein, wie sie auch für verschiedene Hypotheken an demselben Objecte eine Rangordnung (meist nach dem Tage der Bestellung, ausnahmsweise nach der Art der Forderung) fixiren. Neben der Publicität der Hypothek wird durchgängig das

Princip der Specialität angestrebt, welches darin besteht, daß nur specificirte Immobilien zum Unterpfand gestellt werden sollen. Die Hypothek kann begründet werden entweder durch Vertrag (hypotheca conventionalis seu expressa), oder durch Gesetz (h. legalis seu tacita), oder durch richterliches Urtheil (h. judiciaria). Von kirchlichem Gesichtspunkte aus interessiren folgende rechtliche Bestimmungen.

Zunächst fällt die Hypothek als eventuelle Cession des zum Unterpfand gestellten Objectes unter den Begriff der alienatio und unterliegt daher, sofern Kirchengut mit Hypotheken belastet werden soll, den allgemeinen kirchenrechtlichen Vorschriften über alienatio der res ecclesiasticae (c. 5, X 3, 13; Extravag. comm. c. un. 3, 4, sowie die Commentare der Canonisten zu diesen Stellen und Ferraris, Prompta Biblioth., s. v. Hypotheca n. 23). Was die civilrechtlichen Hypothekengesetze betrifft, so haben nach mehreren derselben die Kirchen bezüglich ihrer Schuldforderungen eine gesetzliche Hypothek. So z. B. stehen nach preußischem Landrecht (Preuß. Allg. L.-R. Th. I, Tit. 11, §§ 229—231) die Kirchen mit ihren Forderungen von solchen persönlichen und dinglichen Abgaben und Leistungen, welche in einem Orte gesetzlich oder herkömmlich als ständige Lasten von allen Bewohnern einer gewissen Klasse zu entrichten sind, bei eintretendem Concurs der Zahlungspflichtigen in der zweiten Klasse der Hypothekengläubiger. In Bayern (Bayer. neues Hypoth.-Ges. v. 1. Juni 1822, § 12, Nr. 3 und Prioritätsordnung v. gl. Dat. § 12, Nr. 7) nehmen die Kirchenverwaltungen bei Ganten ihrer Schuldner die siebente Stelle in der ersten Klasse ein. Doch ist dieses wie jenes Prioritätsrecht nur auf die Rückstände der dem Concurse unmittelbar vorhergehenden zwei Jahre und für das Jahr der Ganteröffnung beschränkt. Das französische Recht kennt eine gesetzliche Hypothek für die Forderungen der Kirchen nicht, räumt aber generell (Code civ. Art. 2121) eine solche an den Immobilien aller zur Rechnungslage verpflichteten Einnehmer und Verwalter öffentlicher Anstalten ein. Dieser Artikel findet Anwendung u. A. auf die Bisthums-, Capitel-, Seminar- und Kirchenrendanten. (Vgl. de Syo, Das die Kirchenfabriken betr. Decr. v. 30. Dec. 1809, 2. Aufl., Köln 1864, 219; ferner Ders., Das Decret über die Erh. und Verw. der Güter des Clerus v. 6. Nov. 1813, Köln 1863, 218.) Jedoch muß diese Hypothek eingetragen sein, und zwar in Preußen seit dem Gesetz vom 20. Mai 1885 auf einzelne bezeichnete Grundstücke. Im Uebrigen haben die preußischen Gesetze über die kirchliche Vermögensverwaltung vom 20. Juni 1875 und 7. Juni 1876 jene gesetzliche Hypothek des französischen Rechts unberührt gelassen. Ob endlich in den Geltungsgebieten des gemeinen Rechts, wie für Mündel gegenüber dem Vormund, auf Grund der römisch-rechtlichen Bestimmungen eine hypotheca legalis des Beneficiums an dem Vermögen des Beneficiaten anzunehmen sei, ist zweifelhaft, „da die Stellung des Beneficiaten doch nicht ganz mit der des Vormundes zusammenfällt" (Schulte, System des Kirchenrechts II, 525, N. 3). (Vgl. noch Biener, De hypotheca tacita ecclesiarum et piarum causarum, in seinen Opusc. acad. II, 301 sq.; Ferraris, Prompta Biblioth., s. v. Hypotheca, n. 14.) [Kreutzwald.]

Hypsistarier, eine religiöse Secte, über welche sich nur sehr spärliche und unvollständige Nachrichten erhalten haben. Sehr mannigfaltig sind die Erklärungsversuche und Hypothesen, welche die Gelehrten in Betreff ihrer aufgestellt haben. Die Einen halten sie für eine christliche Secte, Andere, wie Joh. Jac. Wetstein (Proleg. in N. T. p. 31. 83), für jüdische Proselyten des Thores; nach anderen Ansichten wären sie Anhänger des Parsismus oder identisch mit den Cölicolä (s. d. Art.) oder den Messalianern. Wenn die einzelnen Züge, welche Gregor von Nazianz (Or. 18, 5; Carm. 2, 1; ed. Par. 1778, I, 333 und II, ib. 1840, 636) und Gregor von Nyssa (Orat. 2 c. Eunom, ed. Par. 1638, II, 440) von den Hypsistariern überliefert haben, in ein Bild zusammengefaßt werden, so erscheinen sie als eine religiöse Secte, deren Glaube und Cultus aus jüdischen und heidnischen Elementen zusammengesetzt war. Sie lehrten nur Ein höchstes Wesen (θεὸς παντοκράτωρ καὶ ὕψιστος, daher auch ihr Name), verwarfen die Götzen und die Opfer (τὰ εἴδωλα καὶ τὰς θυσίας ἀποπεμπόμενοι, τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα), verehrten aber das Feuer und das Licht; ebenso verwarfen sie die Beschneidung, hielten dagegen fest an der Feier des Sabbats und an der Enthaltung von gewissen verbotenen Speisen. Sie waren keine christliche Secte, denn der Vater Gregors von Nazianz gehörte zu ihnen vor seiner Taufe; Gregor von Nyssa stellt sie in gleiche Kategorie mit den Juden; Epiphanius, dem wohl keine christliche Secte entging, thut ihrer mit keiner Silbe Erwähnung; ihr streng monotheistischer Gottesbegriff vertrug sich nicht einmal mit einer Trinität im Sinne des Arius. Ebenso können sie keine Anhänger des Parsismus gewesen sein, denn die Perser lehren einen Dualismus und wissen nichts von der Feier des Sabbats und von den Speisegesetzen. Da der Vater Gregors Mitglied dieser Secte war, so läßt sich hieraus erschließen, daß sie gegen Ende des 3. und im Anfange des 4. Jahrhunderts existirte; wann sie aber entstand, oder wie lange sie dauerte, ist unbekannt. Für ihre Moralität stellt Gregor von Nazianz a. a. O. ein sehr günstiges Zeugniß aus. (Vgl. Greg. Naz. Opera, ed. Par. 1778, I, 328 sq.; Ullmann, De Hypsistariis, Heidelb. 1823.) [Fritz.]

Hyrcanus, s. Machabäer und Israeliten.

I (i).

Ibas, zuerst Priester, dann Bischof von Edessa (436—457), ist dadurch für die Kirchengeschichte bemerkenswerth geworden, daß auf der vierten und fünften allgemeinen Synode ein Brief von ihm den Gegenstand langwieriger Erörterungen bildete. Er war ein warmer Anhänger Theodors von Mopsuestia, dessen Schriften er zu größerer Verbreitung in's Syrische übersetzte, und trat damit in entschiedenen Gegensatz zu seinem Bischof Rabulas, dem eifrigen Gegner des Nestorianismus. Hierbei war er von zahlreichen Anhängern in Edessa unterstützt, und bei dem Einfluß, welchen die theologische Schule daselbst auf die benachbarten Länder ausübte, erschien seine Wirksamkeit äußerst bedenklich; selbst der Gedanke an eine schismatische Erhebung gegen Rabulas lag ihm nicht fern (Synod. adv. Tragoed. Iren. 43, Mansi V, 821). Dem Concil zu Ephesus 431 wohnte er noch als Presbyter bei. Im J. 433, wie es scheint, schrieb er einen Brief an Maris, den Bischof von Ardaschir in Persien, der vor dem nestorianischen Streit in Edessa gewesen war, um diesen über die seitdem dort geschehenen Vorgänge aufzuklären. In diesem Schreiben tadelt er zwar Nestorius entschieden, weil er Maria den Namen θεοτόκος nicht zugestehen wolle, tadelt aber ebenso bitter den Bischof Rabulas, weil er über Theodor von Mopsuestia das Anathem ausgesprochen habe, und verwirft die Anathematismen Cyrills von Alexandrien, weil dieselben apollinaristische Sätze enthalten sollen. Weiter spricht er sich heftig über Cyrills Vorgehen auf dem Concil zu Ephesus aus, das er der Voreiligkeit und Rücksichtslosigkeit beschuldigt und als die Hauptursache der Zerrissenheit im Morgenlande bezeichnet. Gleichwohl berichtet er rühmend von der Vereinigung zwischen Cyrill und Johannes von Antiochien und feiert mit beredten Worten den Sieg, welchen die katholische Wahrheit über die aus Aegypten gekommene Irrlehre davongetragen habe. Die Gesinnung, welche sich in den letztern Worten ausspricht, läßt auf eine gründliche Aenderung seiner Ansichten schließen und war wohl Ursache, daß er an Stelle des im J. 435 verstorbenen Rabulas zum Bischof von Edessa eingesetzt wurde. Er scheint aber von Manchen in seiner Heerde noch immer mit Mißtrauen angesehen worden zu sein. Schon 437 sah sich der Patriarch Proclus von Constantinopel veranlaßt, Johannes von Antiochien auf die über Ibas ausgestreuten ungünstigen Gerüchte aufmerksam zu machen. Ungefähr zehn Jahre später verklagten vier Cleriker dieser Stadt in einer Schrift, welche noch von 13 weiteren Clerikern unterzeichnet war und 30 andere als Zeugen bezeichnete, Ibas bei dem Erzbischof Domnus von Antiochien. Das Libell enthielt außer unbedeutenden und rein aufgesuchten Beschuldigungen auch die Behauptung, daß er noch immer Nestorianer sei und die Schriften Theodors und durch dieselben irrige Lehren zu verbreiten suche. Domnus machte mancherlei Versuche zur Vermittlung und hob auch die von Ibas über seine Ankläger als Verleumder ohne Weiteres verhängte Excommunication wieder auf; als er aber endlich die Beschuldigungen auf einer großen Synode, welche er nach Ostern 447 oder 448 zu Antiochien veranstalten ließ, prüfen lassen wollte, waren zwei der Kläger abwesend und bereits nach Constantinopel abgereist, um dort ihre Sache nachdrücklich zu verfechten; daher ward die Verhandlung als quaestio facti nicht weiter geführt und in einem für Ibas günstigen Sinne geschlossen; die beiden abwesenden Kläger wurden excommunicirt. In Constantinopel aber, wohin sich nunmehr auch die beiden anderen Kläger begaben, kam es dahin, daß der Kaiser Theodosius II. drei Bischöfe mit einer neuen Untersuchung der Sache beauftragte und vor dieser Commission sowohl Kläger als Angeklagte erscheinen hieß. Die Commission hielt in den Jahren 448 oder 449 zwei Sitzungen, eine zu Tyrus, die andere zu Berytus. Das Resultat dieser Untersuchung erfahren wir aus den spätern Verhandlungen zu Chalcedon. Mittlerweile hatten die Monophysiten auf der Räubersynode zu Ephesus Ibas verurtheilt und an seine Stelle Nonnus zum Bischof eingesetzt. Als hierauf Ibas an das allgemeine Concil von Chalcedon appellirte, wurde seine Sache auf der neunten Sitzung, am 27. October 451, untersucht, und aus den Verhandlungen dieses Tages erhellt, daß derselbe früher zu Tyrus für unschuldig war erachtet worden. Nachdem man am folgenden Tage auch von den früher zu Berytus gepflogenen Verhandlungen Einsicht genommen, wurde Ibas trotz der hartnäckigen Beschuldigungen seiner Gegner von allen zu Chalcedon versammelten Vätern für unschuldig erklärt, unter der Voraussetzung jedoch, daß derselbe jetzt Nestorius und seine Irrlehre anathematisire. Letzteres geschah, und Ibas wurde in sein Bisthum restituirt. Ueber seinen Brief an Maris wurde kein Urtheil von der Synode abgegeben, da ja alles, was derselbe Irrthümliches enthielt, durch das Anathem über Nestorius beseitigt worden war. Dagegen wurde später dieser Brief im Dreikapitelstreit wieder aufgegriffen und erscheint hier als drittes Κεφάλαιον. Das Weitere s. in dem Art. Dreikapitelstreit. [Peters.]

Iberien ist der kirchengeschichtliche Name für die fruchtbare und stark bevölkerte Thalebene am Kaukasus, welche der obere Cyrus oder Kur durchströmt, und welche zur byzantinischen Zeit Georgien genannt wurde, jetzt aber Grusien (= Gursien oder Kursien) heißt. Die ältesten Bewohner dieses Landes, welche mit den Iberern der pyre-

näischen Halbinsel keinen nachweisbaren Zusammenhang hatten, waren nicht indogermanischen Stammes, obwohl die einheimische Sage den Stammvater Kartlos als Sohn des Gen. 10, 3 genannten Thogorma bezeichnet. Sie hatten unter arischem, vermuthlich medischem Einfluß eine bedeutende Cultur erlangt, waren Ackerbauer und lebten in Städten und Dörfern ἀρμενιστὶ καὶ μηδιστὶ ἐσκευασμένοι (Strab. 11, 3, 3). Ihre Religion war der arische Cultus des Ahuramazda, den sie Aramasd nannten; der Tempel desselben stand zu Harmozica, wo nach Moses von Chorene bei Einführung des Christenthums ein Simulacrum Aramuzdis zerstört wurde. Der Name Phrixupolis, den nach Strabo (11, 2, 18) einst die iberische Stadt Ideessa geführt hat, läßt auf eine Colonisation durch die Griechen schließen. Zu Herodots Zeit wurde Iberien zur persischen Monarchie gerechnet (Herod. 3, 97). Unter dem syrischen König Antiochus Epiphanes sollen viele der verfolgten Juden sich in Iberien niedergelassen haben. Im Abendland erhielt man erst durch die Kriegszüge der Römer, namentlich durch Pompejus' Zug nach Kaukasien (65 v. Chr.), und in Folge davon durch Strabo's Bericht (11, 2, 18 sqq.) Kunde von Iberien. Seit Trajan stand das Land unter römischem Einfluß und blieb unter demselben bis zum Tode Julians; hierauf ward es von dem persischen König Sapor erobert (Ammian. Marc. 27, 12). Die weitere Geschichte des Landes verläuft in fortwährendem Ringen um eigene Selbständigkeit gegenüber den Persern, Oströmern, Türken und Russen, zeitweise auch in blühender Entwicklung unter kraftvollen einheimischen Königen und Königinnen. Die Einführung des Christenthums wird durch die Landessage den Aposteln Andreas und Simon, sowie auch dem römischen Soldaten Elioz, welchem bei der Kreuzigung der Rock Jesu durch das Loos zugefallen sein soll, zugeschrieben (Klaproth, Journal Asiat. XIII, 1834, 47). Nach geschichtlichen Angaben ward das Christenthum in Iberien durch die hl. Nunia oder Nino bekannt, welche als Gefährtin der hll. Ripsima und Gajana bei der diocletianischen Verfolgung ihre Jungfräulichkeit im fernen Osten zu sichern suchte. Sie lebte in größter ascetischer Strenge bei Mzcheth (Mzkhita), der damaligen Hauptstadt von Iberien, und heilte durch ihr Gebet unter anderen Kranken auch die Gemahlin des damaligen Königs Mirian. Dieß führte erst die Königin selbst, dann auch ihren Gemahl zum Glauben an den wahren Gott und den Erlöser, vermuthlich im J. 318, nach Einigen erst 327. Da es aber für beide kein Mittel gab, das Katechumenat zu beendigen, so sandte Mirian um einen Bischof nach Constantinopel und erhielt als solchen von Constantin d. Gr. Eustathius oder Eustachius von Antiochien nebst einer Anzahl von Priestern und Clerikern. Zum Danke für die erhaltene Taufe soll Mirian ihm einen Nagel vom heiligen Kreuz nebst anderen kostbaren Reliquien verehrt haben; die letzteren werden noch jetzt in einigen Kirchen des Landes verehrt, den erstern aber führten 1802 die Russen nach Moskau über, wo er in der Cathedrale gezeigt wird. Mit Hilfe Nino's und der griechischen Sendboten gelang es dem frommen König, sein ganzes Volk zur Annahme des Christenthums zu bewegen (Rufini Hist. eccl. 10, 10). Nino starb 315 und ward zu Signach, einem Städtchen der Provinz Kachethi, begraben, wo ihre Ruhestätte noch heute in größten Ehren steht. Iberien wurde dem Patriarchat Antiochien einverleibt; als erster für das Land geweihter Bischof wird ein Johannes genannt. Die junge Kirche mußte aber noch im 4. Jahrhundert große Gefahren bestehen, indem der Patriarch Mobidakh zum Arianismus und König Mirdat IV. zum Heidenthum abfiel. Trotzdem erstarkte das Christenthum zusehends und wurde im Anfang des 5. Jahrhunderts auch in den Nachbarländern verbreitet. Einige Anachoreten unter Leitung eines heiligen Mannes Joseph bekehrten Daghestan, das alte Albanien, ein Höfling Justinians, Namens Frumentus, predigte in Imerethi. Um diese Zeit tritt der alte Name Iberien gegen den Namen Georgien zurück. Derselbe wird wohl von dem heiligen Martyrer Georg hergeleitet, der ein Verwandter der hl. Nino gewesen sein soll; eine andere Ableitung stellt ihn nach geringer Wahrscheinlichkeit mit dem griechischen γεωργός, Ackerbauer, zusammen; vermuthlich stammt er aus alter Tradition, da schon Pomponius Mela (2, 1, 5) in diesen Gegenden die Georgi als seßhafte Bewohner erwähnt. Im J. 455 wurde Tiflis erbaut und zum Sitz eines Katholikos oder Erzbischofs für Georgien erklärt; im folgenden Jahrhundert erhielt die georgische Kirche durch den Anstoß, welchen der hl. Mesrop in Armenien gegeben hatte, die heilige Schrift in der Landessprache (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 730). Im J. 556 entzog der Katholikos Farsman sich der Jurisdiction des antiochenischen Patriarchen; allein erst 601, unter dem Katholikos Saba, ward die Selbständigkeit der georgischen Provinz anerkannt. Während des 6. Jahrhunderts erfuhr die iberische oder georgische Kirche dauernden Einfluß von Syrien her; syrische Missionare trugen außerordentlich zur Hebung des religiösen Lebens bei, aber auch Sendlinge der Manichäer fanden sich von Syrien her ein, um Propaganda zu machen. Letztere wurden zwar gewaltsam vertrieben, ließen aber ihre gnostischen Schriften im Lande zurück und stifteten damit mancherlei Unheil. Inzwischen mußten die iberischen Christengemeinden schwere Prüfungen durch die Einfälle der Perser erleiden, deren Könige um diese Zeit die Kirche in ihren Ländern grausam verfolgten. Der Sieg des Kaisers Heraclius über Schapur befreite Georgien von diesem Druck, brachte es aber in größere Abhängigkeit von den byzantinischen Herrschern. Schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts brach dann eine neue Calamität für das Land durch den Ansturm des Islam herein. Dem

Ommijaden Merwan, welcher Persien erobert hatte, gelang es, zwei Glieder der königlichen Familie zur Annahme der neuen Religion zu bestimmen; als er sich aber überzeugte, daß diese nur äußerlich geschehen sei, und daß beide insgeheim ihre christlichen Uebungen fortsetzten, ließ er sie grausam um's Leben bringen. Nun wüthete Merwan gegen alles in Georgien, was christlich war, und ließ die Kirchen der Erde gleich machen. Unter solchen Umständen hielt der damalige König Mir es für das Gerathenste, sich mit dem Clerus, einer Abtheilung des Heeres und einem großen Theile der Bevölkerung in die Schluchten des Kaukasus zurückzuziehen, so daß die feindlichen Eindringlinge bald durch Mangel an Lebensmitteln genöthigt waren, das Land zu räumen. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts versuchte ein anderer Ommijade, Schumschum Assim, mit Feuer und Schwert den Islam in Georgien einzuführen. Der König Artschill starb 718 unter grausamen Qualen für seinen Glauben und wird deßwegen in der georgischen Kirche als Martyrer verehrt. Gegen Ende des nämlichen Jahrhunderts machte Abulkasem von Persien aus den nämlichen Versuch, und dießmal fielen über 100 der angesehensten Männer als Opfer ihres christlichen Heldenmuthes; allein die Lehre Mohammeds konnte jetzt so wenig wie früher in Georgien Fortschritte machen. Während des 9. und 10. Jahrhunderts blieben die Araber theils wegen ihrer inneren Streitigkeiten, theils wegen des Schutzes, den die Byzantiner gewährten, von Georgien fern. Seit 1070 bemühten sich die Perser um Ausbreitung des Islams daselbst, bis David II. (der Erneuerer, 1089—1130) mit einer in Georgien noch nie gesehenen Energie das Land von allen Eingedrungenen säuberte, das Christenthum als Staatsreligion erklärte, die Kirchen wieder herstellte und in kraftvoller Regierung die glücklichste Zeit Georgiens herbeiführte.

Leider fällt mit dieser äußern Blüte des Reiches der tiefste innere Verfall desselben zusammen; denn damals hatte der byzantinische Einfluß bereits den größten Theil des Clerus zum Schisma des Photius hinübergezogen, und Georgien kann seit dem 12. Jahrhundert nur als Provinz der griechischen Kirche betrachtet werden, obwohl es eine eigenthümliche Liturgie und seinen eigenen Festkreis behielt. Der Umstand, daß seitdem niemals 50 Jahre ohne blutige Kriege daselbst verflossen, hat in Georgien wie in Armenien eine sehr große Unwissenheit beim Clerus befördert; bei den verheerenden Einfällen der persischen und türkischen Mohammedaner waren die Gemeinden oft lange ohne Hirten, und so ist es erklärlich, daß nur wenige Katholiken in Georgien übrig blieben und in einzelnen Gegenden das alte Heidenthum wieder auftauchte. Als im 13. Jahrhundert Genua die Herrin des schwarzen Meeres geworden war, und zugleich die Fortschritte der Kreuzfahrer die Hoffnungen der morgenländischen Christen erweckten, gelang es wieder abendländischen Priestern, in Georgien Aufenthalt zu nehmen. Eine Folge ihrer Thätigkeit waren die Beziehungen, welche 1224 die Königin Russutana nach dem Tode ihres Gemahls mit Papst Honorius III. anknüpfte. Dieselben führten zu einem längern Briefwechsel zwischen den folgenden Päpsten und den Herrschern in Georgien, und so bereitete sich langsam die Rückkehr der Bevölkerung zum Gehorsam gegen die römische Kirche vor. Ein Stillstand dieser Bewegung ward durch die Einfälle der Tataren herbeigeführt, welche unter Dschingischan und Timurleng das Land in namenloses Elend versetzten und von den Bewohnern den Uebertritt zum Islam erzwangen. Eine bessere Zeit schien unter Alexander I. (1419—1424) anzubrechen, der sein Land von jeder fremden Abhängigkeit frei machte und alle Mohammedaner vertrieb; unglücklicherweise aber theilte dieser sein Reich, das die schon früher getheilt gewesenen Provinzen Imerethi, Karthli und Kachethi vereinigte, unter seine drei Söhne, und diese zersplitterten ihre Antheile wieder unter ihre Familien, so daß einmal 26 Fürsten zugleich in Georgien regierten. Seit dieser Zeit ward die Selbständigkeit des heldenmüthigen Volkes immer mehr von den Türken einerseits, von den Persern andererseits untergraben. Einzelne Fürsten traten zum Islam über, andere suchten, um die christliche Religion nicht mit demselben vertauschen zu müssen, den unheilvollen Schutz des russischen Czaren nach. Inzwischen hatte 1441 Eugen IV. das bekannte Decret erlassen, in welchem wie den Armeniern so auch den Georgiern die bei der Vereinigung mit der katholischen Kirche zu beobachtenden Normen vorgezeichnet waren. Der König von Karthli, Constantin II. (1469 bis 1505), sandte den Basilianermönch Nilus an den damaligen Papst Alexander VI., um diesem den Gehorsam und die Rückkehr zur katholischen Kirche anzubieten, falls es ihm gelänge, die abendländischen Mächte zur Unterdrückung der mohammedanischen Bedränger Georgiens zu vermögen. Die Vereinigung mit Rom konnte unter einer solchen Bedingung freilich nur schwer zu Stande kommen; allein in der Folge unterwarf sich doch König Theimuras von Kachethi in aller Form dem Papste Urban VIII. und trat in die katholische Kirche ein. Leider konnte er trotz aller Tapferkeit dem Andrang der Perser nicht Stand halten; denn um diese Zeit begann Schah Abbas, der mit Unrecht der Große genannt wird, die Eroberungszüge, welche zugleich die Erweiterung seiner Macht und die Ausbreitung des schiitischen Mohammedanismus bezweckten. Seine greuelhafteste That in Georgien war die Niedermetzelung von mehreren Tausend Mönchen, welche sich im Kloster Garedscha bei Tiflis zu einem alljährlich wiederkehrenden Lichterfeste versammelt hatten und durch den Kerzenglanz bei der Procession den Persern weithin sichtbar geworden waren. Außerdem verwüstete er zahllose Kirchen und Klöster und ließ viele Tausende von Män-

nern und Frauen in Persien ansiedeln und dort zur Annahme des Islams zwingen. Vor solcher Gewalt mußte Theimuras nach Imerethi fliehen, so daß die gehoffte Vereinigung auch dießmal nicht zu Stande kam. Indessen hatte das Beispiel des Königs doch die Folge, daß einige edle Männer aus dem Volke sich nach Rom mit der Bitte wandten, ihnen Priester zu senden, welche dem von den verheirateten schismatischen Geistlichen in ihrem Lande gegebenen Aergerniß steuern könnten.

Dieser Anregung entsprach die Propaganda bereitwillig, indem sie um das Jahr 1626 Missionare aus dem Theatinerorden nach Georgien entsandte. Dieselben errichteten zuerst zu Achalzikhe in dem türkisch gewordenen Theile von Imerethi eine Niederlassung, worauf sechs von ihnen sich nach der georgischen Stadt Gori begaben und daselbst unter dem Titel von Aerzten ihren Aufenthalt nahmen. Letztere konnten bald eine Kirche und ein Klösterchen aus Holz bauen und gewannen eine ausgedehnte Wirksamkeit. Im J. 1648 wurden die Theatiner durch Kapuziner ersetzt, und diese machten sich ebenfalls so beliebt, daß sie in Tiflis 1661 eine Niederlassung gründen durften und 1678 daselbst eine Kirche mit Kloster erhielten. Seit der Anwesenheit abendländischer Priester wuchs die Zahl der Katholiken in Georgien beständig, und der zwölfte Minister der Kapuziner erhielt 1741 vom König den Bauplatz geschenkt, auf dem eine sehr schöne Kirche in italienischem Stil nebst massivem Klosterbau errichtet werden konnte. Dieser freudige Aufschwung der katholischen Mission erlitt eine traurige Unterbrechung durch die Bedrückungen des persischen Schahs Hussein, der damals als Suzerän in Georgien waltete. Dieser hielt den König Wachtang von Karthli gefangen, bis er sich zur Annahme des Islams verstand, und verfolgte die Katholiken auf jede denkbare Weise. König Constantin III. von Kachethi nahm aus Berechnung den Islam an und ward vom Schah nun auch zum König von Karthli ernannt, so daß die Katholiken jede Stütze verloren. In dieser Noth verwandte 1719 sich Papst Clemens XI. in einem Schreiben, welchem Kaiser Karl VI., der Senat zu Venedig und der Großherzog von Toscana Briefe ähnlichen Inhalts beigegeben hatten, eindringlich bei dem persischen Herrscher, um das Loos der Katholiken in Georgien zu verbessern, und verschaffte ihnen dadurch größere Freiheit. Bereits war eine große Zahl von angesehenen Männern und Frauen und selbst eine Tochter des Königs heimlich vom Schisma oder vom Islam zur Kirche übergetreten, und selbst der Patriarch Antonius, ein Sohn des Königs Jesso, hatte in der Stille denselben Schritt gethan. Da er öffentlich noch nicht als Katholik auftreten konnte, so suchte er wenigstens im Sinne der Kirche zu wirken und unter den schismatischen Priestern heilsame Reformen einzuführen, sowie die freiwillige Uebernahme des Cölibats zu bewirken. Ein schismatischer Mönch jedoch entlockte ihm sein Geheimniß und verrieth dieß dem mohammedanischen König Theimuras II. Dieser vertrieb nunmehr, vermuthlich aus Furcht, den Russen mißfällig zu werden, die Kapuziner aus ihrer Kirche und ihrem Kloster zu Tiflis, sowie aus ihrer Niederlassung zu Gori, und verwies sie sämmtlich des Landes, so daß sie sich, um noch eine heimliche Seelsorge ausüben zu können, auf das türkische Gebiet nach Achalzikhe zurückzogen. Der Patriarch Antonius wurde über die russische Grenze gebracht, und mehrere Bischöfe wurden von ihren Sitzen vertrieben. Damit begann eine allgemeine Verfolgung der Katholiken. In dieser aber gelang es weder Drohungen noch Bitten, jemanden zum Abfall zu bewegen, und die Treue der katholischen Georgier zeigte wohl, was für die Kirche unter anderen Umständen in dem alten Iberien wäre zu hoffen gewesen. Die schismatischen Geistlichen des benachbarten Armenien ließen sich diese Gelegenheit nicht entgehen, um gegen die katholischen Missionare zu Achalzikhe Verleumdungen jeder Art zu verbreiten, allein die türkische Regierung schützte dieselben und sicherte ihren Aufenthalt daselbst noch für lange Jahre. Nach achtjähriger Verbannung ward auch der Patriarch Antonius, den die Georgier noch heute mit gerechter Bewunderung den Großen nennen, wieder zurückgerufen und setzte in demselben Geiste, wie früher, seine reformirende Wirksamkeit noch für einige Jahre fort. Mit ihm durften auch die Kapuziner wieder als Aerzte zurückkommen, weil sie als solche in der Zwischenzeit unentbehrlich erschienen waren. Ihre schöne Kirche war jedoch in ein Heumagazin für die jetzt im Lande auftretenden Russen verwandelt worden. Schon 1744 hatte Irakli oder Heraclius II. der Kaiserin Katharina den Eid der Treue geleistet, um sich gegen die persische Uebermacht sicherzustellen; 1783 wurde mit Rußland ein Vertrag geschlossen, welcher Georgien zu einem russischen Vasallenstaat machte, und 1802 ward Georgien russische Provinz mit dem Sitze der Regierung in Tiflis. Im Frieden von Adrianopel endlich wurden auch die der Pforte unterworfenen Theile von Georgien und damit Achalzikhe an Rußland abgetreten. Seit dieser Zeit genoß die katholische Kirche in Georgien die beschränkte Duldung, welche sie in Rußland überhaupt hatte. Zu Achalzikhe und in dessen Umgegend waren noch in türkischer Zeit mehrere kleinere Kirchen gebaut worden, an welchen armenische unirte Priester die Seelsorge versahen. Unter dem russischen Generalgouverneur Tsitsianow, einem geborenen Georgierfürsten, konnten 1807 die Kapuziner sich wieder zu Tiflis ein Kloster und eine Kirche bauen; letztere wurde seitdem erweitert und verschönert, blieb aber für die stets wachsende Zahl der Katholiken immer zu klein, so daß in der Folge der Bau einer zweiten katholischen Kirche nothwendig wurde. Auch in Gori errichteten die Kapuziner 1817 ein neues Kloster mit Kirche, wobei sie an einem Dominicaner von georgischer Herkunft wirksame Unterstützung fanden.

Ein anderes Kapuzinerkloster befand sich zu Kotais am Ufer des Rioni, des alten Phasis; außerdem hatten die eifrigen Patres noch hier und da an kleineren Orten Stationen errichtet. Alle diese Stützpunkte wurden im Winter 1845 den Katholiken entrissen, indem General Gurko sämmtliche Kapuziner aus Georgien vertrieb. Zugleich ward die georgisch-griechische Kirche ihrer Selbständigkeit beraubt, mit der russischen Nationalkirche vereinigt und unter einen russischen Exarchen gestellt. Jetzt ist Grusien der katholischen Diöcese Ispahan zugetheilt. In Constantinopel besteht ein unirt-georgisches Kloster als Pflanzstätte für die Erhaltung und Ausbreitung der unirt-georgischen Kirche, welche im Kaukasus mit einem eigenen Ritus noch fortlebt. Da nach russischem Gesetz in Georgien keine unirten Priester geweiht werden dürfen und fremdländische Missionare nicht zugelassen werden, so bereitet die Congregation in Constantinopel junge Leute georgischer Nation für den Priesterstand vor und läßt nach empfangener Weihe die jungen Apostel als russische Unterthanen in ihre Heimat zur Ausübung einer im Stillen zu übenden Seelsorge zurückkehren (Zeitschr. „Das heilige Land", Köln 1874, 183 ff.).

Die geistige Geschichte Iberiens beginnt mit der Pflege seiner eigenthümlichen Sprache in sehr früher Zeit. Das Iberische oder Georgische kann wohl eine agglutinirende Sprache heißen, gehört aber einer Periode sprachgeschichtlicher Entwicklung an, welche vor der Einwanderung semitischer, arischer und ural-altaischer Stämme in Kaukasien liegt, und kann in dieser Hinsicht mit dem Baskischen verglichen werden. Schon im 9. vorchristlichen Jahrhundert erscheint das Iberische in schriftlichen Denkmalen; denn die geheimnißvollen Keilinschriften, welche in der Umgegend von Van gefunden worden sind, zeigen eine sprachliche Verwandtschaft nur mit dem heutigen Georgischen. Nach der einheimischen Sage erhielt das Iberische seine eigenthümliche Schrift durch den König Farnawas, der zur Zeit Alexanders d. Gr. gelebt haben soll. Diese Schrift, heißt es, sei der alten Zendschrift nachgebildet gewesen; um die darin liegende Erinnerung an das Heidenthum zu beseitigen, hätten die christlichen Priester des 4. Jahrhunderts ihr eine andere, nämlich abgerundete Gestalt gegeben, und so sei die heutige georgische Schrift entstanden. Richtiger ist, daß nach Einführung der Schrift in Armenien (s. d. Art. Armenische Sprache 2c.) Mesrop auch den benachbarten Georgiern die von ihm erfundene Schrift anpaßte, und daß diese mit der Zeit im gewöhnlichen Verkehr die heutige cursive Gestalt erhielt, während in den liturgischen Büchern ihre alte eckige Form beibehalten wurde. Die Literatur des Landes beginnt mit der Uebersetzung der heiligen Schrift in das Georgische (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 730). An diese schlossen sich Uebertragungen von Schriften griechischer Kirchenväter, bis im 11. Jahrhundert auch eine weltliche Literatur entstand. Damals bemühte sich König Bagrat IV. um die Hebung des einheimischen Schriftthums und ließ die Schriften griechischer Classiker in's Georgische übersetzen; erhalten ist eine Anzahl von Schriften des Aristoteles. Einzelne moralische, pädagogische und astronomische Bücher wurden damals aus dem Arabischen übersetzt. Aus der nämlichen Zeit stammen Uebersetzungen lyrischer griechischer Gedichte von Georg Aphoni, sowie eine Sammlung kirchlicher Lieder von dem Patriarchen Antonius. Die eigentliche Blütezeit der georgischen Literatur war das 12. Jahrhundert; seitdem hat sie mehr an Ausdehnung als an Gehalt gewonnen. Immer blieb, dem religiösen Sinne des Volkes entsprechend, ein großer Theil der entstandenen Schriften der häuslichen oder gemeinsamen Erbauung gewidmet. Im 18. Jahrhundert ließ der König Wachtang V., nachdem er aus der persischen Gefangenschaft zurückgekehrt war, auf Grund der Basiliken des griechischen Kaisers Leo des Weisen ein georgisches Gesetzbuch ausarbeiten, welches noch jetzt als Grundlage des Rechtslebens gilt und wie ein heiliges Kleinod verehrt wird. Der nämliche König ließ aus den vorhandenen Klosterchroniken und Reichsannalen eine Geschichte Georgiens von Anfang bis auf seine Zeit herstellen und inaugurirte damit eine historische Literatur, welche jedoch nie über die Landesgeschichte hinausgegangen ist. Daneben diente in den letzten Jahrhunderten das georgische Schriftthum dem Bestreben, die Geisteserzeugnisse fremder Nationen bekannt zu machen; auch Confutse's Sittenlehren, Petrarca's Sonette, Fenelons Telemach wurden neben vielem Andern in's Georgische übertragen. Besonders ward daneben immer die Lyrik gepflegt; die epische Dichtung bewegt sich seit dem 12. Jahrhundert in der Erzählung von Abenteuern nach orientalischem Geschmack; das Drama ist erst seit der Errichtung eines Theaters zu Tiflis 1850 möglich geworden und begann mit Uebersetzungen aus dem Russischen. Leider mußte seit der russischen Occupation der alte ritterliche Sinn der Nation einer leichtfertigen und oberflächlichen Lebensanschauung weichen, welche sich in Romanen und in Feuilletons der neu gegründeten Zeitungen wiederspiegelt und eine neue Blütezeit der Literatur nicht in Aussicht stellt. (Vgl. Ruf. Hist. Eccl. 10, 10; Mosis Choren. Hist. arm. 2, 83; 3, 54; Le Quien, Oriens christ. I, 1333; Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien, 2 Bde., Halle und Berlin 1812—1814, darin II, 62—238 Geschichte von Georgien; Brosset, Histoire ancienne de la Géorgie [georgisch und französisch], Petersb. 1849; Le même, Hist. moderne de la Géorgie [georg. und franz.], 3 vols., ib. 1856—1857; Villeneuve, La Géorgie, Paris 1871; A. Leist, Georgien, Leipzig 1888; Rottiers, De la religion chrétienne en Géorgie, Journ. asiat. XI, 1827, 193; Joselian's History of the Georgian Church, transl. by Malan, London 1865; Alter, Ueber georgische Literatur, Wien 1798.) [Kaulen.]

Ibn Gebirol, s. Avicebron.

Iconium (Ἰκόνιον, jetzt Cogni, auch Kunjah und Koniyeh) war nach Xenophon (Anab. 1, 2, 19) die östlichste Stadt der Landschaft Phrygien in Kleinasien, nach Späteren aber die Hauptstadt Lycaoniens, ohne jedoch groß und volkreich zu sein (Strab. 668; Cic. Ad fam. 15, 4; Ammian. 14, 2 u. A.). Auf Münzen aus der Zeit des Gallienus ist sie als römische Colonie bezeichnet. Stephanus von Byzanz nennt sie (p. 325) Εἰκόνιον, weil sie, wie er meint, ihren Namen einem Bilde (εἰκών) der Medusa, welches Perseus daselbst aufgestellt, zu verdanken habe. Sie lag in einer sehr fruchtbaren Gegend, nahe bei einem Landsee. — Der Apostel Paulus kam auf seiner innerhalb der Jahre 45 bis 50 n. Chr. mit Barnabas unter die Heiden unternommenen Missionsreise auch in diese Stadt, wo in Folge ihrer Predigt viele Juden und Heiden den christlichen Glauben annahmen. Dadurch wurden aber die ungläubig gebliebenen jüdischen Einwohner so erbittert, daß sie einen Theil des Volkes gegen die Apostel aufreizten. Um der Mißhandlung und Steinigung, die ihnen bevorstand, zu entgehen, verließen Paulus und Barnabas die Stadt, kehrten jedoch, obgleich der Grimm ihrer Gegner sie selbst bis Lystra verfolgte, nach einiger Zeit dahin zurück, um die Gläubigen zu bestärken (Apg. 13, 51 bis 14, 22). Ihr Wirken hatte bleibenden Erfolg; die von ihnen dort gebildete Christengemeinde hatte Bestand (Apg. 16, 2), und im J. 235 wurde daselbst sogar eine Synode gehalten, in welcher die Ketzertaufe für ungültig erklärt wurde (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 107). — Im Mittelalter gelangte Iconium dadurch zur Berühmtheit, daß vom 11. bis zum 13. Jahrhundert die seldschukkischen Sultane darin residirten. Die Kreuzfahrer, die es im J. 1190 unter Friedrich Barbarossa eroberten, verließen es bald wieder. Auch jetzt ist es noch eine bedeutende Stadt. (Vgl. Alb. Forbiger, Hdb. der alten Geogr. II, 316.) [Kozelka.]

Ida, die hl., war die Tochter des fränkischen Grafen Bernhard, eines nicht ebenbürtigen Sohnes von Karl Martell, und Gundlinde's, der Tochter Adalberts, eines Herzogs im Elsaß. Ihr Geburtsjahr ist unbekannt; da sie aber bald nach 786 und, wie ihr Biograph Uffing, ein Werdener Mönch, versichert, in der schönsten Blüte ihres Lebens heiratete, so wird sie ungefähr um 766 geboren sein. Wie Paschasius im Leben Adalhards berichtet, hatte sie drei Brüder, Adalhard, Wala und Bernarius, und zwei Schwestern, Gundrada und Theodrada (Mon. Germ. SS. II, 527), die sich alle dem Klosterleben widmeten, so daß sie nicht mit Unrecht die einzige Tochter, d. h. Erbtochter ihrer Eltern genannt wird. Sie erhielt eine ihrem hohen Stande angemessene Bildung, erwarb sich aber noch größere Frömmigkeit und Tugend unter der liebevollen Leitung ihrer Eltern. Als Karl d. Gr. im Frühling 786 sich gegen den Aufstand der Bretonen rüstete (Uffing nennt ihn Aufstand in Gallien) und seine Getreuen unter die Waffen rief, erschien auch sein Oberst Egbert, ein engernscher Graf, den er wegen seiner Treue und Tapferkeit besonders hochachtete. Aber der Heereszug hatte das Rheinland noch nicht verlassen, als Egbert plötzlich von schwerer Krankheit befallen wurde und zurückbleiben mußte; der König selbst empfahl ihn Ida's Vater, dessen Burg in der Nähe gelegen war, zur sorgfältigen Pflege. Egbert aber war der Sohn Bruno's, eines Bruders von Wittekind, der sich im vorhergehenden Jahre mit seiner ganzen Familie hatte taufen lassen. Als der Feldzug siegreich beendigt war, besuchte der König seinen Getreuen, den er zu seiner Freude fast vollständig hergestellt fand. Der Geheilte erzählte ihm, daß er nächst Gott nur der sorgsamen Pflege Ida's seine Wiedergenesung verdanke, und eröffnete ihm dabei, daß er dieselbe gerne zu seiner Lebensgefährtin wählen möchte, wenn der König dazu die Genehmigung geben und seine Fürbitte beim Vater der Jungfrau einlegen wolle. Diese Bitte wurde mit Freuden erfüllt, und damit Egbert den Eltern Ida's an Ansehen und Macht ähnlicher und desto genehmer sei, beschenkte ihn der König mit vielen Staatsgütern. Auch ernannte er ihn zum Herzog der Sachsen zwischen Rhein und Weser. Die Hochzeit wurde im Hause der Braut gefeiert, obgleich dieß der fränkischen Sitte nicht entsprach. Darauf führte Egbert seine junge Gemahlin, nachdem diese zuvor noch von ihrem Bruder Adalhard im Kloster Corbie einen geistlichen Führer, Namens Bertger, erbeten hatte, heim in sein Vaterland. Der Tradition gemäß hat Egbert auf der väterlichen Burg zu Hovestadt auf dem linken Lippe-Ufer seinen Wohnsitz aufgeschlagen; wahrscheinlich hatte sein Vater Bruno ihm die Burg als Hochzeitsgeschenk gegeben. Als das Ehepaar mit seinem Gefolge nur noch eine halbe Meile von dieser Burg entfernt war, wurde es vom Abenddunkel überrascht und beschloß, wahrscheinlich weil der Uebergang über die Lippe zu gefährlich war, auf einer kleinen, von schönen Waldungen umgebenen Ebene zu übernachten (Uffing nennt den Ort Hirutfeld im Gau Dreni). Mitten in der Nacht hatte Ida ein Traumgesicht; sie sah einen Engel, der sie zum Vertrauen ermunterte und sie aufforderte, dort, wo sie ruhten, baldigst ein Oratorium zu bauen. Am andern Morgen erzählte sie dieses ihrem Gatten, der dazu freudigst seine Zustimmung ertheilte. Nach nicht langer Zeit erhob sich dort eine steinerne Basilika von polirter Arbeit, die zu Ehren der heiligen Gottesmutter Maria und des hl. Germanus eingeweiht wurde. Ida's und Egberts Ehe war eine überaus glückliche, da sie in vollkommener Herzensharmonie ihre Tage verlebten und sich gegenseitig zur Uebung alles Guten ermunterten. Auch ihre Kinder wurden nur zur Gottesfurcht und Tugend erzogen. Das Amt Egberts als Herzog von Sachsen rief ihn häufig zum Heerbann des Königs, als Graf zu den Grafendingen; wenn aber keine Pflicht ihn vom Hause fernhielt, dann war

er bei den Seinigen zu Hovestadt, dann lebte er, wie Uffing sagt, mit Ida „zum Heile und Segen der Einwohner und Nachbarn", oder unterstützte den hl. Ludger und seine Genossen in der Verbreitung und Befestigung des Christenthums in Sachsen (Schaten, Hist. Westphal. IX, 590). Wann Egbert gestorben, ist ungewiß. Uffing sagt: „Nachdem Egbert die Aufgabe seines Kriegsdienstes gelöst hatte, wurde der in Christo ehrwürdige Mann von den irdischen Dingen befreit." Cincinnius, ein Werdener Mönch des 16. Jahrhunderts, bemerkt, er sei noch bei dem im J. 811 mit Hemming, dem Dänenkönige, abgeschlossenen Friedensvertrage zugegen gewesen, wonach anzunehmen, daß sein Tod eintrat, als der Sachsenkrieg vollständig beendigt und der Friedensschluß mit den Dänen vollzogen war. Nach dem Tode ihres Gatten ging Ida's Streben nur dahin, ihr Herz von der Welt ganz abzuschälen und das Heil ihrer Kinder in Sicherheit zu bringen. Sie begann ein strenges Bußleben, kasteite ihren Leib, schlief auf harter Lagerstätte, trug die einfachsten Kleider und vertheilte ihre Einkünfte und Ersparnisse an die Armen. Gott segnete ihre Sorge um die Kinder ersichtlich; denn drei traten in's Kloster: Warin zu Corvey, wo er später Abt wurde; Adela und Hadwig zu Herford, wo sie später als Abtissinnen sich folgten. Ludolf und Cobbo heirateten und erlangten ansehnliche Stellungen in der Welt; ersterer wurde Herzog von Sachsen und Schirmherr von Corvey (Falke, Cod. tradit. Corbei. III, § 209, p. 361), letzterer ward Stammvater der Grafen von Tecklenburg und stand beim Kaiser Ludwig d. Fr. in großer Liebe und Achtung (Chron. Osnabrug. apud Meibom. 200—201). Als Ida auf diese Weise alle ihre Kinder versorgt sah, verlegte sie selbst ihren Wittwensitz nach Herzfeld, ließ an der vorgenannten Kirche eine kleine Halle (porticus) zur Aufnahme der Leiche ihres Gatten und über derselben für sich eine Zelle zum ständigen Wohnort bauen; auch bestellte sie sich lange vor ihrem Tode ihren Sarg, um beim Anblicke desselben desto wirksamer an die Eitelkeit alles Irdischen erinnert zu werden. Hovestadt ging wahrscheinlich damals in den Besitz Ludolfs über; wenigstens wählte sich dieser in Herzfeld seine Ruhestätte und ließ auch dort seinen verstorbenen Sohn Tancmar begraben. Wann Ida's Tod eingetreten, ist ebenfalls ungewiß; eine Urkunde vom Jahre 838, die ihrer noch als lebend gedenkt, wird für unächt gehalten (Wilmans, Kaiserurkunden 57); nach Uffing aber ist es sicher, daß sie lange Zeit im Wittwenstande gelebt hat, und daß sie vor ihrem Tode vielfach von Krankheit heimgesucht worden ist. Als sie endlich ihr Ende nahen sah, berief sie den Priester Bertger und alle ihre Diener zu sich und bat um ihr Gebet; dann empfing sie mit rührender Andacht die heiligen Sterbesacramente und entschlummerte sanft und gottselig, wie sie gelebt hatte. Ihr Leichnam wurde in dem vorerwähnten Sarge gebettet und neben dem Grabe ihres Gatten begraben. Hier ruhte sie über 150 Jahre, glänzend durch Wunder, die sich auf ihre Fürbitte ereigneten; das gläubige Volk in Sachsen verehrte sie allgemein als eine Heilige. Die auf Bertger zu Herzfeld folgenden Presbyter werden von Uffing wegen Vernachlässigung des Gottesdienstes sehr getadelt; daher mag es auch gekommen sein, daß Herzog Oddo den von seinem Vater Ludolf ererbten Ort Herzfeld nebst Kirche durch Tausch dem Kloster Werden überließ; es geschah dieß zur Zeit des Kaisers Arnulf und des Werdener Abtes Hogar, also zwischen 891—899. Die Werdener Mönche, die seitdem dort den Pfarrdienst besorgten, haben das Grab der hl. Ida sorgfältig gehütet und bewahrt. Auf ihre Veranlassung nahm auch am 26. November 980 Dodo, der Bischof von Münster, die Elevation ihrer Gebeine vor, d. h. er canonisirte sie. Als er ihr Grab öffnete, so berichtet Uffing als Augenzeuge, entstieg demselben ein lieblicher Duft, die Gebeine waren noch alle wohlerhalten. Dieselben wurden in einem passenden Schreine niedergelegt und vom Bischofe selbst wie vom Senior von Werden zur Kirche getragen; als ihr jährlicher Gedächtnißtag ward der 26. November bestimmt. Als Festschrift zu dieser Feier veröffentlichte Uffing seine Vita s. Idae, die jedoch weniger eine vollständige Darstellung ihres Lebens, als vielmehr die Aufzählung der auf Wunder gestützten Kennzeichen ihrer Heiligkeit bezweckte. (Vgl. die Vita bei Wilmans, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867, I, 470—488, wo sie am besten edirt ist. Die von Wilmans gegen die Zuverlässigkeit derselben erhobenen Verdächtigungen, besonders bezüglich der Abstammung Ida's und der Frage, ob sie Kinder gehabt habe, sind von Tibus (Gründungsgeschichte der Kirchen und Klöster des Bisthums Münster 579—586) gründlich zurückgewiesen worden. Die Biographien der Heiligen von den Mönchen Cincinnius und Osthaus sind nur handschriftlich vorhanden und haben, weil mit späteren unerwiesenen Sagen gespickt, nur wenig Werth. Ueber die Kinder Ida's vgl. Translatio s. Pusinnae bei Boll., Aprilis III, 171; Wilmans, Kaiserurkunden 293 u. 509; Translatio s. Viti bei Jaffé, Monum. Corb. 12 u. 13. Als Versuch einer quellenmäßigen Lebensgeschichte Ida's edirte Pfarrer Franz Leifert im J. 1859 zu Münster sein Buch: Die hl. Ida in ihrer edlen Abstammung, in ihrem Leben und in ihrer ruhmvollen Nachkommenschaft. [Kessel.]

Idatius, Chronist des 5. Jahrhunderts, stammte aus dem Flecken Forum Limicorum (jetzt Ponte de Lima) in Galicien und wurde gegen Ende des 4. Jahrhunderts geboren. Noch als Knabe machte er (etwa 407) eine Pilgerreise nach Palästina und lernte dort den hl. Hieronymus, sowie die Bischöfe Johannes von Jerusalem, Eulogius von Cäsarea und Theophilus von Alexandrien kennen. Nach seiner Rückkehr trat er 417 in den geistlichen Stand (Idatii ad Dominum conversio peccatoris) und erhielt

427 die Bischofsweihe, wahrscheinlich für das Bisthum zu Aquae Flaviae (Chaves im jetzigen Portugal). Als 431 die Sueven Galicien schwer bedrängten, eilte der Bischof nach Gallien, um den Schutz der Römer zu erbitten. Aëtius, der eben gegen die Franken zu Felde lag, sandte den Comes Censorius gegen die Sueven. Doch erst durch die Bemühungen des Bischofs selbst ließ sich Hermerich 433 zu einem Frieden herbei, der Galicien schwer belastete. Die Verwüstungen der Barbaren brachten Seuchen, Hungersnoth und Ueberhandnahme wilder Thiere. Idatius suchte diese Leiden zu mildern; gleichzeitig mußte er gegen das Vordringen des Arianismus und gegen das Wiederauftauchen der Priscillianisten (s. d. Art.) auf der Warte stehen. Als 445 zu Asturca geheime Versammlungen der Priscillianisten oder, wie Idatius sie nennt, der Manichäer entdeckt wurden, brachte Idatius im Vereine mit Turibius von Asturca die Angelegenheit vor Antonius von Emerita. Papst Leo d. Gr. richtete 447 in dieser Sache einen eigenen Brief an Turibius und bat ihn, wenn keine spanische Generalsynode gehalten werden könne, doch wenigstens den Clerus von Galicien zu versammeln und im Vereine mit Idatius und Ceponius die nöthigen Schritte gegen die Secte zu thun (Ep. 15, al. 93, c. 17). Idatius zog sich durch sein eifriges bischöfliches Wirken Feinde zu, und diese brachten ihn beim arianischen Suevenkönig Rechimund in Verdacht. Er wurde 463 in der bischöflichen Kirche gefangen genommen, aber nach einigen Monaten in fast wunderbarer Weise wieder freigelassen. Sein Tod erfolgte zwischen 469 und 474. — Idatius hinterließ eine werthvolle Chronik, welche sich an die des hl. Hieronymus anschließt und die Jahre 379—469 umfaßt. Im ersten Theile bis 427 schöpft er aus schriftlichen Quellen und mündlichen Berichten der Zeitgenossen; vom dritten Jahre Valentinians aber berichtet er, was er selbst in seiner einflußreichen Stellung erlebte, und bietet besonders für die Geschichte der Sueven und Westgoten in dieser Zeit sehr zuverlässige Nachrichten. Von den vielen Ausgaben dieser Chronik sind zu nennen: Sirmond, Opp. varia, ed. Venet. 1728, II, 229 sq.; Roncallius, Vetustiora latin. script. chronica, Par. 1787, II, 1 sq.; Gallandi, Bibl. vet. Patrum X, 323 sq. (daraus Migne, PP. lat. LI, 873); besonders aber J. M. Garzon S. J., Idatii episc. chronicon, ed. ex codice autographo F. X. de Ram, Brux. 1845 (Migne l. c. LXXIV, 675 sq.). Ob Idatius auch die unter seinem Namen veröffentlichten Fasti consulares über die Jahre 245—468 verfaßt habe (Sirmond II, 245 sq.; Gallandi X, 331 sq.; Migne LI, 891; Roncell. II, 55), ist zweifelhaft; Garzon (l. c., Prolegg. § 11) tritt mit Entschiedenheit dafür ein. (Vgl. Nic. Anton., Bibl. hisp. vetus I, 256 sq.; Garzon l. c. Prolegg.; Gams, K.-Gesch. Spaniens II, Regensb. 1864, 1, 465 ff.)

Ueber Idacius, Bischof von Emerita, und Ithacius, Bischof von Ossonoba, die beiden heftigen Gegner der Priscillianisten in den Jahren 379—387, s. d. Art. Priscillianisten. Dem 5. Jahrhundert gehört Idacius von Neapel an, der Verfasser eines Werkes Adversus Varimadum (Maribadum) diaconum arianum (Bibl. PP. Lugd. V, 726 sq.). Da Varimadus ein Hausgenosse des Vandalenkönigs Hunnerich (477—484) war, so ist die Zeit, in welcher Idacius schrieb, annähernd bestimmt. Chifflet nahm den Bischof Vigilius von Tapsus als Verfasser der Schrift an und veröffentlichte sie in Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis Afr. episcoporum opera, Divione 1664 (bei Migne, PP. lat. LXII, 351 sq.); Anthelmi aber trat in seiner Disquisitio de Symbolo Athanasiano (Paris. 1693) mit überwiegenden Gründen für Idacius ein. Diesem Idacius werden auch zugewiesen (Montfaucon, S. Athanas. Opera, ed. Migne, PP. gr. XXVIII, 1433) die ersten acht Bücher eines Werkes De Trinitate, welches von Ratramnus (C. Graecos 3, 6) und vom hl. Bernhard (Ep. 190) dem hl. Athanasius beigelegt, von Chifflet (bei Migne, PP. lat. LXII, 237) dem Bischof Vigilius zugeschrieben worden war. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. IV, Florent. 1858, 318 sq.) [Streber.]

Idealismus hat seinen Namen von Idee (s. d. Art.) und wird je nach verschiedener Bedeutung des letztern Terminus in verschiedenem Sinne genommen. 1. Versteht man unter Idee nach französisch-englischem Sprachgebrauche ganz allgemein Vorstellung, so hat man den Idealismus in seiner gewöhnlichen Bedeutung, und zwar als diejenige erkenntniß-theoretische Weltanschauung, welche unsere Vorstellungen für das Ursprüngliche und im Grunde allein Wirkliche hält, die gegenständliche Welt aber durch Objectivirung derselben entstanden sein läßt. Nach ihr ist unser vorstellendes Ich das letzte Gewisse, von welchem wir nicht mehr abstrahiren können, und das Erste und Letzte, was das Ich erkennt, sind seine Vorstellungen, über welche es gar nicht hinauskommen kann. Die sogen. gegenständliche Welt ist für uns nur eine vorgestellte; ob sie an sich, d. h. unabhängig von unseren Vorstellungen, etwas Wirkliches sei, davon können wir, festgebannt in den Kreis unserer Vorstellungen, nichts wissen. Der Idealismus läugnet nicht immer die Realität der Außenwelt an sich, aber consequent muß er sie aufgeben. So steht der Idealismus dem Realismus gegenüber, welcher lehrt, daß die Außenwelt an sich real und für uns erkennbar sei. Ebenso bildet der Idealismus den extremen Gegensatz zum Sensualismus. Der letztere führt alles Erkennen auf materielle Einwirkungen von außen zurück, welche Sensationen hervorrufen, die sich ohne Mitwirkung des erkennenden Subjects mannigfach verbinden und umformen; dagegen faßt der Idealismus alles Erkennen als unmittelbaren Ausfluß rein spontaner Thätigkeit des erkennenden Subjectes, als eine von jedem äußern

Einfluß unabhängige Vorstellungsthätigkeit. Der consequente Idealismus muß daher jede objective Realität für uns läugnen, weil sie ganz außerhalb der Sphäre unseres möglichen Erkennens liegen würde. Derselbe kommt erst mit Kant zum Durchbruch. Vor Kant ist der Idealismus, so oft und verschiedengestaltig er auch auftrat, stets dogmatisch geblieben, indem er in Widerspruch mit seinem Grundprincip die objective Realität bald der sinnlichen, bald der geistigen Welt bestehen ließ. Im Alterthum begegnen wir dem Idealismus zuerst bei den Eleaten, sofern diese die mannigfaltige, veränderliche Erscheinungswelt für Schein und Täuschung, das im Denken erfaßte eine, unveränderliche Sein für das allein Wahre erklärten. Ein Hauptvertreter des Idealismus im Alterthum ist Plato. Ihm gilt zwar die Erscheinungswelt nicht als bloße Vorstellungswelt; aber flüchtig und veränderlich, wie sie ist, kann sie nicht Gegenstand eines wahren Wissens sein und hat nur Wirklichkeit, sofern sie an den Ideen participirt. Von den Ideen, diesen ewigen, unveränderlichen Realitäten in der übersinnlichen Welt, haben wir allein wahres, stets und allgemein gültiges Wissen, und zwar durch geistige Schauung derselben in der Erinnerung. — In neuerer Zeit beginnt die idealistische Richtung in der Philosophie mit Cartesius. Im Strome des allgemeinen Zweifels ist ihm das denkende Ich der einzig feststehende Punkt, das einzig ursprünglich Gewisse im menschlichen Erkennen. Von da ist es nicht weit mehr bis zu dem Satze: Nur das denkende Ich ist gewiß. Zwar hat Cartesius die vom Zweifel bereits verschlungene Gottes- und Weltgewißheit wieder gewonnen, aber inconsequent. — Weiter auf dem idealistischen Wege schreitet Malebranche fort. Nach platonischer Anschauung hält er die körperlichen Dinge für erkennbar nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern nur vermittels der Ideen von ihnen, die wir in Gott schauen. Offenbar müssen diese Ideen, wenn sie uns zur wahren Erkenntniß der körperlichen Dinge verhelfen sollen, das Wesen derselben ausdrücken, und das Nicht-Intelligible an ihnen, das eigentlich Körperliche, sinkt zur gleichgültigen Aeußerlichkeit des Scheins herab. — Spinoza erneuerte den eleatischen Gedanken, daß das einzig wahre Wesen das reine, unveränderliche Sein, die absolute Substanz, die Erscheinungswelt bloß ein nichtiger Modus derselben, ein Product unserer unadäquaten Phantasievorstellung sei. — In England, wo seit Baco der Empirismus in der Philosophie herrschte, zeigt sich ein empiristischer Idealismus bei Arthur Collier (Clavis universalis, 1713) und besonders bei seinem Zeitgenossen Berkeley. Hiernach geht all unser Erkennen auf die erfahrungsmäßig gegebenen Ideen (Vorstellungen im weitesten Sinne) unseres Bewußtseins. Diese sind entweder willkürliche Einbildungen oder unwillkürliche, von einer scheinbaren realen Welt hervorgerufene Vorstellungen. Daraus folgt aber nicht, daß eine solche reale, materielle Welt wirklich existire. Vielmehr kann nur Geistiges auf uns einwirken, und also muß ein unendlicher Geist existiren, welcher unsern Geist geschaffen hat und in uns fortwährend die unwillkürlichen Vorstellungen der Erscheinungswelt hervorbringt. Folglich existirt keine, unseren Vorstellungen entsprechende Körperwelt, sondern was wir Körperwelt nennen, ist bloß eine bestimmte Ordnung und Folgenreihe, in welcher Gott die Vorstellungen der Erscheinungswelt in uns zu Stande bringt. — In Deutschland stellt Leibniz einen psychologischen Idealismus auf. Hiernach werden alle unsere Vorstellungen allein durch unsere Seele hervorgebracht, ohne eine Einwirkung von Außen. Die sinnlichen Vorstellungen sind bloß verworrene geistige, und ihnen entsprechen nicht ausgedehnte körperliche Dinge, sondern in Wirklichkeit existiren nur einfache, vorstellende Monaden. — Der consequente Idealismus beginnt mit Kant. Ausgehend von dem idealistischen Grundsatze, daß die Vorstellung unser erstes und eigentliches Erkenntnißobject sei, behauptet Kant, daß wir die Dinge nur erkennen können, wie sie gemäß der Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Zwar existire die Außenwelt als Ding an sich, aber für uns sei sie unerkennbar. Für uns existiren die Dinge nur, wie wir sie nach den a priori in uns liegenden Anschauungs- und Denkformen uns vorstellen müssen (transcendentaler oder kritischer Idealismus). — Indem Fichte auf diesem Kant'schen Standpunkte folgerichtig das Ding an sich verwarf, führte er den Idealismus ganz consequent durch. Ihm existirt nichts als das vorstellende Ich; die gegenständliche Welt ist eine selbstgeschaffene, eine bloße Vorstellungswelt, ein Product der unendlichen, sich selbst beschränkenden Vorstellungsthätigkeit (subjectiver Idealismus). — Schelling setzt an die Stelle des subjectiven Ich Fichte's die objective, absolute Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven, als Identität von Denken und Sein. Diese durch intellectuelle Anschauung erfassend, kann das erkennende Subject, ohne aus seiner Vorstellungswelt herauszutreten, die objective Welt erkennen, weil jene nur die ideale Reproduction von dieser ist. Es ist ja ein und dasselbe Princip, welches im Realen die Welt gestaltet und im Idealen sie zum Bewußtsein bringt (objectiver Idealismus). — Hegel läßt die absolute Vernunft, die Identität des Begriffes und seiner Realität, in einen ewigen logischen Denkprozeß verwickelt sein, in welchem sich das ewige Werden der Welt verwirklicht (absoluter oder logischer Idealismus). — Dagegen betrachtet Schopenhauer die Welt nicht als Product der Vernunft, sondern des blinden, vernunftlosen Willens. Die gegenständliche Welt, wie sie uns erscheint, ist ihm nur ein Product unserer vorstellenden Thätigkeit, eine bloße Vorstellungswelt. Die wirkliche Welt ist Objectivation des blinden Willens (theletischer Idealismus). — Wieder eine andere

Seelenkraft legt Frohschammer als Weltprincip zu Grunde, nämlich die Phantasie, welche die Einheit des Idealen und Realen ist, zugleich Erkenntniß- und Sachprincip, „dessen Wesen und Grundtendenz schon die Ineinsbildung von Stoff und Form ist in den untersten Gebieten des Daseins, und das daher auch in den höchsten, in der Erkenntniß wie in der Kunst das Gleiche vermag, das Geistige, Ideale aus dem Sinnlichen gewinnend, und im Sinnlichen das Geistige und Ideale darstellend". — Andere idealistische Systeme der Gegenwart knüpfen an die Leibniz'sche Vorstellung von der Zusammensetzung der Welt aus einfachen, unkörperlichen Monaden oder Atomen. So muß Herbart, obschon er sich Realist nennt, dennoch sich zum Idealismus bekennen. Denn ihm ist die materielle, räumlich zeitliche Welt bloßer Schein, allerdings objectiver Schein, welcher durch die einfachen Realen, woraus die Welt besteht, veranlaßt werden soll. Für Fechner ferner ist die ganze Außenwelt bloße Erscheinungswelt, aufgebaut aus immateriellen Atomen oder Kraftcentren. Die letzteren sind aber auch nur Erscheinungen, und zwar die einfachsten Erscheinungen. Das Reale, für welches die Erscheinungswelt da ist, sind die Seelen, die in stufenmäßiger Ueberordnung existiren, so zwar, daß jede Stufe niederer Seelen in einer höhern, und die Gesammtheit aller in der Gottheit enthalten ist. Aehnlich Lotze, nach welchem nur geistige Wesen existiren, welche durch ihr Zusammenwirken die Erscheinungswelt bewirken. — Zur Beurtheilung des Idealismus kann hier auf die verschiedenen Gestaltungen desselben im Einzelnen nicht eingegangen werden, sondern es kann nur der Grundgedanke des consequenten Idealismus in Betracht gezogen werden, nach welchem unsere Vorstellungen das Ersterkannte seien. Wäre diese Ansicht richtig, so wäre der Idealismus unwiderleglich. Denn dann könnten wir aus unserem Vorstellungskreis gar nicht hinauskommen, von der objectiven Welt nur als unserer Vorstellungswelt wissen. Diese Weltanschauung ist aber mit dem Leben unvereinbar, wie Fichte selbst zugesteht: „Der Idealismus ist das wahre Gegentheil des Lebens." Folglich kann er nicht auf Wahrheit beruhen. Es ist eben ganz falsch, daß das Ersterkannte unsere Vorstellung sei. Das erste, unmittelbare Object der Erkenntniß ist der äußere Gegenstand, und die Vorstellung ist nur das Mittel, der Spiegel, in welchem wir den Gegenstand erkennen. Erst in der Reflexion können wir die Vorstellung selbst zum Erkenntnißobjecte machen. Es ist auch nicht wahr, was der Idealismus fordert, daß Vorstellung und Gegenstand identisch oder doch gleichartig sein müssen, wenn ein Erkennen möglich sein soll. Allerdings muß der Gegenstand vorstellbar, erkennbar sein; es muß ein psychisches Abbild desselben im Subjecte zu Stande kommen, mittels dessen der Gegenstand erkannt wird. Aber dazu ist nicht erforderlich, daß Vorstellung und Gegenstand gleich oder gleichartig seien.

2. Eine zweite Bedeutung des Wortes Idealismus erhält man, wenn man mit Plato unter Ideen die vorbildlichen Wesenheiten der Dinge, also auch die Zwecke, welche in den Dingen verwirklicht werden sollen, versteht. Danach bedeutet Idealismus jene teleologische Weltanschauung, welche die Weltdinge betrachtet als Abbilder göttlicher Ideen, als Realisirung göttlicher Absichten, und er steht als solcher dem Mechanismus gegenüber, welcher in der Welt bloß ein mechanisches, naturgesetzliches Wirken der Elemente anerkennt, aber jede Zweckmäßigkeit läugnet. Da wir nun die Weltanschauung, welche die Zweckursachen und vor Allem eine zwecksetzende Weltursache anerkennt, mit Recht eine ideale, aber keine idealistische nennen, so ist der Ausdruck Idealismus hier weniger passend. Nur wenn einseitig die Zweckursache zu sehr gegenüber der Wirkursache betont würde, könnte man dieß Idealismus nennen.

3. Weiterhin versteht man in der Aesthetik unter Idealismus diejenige Ansicht, welche das Wesen der Schönheit in die Idee verlegt, die sich in der Erscheinung darstellt. Auch hier ist die Bezeichnung Idealismus nur dann gerechtfertigt, wenn die Idee, der Gehalt, einseitig hervorgehoben wird gegenüber der Form oder der Gestalt, wie dieß in der Hegel'schen Aesthetik der Fall ist. Dieser Idealismus bildet den Gegensatz zum Formalismus der Herbart'schen Schule, welche die Schönheit ausschließlich auf der Form und den formalen Verhältnissen beruhen läßt.

4. Endlich nennt man im praktischen Leben Idealismus jene Gesinnung, welche sich hohe Zwecke setzt und sie unbeirrt durch äußere Rücksichten anstrebt. Zu Grunde liegt dieser Bezeichnung die Bedeutung der Idee als des Gedankens vom Vollkommenen. Als Idealismus kann jene Gesinnung bezeichnet werden, sofern sie der Einseitigkeit verfällt, auf die realen Verhältnisse zu wenig Rücksicht nimmt, unpraktische Schwärmerei ist. [G. Hagemann.]

Idealismus, physikalischer, s. Dynamik.

Ideen, Lehre von den. Das Wort Idee (von ἰδεῖν, sehen, wissen) bedeutet eigentlich das, was gesehen wird, die anschauliche Gestalt, Form, hat aber im Laufe der Zeit vielfach verschiedene Bedeutungen angenommen. 1. Als philosophischer Begriff wurde dasselbe zuerst von Plato angewendet. Er verstand unter Ideen die Allgemeinbegriffe und deren wahre Objecte. Von der sinnlichen Erscheinungswelt, die beständigem Wechsel unterworfen ist, kann es nach ihm keine allgemein und stets gültige Begriffe geben. Sollen also unsere Allgemeinbegriffe objective Gültigkeit haben, so müssen ihnen Objecte von allgemeiner und unveränderlicher Gültigkeit entsprechen. Diese können nur in einer übersinnlichen, unveränderlichen Welt existiren. Es sind die Ideen im göttlichen Bereiche, die einzig wahren Objecte unseres Wissens, das eigentliche Wesen der Dinge. Von uns erfaßt sind diese Ideen in uns die Allgemeinbegriffe. Für die sinnliche Welt sind die

Ideen die Vor- und Musterbilder, nach welchen der Demiurg die Einzeldinge gebildet hat. Unsere Seelen haben, als sie noch reine Geister waren, einmal die Ideen in der Gottheit geschaut (von diesem Schauen hat vielleicht bei Plato das Wort ἰδέα seine eigenthümliche Bedeutung erhalten); und dieses Schauen bildet die Grundlage unseres Wissens. Denn in Leiber eingekerkert haben zwar unsere Seelen jenes Schauen der Ideen vergessen; aber mit Hilfe der Sinnenwelt, als des Abbildes der Ideen, kommen sie wieder zur Erinnerung jenes Schauens und also zur Wiedererkennung der Ideen. So ist nach Plato all unser Wissen Erinnerung. — Nach Aristoteles ist die Idee (εἶδος) die Wesensform des Einzeldinges. Das Allgemeine existirt für ihn nämlich nicht, wie für Plato, getrennt von den Einzeldingen in einer übersinnlichen Welt, sondern es ist verwirklicht in dem Einzeldinge als die Wesensform desselben. Indem unser Denkgeist diese abstrahirt, gewinnt er den Allgemeinbegriff. — Die Neuplatoniker gaben den platonischen Ideen eine emanatistische Deutung. Hiernach sind die Ideen im göttlichen νοῦς nicht allein die Urbilder der Erscheinungswelt, sondern selbst geistige Kräfte, ja sogar denkende Geister, welche im νοῦς enthalten sind, wie die Arten in der Gattung, und aus welchen die Einzeldinge hervorgehen. — Die christliche Philosophie in ihren Hauptrepräsentanten Augustin und Thomas betrachtet im Anschlusse an Plato, aber über ihn hinausgehend, die Ideen als Gedanken Gottes, nach welchen die Dinge von ihm geschaffen sind. Gott hat eine einzige Idee und zugleich viele Ideen. Die einzige Idee Gottes ist der Gedanke seiner selbst. Aber indem Gott sich selbst denkt, denkt er sich auch als Vorbild aller endlichen Dinge, die außer ihm existiren können, und denkt damit zugleich alle die möglichen endlichen Nachbilder seiner unendlichen Wesenheit. Letztere machen die Vielheit der Ideen in Gott aus.

2. Da die Nominalisten die Allgemeinbegriffe als bloß subjective Vorstellungen betrachteten und nur die Einzelvorstellung als Ausdruck des existirenden Einzeldinges gelten ließen, bahnten sie die Auffassung an, daß nicht allein die allgemeine, sondern auch die Einzelvorstellung Idee genannt wurde und überhaupt das Wort Idee jede (sinnliche oder geistige) Vorstellung bedeutete. Diese Ausdrucksweise wurde allgemein herrschend bei den Franzosen, Engländern und auch den Deutschen bis auf Kant.

3. Kant geht insofern wieder auf Plato zurück, als er die Ideen in das Gebiet des Uebersinnlichen verweist. Ideen sind ihm Vernunftprincipien im Gegensatze zu den Verstandesbegriffen. Wie der Verstand mit seinen Kategorien die sinnlichen Erscheinungen zu Begriffen erhebt, so sucht die Vernunft durch Schlüsse die Begriffe in ein absolutes Ganze zusammenzufassen, nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben. Dieses von der Vernunft geforderte Unbedingte nennt Kant Idee. Da dieses Unbedingte in der Erfahrung nicht gegeben sein kann, so entspricht ihm in der Wirklichkeit kein adäquates Object. Die Ideen sind nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes, durch die Vernunft Gefordertes, absolute Normen aller Vernunftthätigkeit. Solche Ideen gibt es für die theoretische Vernunft drei: die Idee eines Unbedingten in uns, d. h. die Idee der Seele oder die psychologische Idee; die Idee eines Unbedingten außer uns, d. h. die Idee des Weltganzen oder die kosmologische Idee; die Idee eines Unbedingten über uns, d. h. die Idee Gottes oder die theologische Idee. Während diese Vernunftideen auf dem theoretischen Gebiete leere Gedankendinge sind und bloß regulative Bestimmung haben, sind die praktischen Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit, Gottes auch von constitutiver, objectiver Bedeutung; sie sind Postulate des sittlichen Handelns, deren objective Wirklichkeit durch dieses vorausgesetzt wird.

4. An Kants Auffassung knüpft Jacobi theils zustimmend, theils abwehrend an. Er ist damit einverstanden, daß der Verstand mit seinem vermittelten, demonstrativen Erkennen über die sinnliche Welt gar nicht hinausgehen könne. Das Vermögen, die übersinnliche Welt zu vernehmen, besitzen wir nach ihm in unserer Vernunft. Die Ideen der Vernunft sind die religiös-sittlichen Wahrheiten der übersinnlichen Welt, aber diese sind nicht bloße Postulate der Vernunft, sondern das Wahrhafte und Ursprüngliche, welches die Vernunft unmittelbar im Gefühle vernimmt. Dieser Jacobi'schen Auffassung entsprechend versteht man in neuerer Zeit vielfach unter Begriff die Verstandesvorstellung eines sinnlichen Gegenstandes und unter Idee die Vernunftvorstellung eines übersinnlichen Objectes. Aehnlich auch Günther. Er erklärt den Begriff als den Gedanken des Gemeinsamen bei den sinnlichen Erscheinungen, und die Idee als den Gedanken des Grundes hinter den Erscheinungen. Beiden Gedanken liegen diametral entgegengesetzte Denkprozesse zu Grunde; das Begriffdenken ist ein Gipfeldenken und das Ideedenken ein Wurzeldenken. Daher entspringen diese nicht etwa aus verschiedenen Vermögen, sondern aus verschiedenen Substanzen. Das Ideedenken kommt der Geistseele, das Begriffdenken der Leibseele zu. Diese Auffassung ist allerdings unhaltbar. Wir haben keinen Grund, zwischen Verstand und Vernunft als zwei wesentlich verschiedenen Vermögen zu unterscheiden, und noch viel weniger, zwei verschiedene Seelen in uns anzunehmen.

5. Auch in der nachkantischen Philosophie hat das Wort Idee keine feststehende Bedeutung gewonnen, sondern wird von den verschiedenen Philosophen in verschiedenem Sinne genommen. So betrachtet Schelling die Ideen als die unmittelbaren modi des göttlichen Erkennens, als die besonderen, sich ewig gleichblei-

benden Typen und Formen, in welchen das Absolute sich objectivirt, die reine Idealität in Realität sich umwandelt. — Im Sprachgebrauche Hegels ist die Idee die Einheit der Subjectivität und der Objectivität, oder der Begriff, sofern er sich selbst verwirklicht und in seiner Verwirklichung mit sich selbst identisch bleibt. — Nach Schopenhauer sind die Ideen die verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unwandelbaren und unerreichbaren Musterbilder derselben dastehen. — Herbart endlich versteht unter Ideen die Vorstellungen der einfachsten unbedingt gefallenden oder mißfallenden Willensverhältnisse, oder die praktischen Musterbegriffe, deren er bekanntlich fünf aufzählt.

6. Noch ist besonders hervorzuheben die Bedeutung der Idee, sofern sie dem Ideal zu Grunde liegt. Hier bedeutet die Idee den Gedanken des Vollkommenen einer Art, und das Ideal ist dann ein mittels der Phantasie als wirklich vorgestellter Gegenstand, in welchem die Idee ihre concrete Ausgestaltung findet. Wie vielfach die Gebiete sind, in welchen die Idee als Gedanke des Vollkommenen Geltung hat, so vielfach sind auch die entsprechenden Ideale. Wird ein solches Ideal in sinnfälliger Weise nachgebildet, so entsteht das Kunstwerk. Offenbar lehnt sich diese Bedeutung der Idee an die platonische Fassung an. Denn nach Plato ist die Idee als Musterbild der Einzeldinge einer Art das vollkommene, ja das unerreichbar vollkommene Exemplar derselben. [G. Hagemann.]

Idiota, Pseudonym für Raimundus Jordani, s. d. Art.

Idithum, Idithun (יְדִיתוּן, יְדוּתוּן), im A. Test. 1. ein Levit unter David, der sich theoretisch und praktisch in der heiligen Musik hervorthat (1 Par. 16, 41. 42; 25, 6) und deßwegen zum Vorsteher einer der für den liturgischen Gottesdienst errichteten Sängerklasse ernannt wurde (1 Par. 25, 1. 2 Par. 5, 12). Er heißt nach dem weitern Sinne, welchen das Wort trägt, ein Prophet (1 Par. 25, 1. 2 Par. 35, 15). Seine Kinder wurden an der Stiftshütte theils als Sänger, theils als Pförtner verwendet (1 Par. 9, 16; 16, 38. 42. 2 Par. 29, 14. 2 Esdr. 11, 17). — 2. Name desjenigen Gesangschores, welcher unter Idithun stand (Titt. Ps. 38. 61. 76). [Kaulen.]

Idololatrie, s. Götzendienst.

Idumäa, s. Edom.

Ignatius von Antiochien, der hl., Apostelschüler und Martyrer, war nach Eusebius (Hist. eccl. 3, 22) als Nachfolger von Evodius der zweite oder, wenn auch der Episcopat des Apostels Petrus gezählt wird, der dritte Bischof der Hauptstadt Syriens. Die apostolischen Constitutionen (7, 46) lassen ihn durch Paulus geweiht werden, eine Angabe, welche auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben kann. Doch darf es seines Zeitalters wegen als sicher gelten, daß er noch mit Aposteln Umgang hatte, sei es mit Petrus und Paulus, die beide in Antiochien einige Zeit sich aufhielten, sei es mit Johannes, der unter den Aposteln am längsten lebte, der sein späteres Leben in Kleinasien zubrachte, und als dessen Schüler Ignatius auch durch eine seinen Tod berichtende Quelle, das sogen. Martyrium Colbertinum, bezeichnet wird. Außer dem Namen Ignatius führte er den Namen Theophorus. Seine Briefe beginnen dem entsprechend alle mit den Worten: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος. Abgesehen von seinem Episcopat und Martyrium, ist über sein Leben nichts Sicheres bekannt. Die Nachricht bei Simeon Metaphrastes und in den griechischen Menäen, er sei das Kind gewesen, das der Herr den Jüngern bei ihrem Rangstreite zur Nachahmung vorstellte, ist den Alten unbekannt und wurde wahrscheinlich durch die Deutung des Namens Theophorus als „von Gott getragen" veranlaßt. Sein Tod erfolgte unter Trajan, und zwar wurde er verurtheilt, in Rom den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Nach dem bereits erwähnten Martyrium geschah die Verurtheilung durch Trajan persönlich, als er auf dem Feldzug gegen die Parther durch Antiochien kam, und zwar im neunten Jahre seiner Regierung, unter dem Consulat von Sura und Senecio, d. i. im J. 107. Diesem Datum steht aber vor Allem der Umstand entgegen, daß der parthische Krieg erst 112 begann, und daß zwei oder gar drei orientalische Feldzüge, wie neuerdings Nirschl (Das Todesjahr des hl. Ignatius und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan, Passau 1869) meinte, nicht nachweisbar sind. Die Verurtheilung durch Trajan selbst wird mit der Aechtheit des Martyrium Colbertinum, auf dem sie hauptsächlich beruht, hinfällig. Die Briefe des Heiligen enthalten von ihr nichts; der Brief an die Römer ist ihr nicht einmal günstig; denn die Bitte, ihn nicht vom Tode zu befreien, begreift sich eher unter der Annahme einer Verurtheilung durch den Statthalter, der gegenüber die römischen Christen um Lossprechung bei dem Kaiser sich bemühen konnten. Wie es sich aber damit verhalten mag: der Ort des Martyriums war Rom. Der dem 6. oder 7. Jahrhundert angehörige Johannes Malalas (Chronogr. lib. 9, ed. Bonn. 276) verlegt es zwar nach Antiochien und bringt damit das Erdbeben in Verbindung, welches die Stadt am 13. December 115 heimsuchte. Das Zeugniß kann aber gegen die einstimmige und, wie Chrysostomus mit seiner Homilie auf den Heiligen zeigt, in Antiochien selbst vertretene Tradition des Alterthums nicht aufkommen, und nur Wenige schenkten ihm Glauben, in neuester Zeit Aubé (Hist. des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins, Par. 1875, 241—247) und Völter (Theologisch Tijdschrift 1886, 123). Das Todesjahr ist, da die bezügliche Angabe des Martyrium keinen Glauben verdient, unbekannt. Es läßt sich nur sagen, daß Ignatius unter Trajan starb. Andererseits darf aber diese Zeit als sicher gelten, da sie eine durchaus glaubwürdige historische

Tradition für sich hat. Der Versuch Harnacks (Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878), mit Rücksicht auf die angeblich schematische Anlage des antiochenischen Bischofskatalogs in der Chronik des Eusebius das Martyrium auf etwa 138 herabzurücken, ist grundlos und ist allseitig abgewiesen worden.

Auf dem Wege nach Rom schrieb Ignatius sieben auf uns gekommene Briefe. Als er nämlich nach Smyrna gelangte und hier einen kleinen Halt zu machen hatte, fanden sich Abgesandte von kleinasiatischen Gemeinden bei ihm ein, um ihn zu begrüßen. Dieser Liebeserweis veranlaßte ihn, den Gemeinden nicht bloß mündlich durch ihre Abgesandten, sondern auch schriftlich zu danken. Zugleich ergriff er die Gelegenheit, sie vor drohenden Irrlehren zu warnen, und als Mittel, denselben den Eingang zu verwehren, empfahl er ihnen engen Anschluß an den Bischof. Jene Gemeinden sind Ephesus, Magnesia und Tralles. Einen vierten Brief richtete er von Smyrna aus an die Christen von Rom, in welchem er seinem Verlangen nach dem Martyrium einen rührenden Ausdruck gibt und bittet, sie möchten ihn der Gnade desselben nicht berauben. Die drei weiteren Briefe entstanden in Troas. Sie sind gerichtet an die Gemeinden von Philadelphia und Smyrna und an Polykarp, den Bischof von Smyrna. Die beiden ersten sind nach Veranlassung und Inhalt mit den andern Schreiben an kleinasiatische Gemeinden verwandt. Der Brief an Polykarp enthält Ermahnungen und Rathschläge, wie sie der ältere und dem Tode entgegengehende Bischof dem jüngern Collegen zu geben in der Lage war, und verbindet damit zugleich (c. 6) einige Ermahnungen an die Gemeinde. Veranlaßt aber wurde dieser Brief, wie aus den beiden letzten Kapiteln erhellt, durch Folgendes. Da die Kirche von Antiochien nach eingelaufenen Nachrichten in der letzten Zeit den Frieden erhalten hatte, sollte Polykarp einen Boten an sie abschicken, um sie zu beglückwünschen, und ihr dadurch seine Liebe bezeigen. Da ferner Ignatius wegen plötzlicher Weiterreise verhindert wurde, den übrigen Gemeinden darüber zu schreiben, so bat er den Bischof von Smyrna, an seiner Stelle denselben jene Bitte vorzutragen und sie zur Absendung von Boten und Briefen nach Antiochien zu veranlassen.

Sind die Orte ihrer Abfassung festgestellt, so orientiren uns die Briefe zugleich über die Reise des Martyrers in die Reichshauptstadt. Weiter ist denselben zu entnehmen, daß er den Weg von Seleucia bis nach Cilicien oder Pamphilien wahrscheinlich zu Schiff zurücklegte (Rom. 5, 1), die übrige Strecke aber bis nach Smyrna zu Land machte. Er spricht nämlich nicht bloß von Gemeinden, welche ihm von Stadt zu Stadt vorangingen (Rom. 9, 3), sondern auch von Häretikern, welche ihm auf dem Weg nach Ephesus begegneten (Eph. 9, 1), und er gibt unzweideutig zu verstehen, daß er durch Philadelphia kam (Philad. 3, 1; 7, 1). Die Angabe des Martyrium (3, 1), er habe den Weg von Seleucia bis nach Smyrna zu Schiff gemacht, ist daher als unrichtig abzulehnen, es müßte denn nur sein, daß der Bischof von Smyrna aus eine Strecke landeinwärts und rückwärts ging, gleichsam einen Abstecher nach Philadelphia veranstaltete, eine Annahme, welche den Vertheidigern des Martyrium sich aufnöthigt, aber sicherlich sich selbst richtet. Von Troas aus ging die Reise, wie der Brief an Polykarp zeigt, nach Neapolis in Thracien und von da, wie wir aus Polykarps Brief an die Philipper sehen, nach Philippi. Damit verlassen uns die sicheren Nachrichten über den Leidensweg. Doch läßt sich vermuthen, daß Ignatius, nachdem Macedonien und Illyrien durchwandert waren, in Epidamnus oder Apollonia ein Schiff bestieg und von Brundusium aus wieder zu Fuß nach Rom weiterzog. Das Martyrium Colbertinum berichtet zwar (5, 3), er habe den Weg durch das adriatische und das tyrrhenische Meer bis zum Portus Romanus zu Schiff, die letzte Strecke endlich, von römischen Christen geleitet, zu Fuß zurückgelegt; in Puteoli habe er das Schiff verlassen wollen, um auf demselben Wege, wie der Apostel Paulus, nach Rom zu gelangen, sei aber durch einen heftigen Wind daran gehindert worden. Der Bericht ist indessen bei der Richtung der Reise durch Macedonien und Illyrien nicht wahrscheinlich, und es darf um so eher davon abgesehen werden, weil das Document, das ihn enthält, auch sonst noch Bedenken unterliegt.

Nach dem Martyrium (7, 1) starb Ignatius am 20. December, und die Griechen begehen sein Gedächtniß noch jetzt an diesem Tage; die Lateiner dagegen feiern das Fest des Heiligen am 1. Februar. Die Differenz suchte man auf verschiedene Weise zu lösen. Den Einen erschien jener Tag als Todestag des Heiligen, dieser als Translationstag seiner irdischen Ueberreste; den Anderen umgekehrt. Ein syrisches Martyrologium aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts, das erst neuerdings bekannt gemacht und jüngst durch Egli (Altchristliche Studien, 1887) deutsch herausgegeben wurde, sowie einige andere Kalendarien setzen den Tod auf den 17. October an, und für dieses Datum spricht der Umstand, daß Chrysostomus in seiner Ignatius-Homilie das Fest der hl. Pelagia dem Tag des Bischofs kurz vorausgehen läßt, und daß dieses Fest in jenem Martyrologium am 8. October erscheint. Das Datum des Martyrium wird mit der Aechtheit der Acten selbst zweifelhaft.

Die angeführten sieben Briefe werden alle bereits von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36) bezeugt. Sie sind aber nicht die einzigen, welche den Namen des hl. Ignatius tragen. Später wurden fünf weitere Briefe unter seinem Namen in Umlauf gesetzt, welche an eine Maria von Kassobola, an die Tarsenser, die Philipper und die Antiochener, sowie an den Diacon Hero von Antiochien gerichtet sind. Ferner wurden die vorgefundenen

ächten Briefe, die einen mehr, die anderen weniger, interpolirt, und der ganzen Sammlung endlich ein Brief Maria's von Kassobola als Veranlassung des Werkes vorangestellt. In diesem Briefe wird um Sendung eines Maris als Bischofs und eines Eulogius als Presbyters für die Gemeinde von Kassobola gebeten; und da dieselben als Männer von jugendlichem Alter erscheinen, so wird aus der heiligen Schrift zugleich eingehend der Beweis geführt, daß die Jahre für ihre Weihe kein Hinderniß bilden. Hieraus folgt, daß es wahrscheinlich der Mangel an geeigneten älteren Candidaten für die höheren kirchlichen Würden war, wodurch die Fälschung veranlaßt wurde. Daneben mochte der Verfasser aber auch die Absicht haben, unter dem Deckmantel des berühmten Martyrers von Antiochien seinen Glauben zu empfehlen. An einigen Stellen gibt er sich nämlich unzweideutig als Apollinaristen zu erkennen. Da aber Spuren einer spätern Zeit nicht anzutreffen sind, so entstand die Fälschung gegen Ende des 4. oder am Anfang des 5. Jahrhunderts. Mehrfach wird der Verfasser zwar für einen Arianer oder Semiarianer gehalten, und sein Werk auf die Mitte des 4. Jahrhunderts oder die nächst vorausgehenden Jahre angesetzt; diese Auffassung ist aber entschieden unrichtig. So entstand die längere Recension der ignatianischen Briefe, wie das Werk des Pseudo-Ignatius später gewöhnlich genannt wurde, als der Streit um die Aechtheit der Briefe entbrannte. Die Sammlung wurde indessen nicht überall angenommen. Ihr zur Seite trat eine dritte, welche man als gemischte Sammlung bezeichnen könnte. Einerseits wurden nämlich die sieben ächten Briefe in ihrer reinen Textesgestalt beibehalten, andererseits ihnen aber auch die fingirten Briefe angeschlossen. Die Sammlung hat sich ebensowohl griechisch und lateinisch als armenisch erhalten. Doch stimmen diese beiden Sammlungen ihrerseits nicht ganz überein. Die Briefe haben eine etwas verschiedene Reihenfolge; in der griechisch-lateinischen Sammlung steht der Römerbrief überdieß eingeschlossen in das Martyrium, und es fehlt daselbst, ohne Zweifel durch ein Versehen des Auctors, der Philipperbrief. Die längere Recension selbst erhielt ferner einen kleinen Zusatz in der Laus Heronis, einer kurzen Lobrede Hero's auf Ignatius, verbunden mit einem Gebet um dessen Fürbitte. Das Stück war bis in die jüngste Zeit nur lateinisch bekannt, und dem entsprechend wurde es, wenn auch einige Stellen griechischen Ursprung zu verrathen schienen, gewöhnlich für eine Zuthat des lateinischen Uebersetzers der längern Recension gehalten. Lightfoot fand es indessen auch in einer koptischen Uebersetzung, und da für diese eine Abstammung aus dem Lateinischen weniger leicht anzunehmen ist, so gewinnt die bereits von Baronius ausgesprochene Vermuthung von einem griechischen Ursprung an Wahrscheinlichkeit. Doch bleibt es immerhin sehr auffallend, daß das Document in keiner der griechischen Handschriften steht, in denen man es erwarten könnte, weder in den Handschriften der längern Recension, noch in den Handschriften des vaticanischen oder römischen Martyrium, an das es im Koptischen angeschlossen ist.

Bei der bisher erwähnten Erweiterung der Briefe des hl. Ignatius hatte es noch nicht sein Bewenden. Das Mittelalter kennt noch drei weitere kurze Briefe von ihm, zwei an den Apostel Johannes, einen an die seligste Jungfrau, und dazu kommt noch eine Antwort Maria's an Ignatius, so daß die ganze Zuthat vier Stücke umfaßt. Diese Briefe lassen sich handschriftlich und literarisch bis in's 13. Jahrhundert zurückverfolgen und sind wahrscheinlich nicht lange vorher entstanden. Sie sind nur lateinisch vorhanden, und da nichts auf eine Uebersetzung aus dem Griechischen hinweist, so rühren sie ohne Zweifel von einem Abendländer her.

Das Vorhandensein der verschiedenen Sammlungen gab in der Neuzeit zu einer ebenso interessanten als lang andauernden literarischen Controverse Anlaß. Das Mittelalter nahm alle genannten Briefe als ächt hin. Wenigstens ist von einem Widerspruch gegen den einen oder andern durchaus nichts bekannt. In der Ausgabe des Symphorianus Champerius (1536) stehen ebensowohl die vier bloß lateinisch bekannten Briefe als die Briefe der längern Recension in lateinischer Uebersetzung nach und neben einander, so daß alle den gleichen Ursprung zu haben scheinen. Bald nach dem Erscheinen dieser Ausgabe begann sich aber das Urtheil zu ändern. Als der griechische Text der längern Recension aufgefunden und veröffentlicht wurde (zuerst in Dilingen 1557 durch Valentin Hartung, genannt Frid) und dieser die Briefe an Johannes und Maria nicht enthielt, drängte sich nothwendig die Frage nach der Aechtheit dieser letzteren Stücke auf, und in Bälde wurden sie fast allgemein Ignatius abgesprochen; nur einige Wenige suchten noch eine Zeitlang dessen Auctorschaft aufrecht zu erhalten. Die Protestanten verwarfen indessen auch die bisher bekannten griechischen Briefe, sei es alle, sei es die durch Eusebius nicht bezeugten. Einige Katholiken, wie Martialis Masträus (1608), räumten wenigstens eine Interpolation und Verfälschung derselben ein, während die Mehrzahl zunächst die Integrität behauptete. Einige Kritiker, so Vedelius (1623), suchten bald in den durch Eusebius bezeugten Briefen die ächten und unächten Bestandtheile zu scheiden. Die Versuche fielen freilich, solange sichere Anhaltspunkte fehlten, sehr ungenügend aus. Kurz darauf wurden indessen die sieben durch Eusebius erwähnten Briefe in einer kürzern Textesgestalt aufgefunden und durch den Erzbischof J. Usher von Armagh in einer buchstäblich wörtlichen lateinischen Uebersetzung 1644, durch J. Voß im griechischen Text 1646 veröffentlicht, und damit war für die Kritik ein fester Boden gewonnen. Die Publication rief zwar einen neuen Streit hervor. Einige Theologen glaubten der längern Recension vor der

kürzern im Allgemeinen den Vorzug geben zu sollen, wenn sie auch anerkennen mußten, daß jene nicht frei von Verderbnissen sei. In den „Theologischen Studien und Kritiken" wurde diese Ansicht noch 1836 vorgetragen. Die weitaus größere Mehrzahl erkannte indessen den Text der kürzern Recension als den ursprünglichen an, und in der That kann über dessen Priorität kein Zweifel bestehen. Auf der andern Seite wurde protestantischerseits aber auch dessen Aechtheit bestritten, und man erklärte die Briefe für ein Product späterer Zeit, das nur fälschlich dem berühmten Martyrer von Antiochien beigelegt worden sei. Aus der nächsten Folgezeit sei unter den Vertretern dieser Ansicht Dalläus erwähnt mit der Schrift De scriptis quae sub Dionysii Areopag. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur (1666). Derselbe fand zwar an dem Anglicaner Pearson mit den gelehrten Vindiciae Ignatianae (1672) einen überlegenen Gegner. Gleichwohl behauptete sich die nämliche Ansicht bei einem Theil der protestantischen Theologen auch fernerhin. In den letzten Jahrzehnten gesellte sich zu der Controverse überdieß eine neue.

Im J. 1845 wurden durch Cureton aus kürzlich entdeckten syrischen Handschriften in The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius die Briefe an die Epheser, die Römer und an Polykarp in einer Textesgestalt veröffentlicht, die noch beträchtlich kürzer war, als die bisher bekannte kürzere Recension, und mehrere Theologen glaubten in diesem syrischen Texte den ächten Ignatius erblicken zu sollen. Andere dagegen erkannten in dem neuen Texte einen Auszug aus dem griechischen; und wenn dieses Urtheil auch geraume Zeit heftigen Widerspruch erfuhr, so ist es doch heutzutage, wie es scheint, allgemein als das richtige anerkannt.

Ist demgemäß die Controverse, zu welcher die Auffindung der syrischen Recension Anlaß gab, zu einer einmüthigen Lösung gekommen, so besteht dagegen noch immer darüber ein Streit, ob die sogen. kürzere Recension ächt sei, mit anderen Worten, ob wir von Ignatius überhaupt Briefe besitzen. Wie bereits erwähnt, glaubt ein Theil der protestantischen Theologen die Frage auch heute noch verneinen und die Briefe der Mitte des 2. Jahrhunderts oder der nächsten Folgezeit zusprechen zu sollen. Aus früherer Zeit soll namentlich die häretische Bewegung und die Kirchenverfassung, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, nicht zu begreifen sein. In der That wird, um wenigstens das zweite Moment kurz zu berühren, der Bischof durch Ignatius mit einer solchen Bestimmtheit von den Presbytern unterschieden, und der monarchische Charakter der christlichen Gemeinde wird so deutlich betont, daß man, wenn der Zweifel einmal erwacht ist, leicht dem Gedanken Einlaß gewähren kann, die Briefe gehörten einer vorgerückteren Zeit an, und sie seien Ignatius fälschlich zugeschrieben worden, um der monarchischen Kirchenverfassung den Weg zu bahnen. Indessen ist letztere Annahme aus den Briefen selbst als unberechtigt zu erweisen. Nirgends ist eine derartige Tendenz wahrnehmbar; die monarchische Verfassung der Gemeinde erscheint vielmehr überall einfach als vollendete Thatsache. Was den andern Punkt anlangt, so zeigt die Abfassung eines bis auf die Apostel zurückreichenden Kataloges der Bischöfe von Rom durch Hegesippus (Euseb. Hist. eccl. 4, 22) und Irenäus (Adv. haer. 3, 3), sowie die Rede des Bischofs Polykrates von Ephesus (um 190) von sieben verwandten Vorgängern auf dem Bischofsstuhl (Euseb. Hist. eccl. 5, 24), daß der Episcopat bei Beginn des 2. Jahrhunderts nicht erst in der Entstehung begriffen war. Das Argument reicht also zur Verwerfung der Briefe in keiner Weise hin. Dazu kommt, daß die Briefe nicht bloß durch Eusebius, sondern bereits auch durch Origenes und Irenäus, ja sogar durch Polykarp, einen jüngern Zeitgenossen des Martyrers, bezeugt werden. Freilich wird der Brief Polykarps selbst theils als eine Fiction desselben Mannes verworfen, der die Ignatiusbriefe verfertigt haben soll, theils in den auf Ignatius bezüglichen Abschnitten für interpolirt erklärt. Daß aber weder das eine noch das andere Verfahren mit den Grundsätzen einer besonnenen Kritik im Einklang steht, glaubt Verfasser dieses in den Prolegomenen seiner Patres apostolici und in seiner Schrift „Die Aechtheit der Ignatianischen Briefe" (1883) dargethan zu haben (vgl. auch d. Art. Polykarp). Demnach ist nur noch eines seitdem aufgetauchten Lösungsversuches kurz zu gedenken.

Während Renan in Les Évangiles et la seconde génération chrétienne (1877) unter den Ignatiusbriefen allein den Römerbrief als ächt anerkennen wollte, erklärte Völter in der Theologisch Tijdschrift 1886, 114—136 umgekehrt diesen Brief allein für eine Fälschung. Von dem unter Trajan gemarterten Bischof Ignatius sollten freilich auch die anderen oder die sechs kleinasiatischen Briefe nicht herrühren. Andererseits seien sie aber auch kein Falsum. Wie ihr Inhalt zeige, seien sie in den Jahren 140—158 geschrieben worden, und als ihr Verfasser sei ein Ignatius zu betrachten, der als Laie und hochstehendes Mitglied in der Gemeinde von Antiochien gelebt und in dieser Stadt den Martertod gefunden habe. Der Römerbrief aber sei denselben etliche Jahre später durch einen Andern beigefügt worden, weil man, da jene Briefe über Person, Zeit und Schicksal des Ignatius durchaus nichts Näheres enthalten, bald das Bedürfniß nach einer historischen Einleitung oder einem historischen Commentar zu der angesehenen Briefsammlung empfunden habe. Während Völter indessen zunächst zwei Martyrer Namens Ignatius annahm, ließ er in einer zweiten Untersuchung (Theol. Tijdschrift 1887, 272—320) den spätern fallen. Eben damit mußte er aber auch wenigstens einige Theile der kleinasiatischen Briefe opfern oder als Zuthat des Fälschers, des

Verfassers des Römerbriefes, betrachten. Wie anfangs zwischen diesen und jenen Briefen, so behauptete er nunmehr auch innerhalb der kleinasiatischen Briefe verschiedene Widersprüche oder manches Anstößige zu entdecken. Dahin sollte namentlich gehören, was die Briefe über den Transport des Martyrers von Syrien durch Kleinasien besagen. Dabei sprach er ferner den Zweifel aus, ob nicht auch der Name des Ignatius erst durch den Fälscher eingesetzt worden sei; und indem er den Verfasser der gereinigten Briefe weiter mit dem verglich, was wir durch Lucian über Peregrinus Proteus erfahren, meinte er zwischen beiden eine solche Aehnlichkeit zu finden, daß er sich zu dem Schluß gedrängt sehe, die Briefe rührten ursprünglich von Peregrinus in seiner christlichen Periode her. Der Name Ignatius sei erst etwas später mit ihnen in Verbindung gebracht worden, als man sie gegenüber der Entwerthung, in die sie durch die Ausstoßung des Verfassers aus dem Christenthum und dessen Uebertritt zum Cynismus gerathen seien, wieder zum Leben habe erwecken wollen. In ihrer ersten Gestalt wurde diese Hypothese bereits in der Theolog. Quartalschrift 1886, 684—688 beleuchtet. Die neue Ausführung aber beruht auf so vielen Willkürlichkeiten, daß hier nicht weiter auf sie einzugehen ist.

Im Bisherigen wurde wiederholt eines Martyrium des hl. Ignatius gedacht. Dasselbe wird gewöhnlich Martyrium Colbertinum genannt, weil es griechisch allein durch eine Handschrift der Colbertinischen Bibliothek auf die Nachwelt gekommen ist. Es ist aber nicht die einzige derartige Schrift, welche wir besitzen, sondern es liegen noch vier weitere „Martyrien" vor. Das wichtigste unter ihnen wurde zuerst aus einem vaticanischen Codex veröffentlicht und daher zunächst gewöhnlich Martyrium Vaticanum genannt. Inzwischen wurde es aber noch in zwei weiteren Handschriften aufgefunden; durch Lightfoot wurde auch eine koptische Uebersetzung publicirt, und unter diesen Umständen dürfte die durch diesen Gelehrten angewendete Bezeichnung den Vorzug verdienen. Er nannte es, da der Schauplatz der Verhandlungen zwischen Trajan und Ignatius die Reichshauptstadt ist, römisches, das Colbertinische umgekehrt aus dem gleichen Grunde antiochenisches Martyrium. Diese beiden Acten sind Originalarbeiten. Die anderen dagegen sind Compilationen, welche auf jenen ruhen. Es sind: 1. das Martyrium des Simeon Metaphrastes, in der Hauptsache eine Ueberarbeitung der antiochenischen Acten; 2. das nur lateinisch vorhandene Martyrium der Bollandisten, so genannt, weil es durch die Bollandisten zuerst veröffentlicht wurde, eine Verbindung der antiochenischen und der römischen Acten; 3. das armenische Martyrium, ebenfalls eine, jedoch freiere Compilation aus den beiden Hauptacten. Das letztere wurde mit der armenischen Uebersetzung der Ignatiusbriefe 1849 durch Petermann edirt. Die anderen „Martyrien" sind alle in die vom Verfasser besorgte Ausgabe der Patres apostolici aufgenommen. Etwaigen Anspruch auf Aechtheit oder auf Abfassung durch Zeitgenossen des Martyrers haben nur die antiochenischen Acten, und dieselben finden in der That noch in der Gegenwart Vertheidiger. (Vgl. Theol. Quartalschrift 1884, 607—620.) Die meisten Kritiker der Neuzeit erklären sie aber für eine spätere Arbeit, für ein Product des 4. oder 5. Jahrhunderts, und diese Auffassung ist gewiß die richtige. Zu ihrem Erweis dürften bereits die Widersprüche zwischen den Acten und den Briefen des hl. Ignatius hinreichen, die oben hervorzuheben waren. Doch mögen noch einige weitere hier kurz angeführt werden. Das Martyrium (1, 1; 3, 1) nennt Ignatius einen Schüler Polykarps bei Johannes; Ignatius selbst aber gibt in seinem Brief an Polykarp (1, 1) deutlich zu verstehen, daß er den Bischof von Smyrna vor seinem Todesgange nicht sah. Die Acten bezeichnen die Verfolgung als eine allgemeine (2, 1) und lassen sie bis zur Ankunft des Heiligen in Rom fortdauern (6, 3); nach den Briefen aber befanden sich die Kirchen in Kleinasien im Frieden, und es nahm die Verfolgung in Antiochien zu der Zeit ein Ende, da Ignatius von Smyrna nach Troas reiste. Bezüglich des Weitern, sowie hinsichtlich der umfangreichen ältern Ignatius-Literatur sei auf des Unterzeichneten Patres apostolici (Tubing. 1878—1881) verwiesen. Nachzutragen ist nur noch die seitdem erschienene Ausgabe von J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part II: S. Ignatius. S. Polycarp, 2 vols., London 1885. [Funk.]

Ignatius, Patriarch von Constantinopel, war der jüngste Sohn des griechischen Kaisers Michael Rhangabe und der Kaiserin Procopia, der Tochter des Kaisers Nicephorus. Sein Großvater hatte ihm schon mit zehn Jahren das eigens seinetwegen geschaffene Amt eines Domesticus Hicanatorum übertragen; als aber sein Vater 813 durch Leo den Armenier gestürzt wurde und sich in ein Kloster zurückzog, folgten ihm auch seine zwei Söhne (ein dritter, Stauracius, war schon gestorben) Theophylakt und Nicetas. Letzterer, erst 14 Jahre alt, erhielt nun den Klosternamen Ignatius. Um seinen Thron zu sichern, ließ der Usurpator die beiden Prinzen entmannen und jeden in ein besonderes Kloster verbringen. Ignatius, im Kloster des Satyrus untergebracht, zeichnete sich in Bälde durch seine große Frömmigkeit und seine hervorragenden Geistesgaben aus. Er studirte eifrigst in der heiligen Schrift und den Kirchenvätern und erlangte solches Ansehen, daß er nach dem Tode des Abtes zu dessen Nachfolger erwählt wurde. Unter seiner Leitung vermehrte sich die klösterliche Genossenschaft so, daß auf den Prinzeninseln drei neue Convente errichtet werden mußten. Nun ließ sich Ignatius von Bischof Basilius von Paros am Hellespont, von dem er schon die niederen Weihen erhalten hatte, zum Priester weihen. Während des ikonoklastischen Sturmes fanden die Bilder-

freunde bei dem frommen Abte und seiner Klosterfamilie liebreichen Schutz und Hilfe. Nach dem Tode des Patriarchen Methodius lenkte daher die bilderfreundliche Kaiserin-Wittwe Theodora die Aufmerksamkeit auf den angesehenen Abt Ignatius, und so ward dieser am 4. Juli 846 durch einstimmige Wahl des Clerus auf den Stuhl von Constantinopel erhoben.

Gregor von Asbesta, Erzbischof von Syrakus, war damals aus unbekannter Ursache zu Constantinopel in Untersuchung und wurde deßhalb von Ignatius zur Theilnahme an der Consecrationsfeier nicht zugelassen. Dieser trat nun mit den Bischöfen Petrus von Milet und Eulampus von Apamea in feindliche Opposition gegen den Patriarchen. Die drei suchten ihn fortwährend bei Adel und Volk zu verdächtigen und bildeten schließlich ein förmliches Schisma. Da alle Versuche des Patriarchen, sie wieder zu gewinnen, erfolglos blieben, ließ er sie auf einer Synode um das Jahr 854 als verschiedener Verbrechen und des Schisma's schuldig absetzen. Gregor appellirte nach Rom, wohin sich auch Ignatius um Bestätigung der Sentenz wandte. Während der Papst, der die Sache genauer untersuchen wollte, mit Fällung einer Definitivsentenz zögerte, wurde Ignatius von seinen Feinden, die gerade diesen Umstand für sich auszunutzen wußten, gestürzt. Die Sicilianerpartei, zu der auch Photius damals schon in näheren Beziehungen stand, hatte nämlich an Bardas, dem nichtswürdigen Oheim des verkommenen Kaisers Michael des Trunkenen, einen willkommenen Bundesgenossen erhalten. Da Bardas den ärgerlichen Umgang mit der eigenen Schwiegertochter unter Verstoßung der rechtmäßigen Gattin trotz mehrmaliger Warnung durch den Patriarchen nicht aufgab, wies ihn dieser an Epiphanie 857 öffentlich von der Communion zurück. Voll Wuth über den angethanen Schimpf, beschloß der gewissenlose Mann den Sturz des pflichttreuen Bischofs und fand hierzu willfährige Helfer bei der schismatischen Sicilianerpartei. Die Weigerung des Patriarchen, Mutter und Schwester des Kaisers gegen ihren Willen gewaltsam als Nonnen einzukleiden, sowie das Auftreten eines halbwahnsinnigen angeblichen Mönchs Gedon als Thronprätendenten wurden Vorwand zu Anklagen auf Hochverrath, auf Grund deren Ignatius am 23. November 857 auf die Terebintheninsel in's Exil geschleppt wurde. Nach einigen Tagen schon erschienen kaiserliche Abgesandte, Bischöfe und Hofbeamte, um ihn zur Resignation zu vermögen; da dieß nicht gelang, sollte er durch die empörendste, selbst körperliche Mißhandlung dazu gezwungen werden. Die Mehrzahl der Bischöfe nahm entschieden Partei für ihren Patriarchen und erklärte offen, daß sie einem etwa aufzustellenden Nachfolger die Anerkennung versagen müßte. Bardas wußte sie jedoch auf Umwegen zu gewinnen und führte so den längst ersonnenen Plan mit List durch: Photius wurde an Ignatius' Stelle erhoben und von Gregor Asbestas geweiht. Die meisten Bischöfe, bisher angeblich treue Ignatianer, suchten nun einen Ausweg und glaubten einen solchen darin zu finden, daß sie Photius anerkannten gegen das Versprechen, sich nur als Coadjutor des Ignatius geriren zu wollen. Da er diese Zusage selbstverständlich sofort brach, rafften sie sich nochmals zu einer That auf und erklärten ihn (Frühjahr 858) auf einer Synode in der Irenekirche für abgesetzt und excommunicirt. Dem gegenüber versammelte auch Photius seine Partei zu einer Synode und ließ auf ihr Ignatius absetzen und anathematisiren. Nun begann eine systematische und grausame Verfolgung des Patriarchen Ignatius sowohl, als der zu ihm haltenden Gläubigen. Ersterer wurde in unmenschlicher Weise mißhandelt, von Gefängniß zu Gefängniß geschleppt und schließlich nach Mitylene verbracht, Alles, um ihn zur Cession zu vermögen. Da er sie aber nicht leistete, sollte der Papst durch devote Schreiben und reiche Geschenke für den Eindringling gewonnen werden. Allein Nicolaus I. durchschaute das elende Intriguenspiel, und gerade an ihm fand der unschuldig Verfolgte den einzigen mächtigen und standhaften Beschützer. Seine Legaten freilich waren feige genug, sich in Constantinopel durch Geschenke und Drohungen einschüchtern zu lassen und dort im Mai 861 einer Art Räubersynode anzuwohnen, auf welcher über Ignatius ein höchst erbärmliches Gericht gehalten und dessen Absetzung und Degradation ausgesprochen wurde. Zu letzterem Schritte gaben die Legaten, ihre Machtbefugniß überschreitend, die Zustimmung. Ignatius indeß, der weder durch Güte noch durch Mißhandlungen zur Resignation zu vermögen war, sandte durch den Mönch Theognostus eine Appellation an den Papst und entzog sich nun weiteren Gewaltthaten durch die Flucht. Anhaltende Erdbeben, die als göttliches Strafgericht galten, verschafften ihm im August 861 die Erlaubniß der Rückkehr und ruhigen Verbleibens in seinem Kloster. Papst Nicolaus hatte selbstverständlich die Sentenz der Aftersynode verworfen, hatte seine Legaten auf einer römischen Synode excommunicirt und trat nun in einer Reihe von Schreiben in freimüthiger und entschiedener Weise für das gute Recht des verfolgten Patriarchen ein. Dieß blieb ohne Wirkung, bis die Ermordung des kaiserlichen Trunkenboldes am 23. September 867 eine Aenderung brachte. Der Mörder und neue Kaiser Basilius Macedo sandte, um die Volksgunst zu gewinnen, Photius gleich am folgenden Tage in ein Kloster und ließ Ignatius aus seinem Verstecke hervorholen. Am 23. November, dem Jahrestage seiner Deportation, wurde er unter dem Jubel des Volkes feierlich in seine Cathedrale eingeführt und stellte nun die Verbindung mit Rom wieder her. Er führte sein Amt in dem frühern Geiste der Milde und Frömmigkeit, und wiederholt sollen, wie sein allerdings etwas panegyrischer Biograph Nicetas berichtet, bei seinen kirchlichen Functionen Wunder geschehen sein. Dagegen

vermochte er trotz wiederholter Versuche die Anhänger des Photius nicht für sich zu gewinnen. Die förmliche Aussöhnung zwischen Ignatius und Photius, von welcher letzterer zu berichten weiß, wird mehr nur als conventionelle Annäherung aufzufassen sein. Noch ein weiterer Punkt verbitterte Ignatius den zweiten Theil seines Pontificates; dieß war der schon unter Photius ausgebrochene Streit wegen der Bulgarei, in den auch er in Bälde verwickelt wurde. Auf Bitten der Bulgaren und in Gemäßheit der Nachtragsbestimmung zur achten allgemeinen Synode, wodurch die Bulgarei Constantinopel zugesprochen wurde, hatte der Patriarch einen Erzbischof und mehrere Geistliche und Mönche dorthin gesandt. Trotz des päpstlichen Protestes wirkten sie daselbst und verdrängten die lateinischen Missionare, so daß Papst Johannes VIII. Ignatius mit Excommunication und Absetzung bedrohte, wenn er nicht binnen 30 Tagen sämmtliche griechischen Cleriker zurückziehe. Dieses Schreiben traf ihn jedoch nicht mehr am Leben; er war am 23. October 877 eines heiligmäßigen Todes gestorben. Von beiden Kirchen, der lateinischen wie der griechischen, wird er als Heiliger verehrt. (Hauptquellen für die Geschichte des Patriarchen Ignatius sind: die Vita Ignatii von Nicetas bei Mansi, Concil. XVI, 209 sqq.; Harduin V, 943 sqq.; Labbe X, 681 sqq.; dann die Briefe von Papst Nicolaus I., Mansi XV, 159 sqq.; Harduin V, 119 sqq.; Labbe X, 774 sqq.; von dem Mönch Theognostus, von Metrophanes von Smyrna und von Bischof Stylian von Neocäsarea, Mansi XVI, 295. 414. 426; Harduin V, 1014. 1111. 1122; Labbe X, 766. 902. Neuere Literatur: Dr. Hugo Lämmer, Papst Nicolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit, Berlin 1857; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 229 ff.; und namentlich Cardinal Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, Regensburg 1867, I. und II.) [Knöpfler.]

Ignatius von Loyola, s. Jesuiten.

Ikonographie, christliche, ist die Kenntniß und Beschreibung der in der Kirche Christi traditionellen Darstellungen von Gott und seinen Heiligen durch die bildende Kunst. Die Kenntniß des Inhaltes dieser Darstellungen im Besondern wird mit dem Namen Ikonologie bezeichnet. Da aber die Kenntniß ohne Beschreibung nicht möglich ist und auch eine genügende Beschreibung die Kenntniß wenigstens zum Theil voraussetzt, so pflegt man Ikonographie und Ikonologie nicht von einander getrennt, sondern bald unter dem einen, bald unter dem andern Namen vereinigt zu behandeln. 1. Gegenstand der Ikonographie sind die bildlichen Darstellungen von Gott und seinen Heiligen, und zwar nicht nur von diesen ausschließlich, sondern auch von allem dem, was mit ihnen im Zusammenhang steht. Diese Darstellungen lassen sich eintheilen in personelle, geschichtliche und symbolische. a. Gegenstand der Ikonographie sind zunächst die Personen selbst mit ihren sie kennzeichnenden Attributen. Es sind die drei göttlichen Personen, Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Während es unzulässig ist (vgl. Constitut. Bened. XIV., Solicitudini nostrae 1. Oct. 1745, n. 29 sq.), die heiligste Dreifaltigkeit in Gestalt dreier sich gleichenden Menschen oder Eines Menschen mit dreifachem Antlitze u. dgl. darzustellen, werden die göttlichen Personen vereint oder einzeln unter denjenigen Formen abgebildet, in welchen sie selbst sichtbar erscheinen wollten: der Vater, als der Alte an Tagen (Dan. 7, 9), sitzend mit dem Scepter auf dem Throne oder über den Wolken, der König der Könige, die höchste Majestät; der Sohn, der Menschensohn, auf den Armen Mariä als Kind, oder wandelnd unter uns als Lehrer und Heiland der Welt, oder am Kreuze als der Erlöser von Sünde und Tod, oder als der Auferstandene aus dem Grabe, oder sitzend zur Rechten des Vaters, oder wiederkommend zum Gerichte; der heilige Geist in Gestalt einer Taube (nicht eines Jünglings, Bened. XIV. l. c.) und, wie Vater und Sohn, mit dem Kreuznimbus um das Haupt. Die Bilder der seligsten Jungfrau Maria stellen diese dar entweder als die unbefleckt Empfangene (nach Offenb. 12, 1—5), über dem Monde stehend und von Sternen bekrönt, oder als die Jungfrau und jungfräuliche Mutter mit der Lilie oder dem göttlichen Kinde, oder als die vom Schwerte des Schmerzes Durchbohrte unter dem Kreuze, oder aufgenommen in den Himmel mit glorificirtem Leibe und thronend als Himmelskönigin mit Scepter und Krone und dem einfachen Nimbus. Der hl. Joseph wird als der jungfräuliche Gemahl Mariä mit der Lilie oder dem ausblühenden Stabe dargestellt. Die heiligen Engel werden abgebildet nach ihrem Amte, jugendlich, mit Flügeln und Stäben, mit leichtem Gewande, als die raschen himmlischen Gottesboten, mit Emblemen des Leidens Christi als die Theilnehmer am Erlösungswerke, singend und spielend auf Musikinstrumenten als die Verkünder des Lobes Gottes im himmlischen Jerusalem, aber auch ernst und furchtbar als Boten des nahenden Gerichtes; oder nach ihrem Range mit den Unterscheidungen der neun Chöre, wie sie besonders die griechische Kirche in ihren Malereien festhielt (Handb. der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855, 99—104), die Cherubim, nur mit dem Antlitze sichtbar und die Flügel mit Augen bedeckt, als die Engel lauterer Gottesanschauung (Ez. 10, 12), die Seraphim als sechsflügelige, liebeflammende Wesen (Is. 6, 2), in der lateinischen Kirche besonders die drei Erzengel: Michael als himmlischer Kampfesfürst, Gabriel als Bote des Herrn an Maria die Jungfrau, Raphael als Pilger und Arzt in der Familie des Tobias. Auch die gefallenen Engel zeichnet die christliche Kunst, und zwar mit der Schande der Nacktheit, in der Häßlichkeit der Schlange oder in der Verworfenheit des Höllen-

drachen (Offenb. 11, 17—19). Dargestellt werden die Stammeltern Adam und Eva als die ersten Büßenden; ferner die Patriarchen und Propheten mit Schuhen, Schriftrollen und ihren besonderen Emblemen, z. B. Melchisedech mit Brod und Wein, Elisäus mit dem zweiköpfigen Adler (4 Kön. 2, 9), doch ohne Nimbus; die heiligen Apostel unbeschuht, in langem Kleide und Mantel, mit dem Buche und ihren Attributen, z. B. den Werkzeugen ihres Martyriums; die übrigen Heiligen, die Martyrer und die Bekenner, die heiligen Jungfrauen und Frauen aus allen Völkern und Zeiten mit ihren ihnen zukommenden Kennzeichen. Wie ihre besonderen Embleme, so haben fast sämmtliche heilige Personen, zumal Christus und die seligste Jungfrau, auch einen besondern Typus durch die Tradition erhalten, der sie kenntlich macht. Aber auch mit anderen Personen, z. B. mit mächtigen und einflußreichen Männern aus geistlichem und weltlichem Stande, gelehrten und weisen Männern und Frauen, welche durch die künstlerische Darstellung in irgend welche Beziehung zur Kirche gebracht sind, hat die Ikonographie sich zu beschäftigen, und es ist besonders die Auszeichnung der einzelnen Stände, die Gewandung u. dgl., welche hier zur Beachtung kommt.

b. Gegenstand der Ikonographie sind ferner die geschichtlichen Darstellungen. Es sind die Thaten Gottes und seiner Auserwählten, wie sie die Schriften des Alten Testamentes uns erzählen, angefangen von der Schöpfung der Welt bis auf den Erlöser, und zwar nicht bloß in ihrer historischen, sondern auch in ihrer vorbildlichen und anagogischen Auffassung, sei es, daß sie für sich oder in eigentlicher Gegenüberstellung zu den Ereignissen des Neuen Testamentes vorkommen. Schon die älteste Kirche kennt diese Gegenüberstellung, und eine sorgsame Tradition hat im Orient und Occident hierfür eine Art Canon geschaffen, den auch das Mittelalter festhielt. Dargestellt werden ferner die einzelnen Scenen aus der Geschichte, die Thaten Christi und seiner Apostel, wie sie in den Schriften des Neuen Testamentes aufgezeichnet sind, von der Verkündigung des hl. Johannes und der Empfängniß des Erlösers angefangen bis zu dessen Himmelfahrt, zur Aussendung des heiligen Geistes und zur Vertheilung der Apostel über den Erdkreis und zum jüngsten Gerichte. Auch die Lehren und vornehmlich die Parabeln des Herrn wurden von jeher bildlich dargestellt. Dazu kommen die Darstellungen der Ereignisse in der Kirche Christi durch alle Jahrhunderte, in allen Ländern und Völkern, ferner des Lebens und der Wunder und der Verherrlichung der seligsten Jungfrau und aller Heiligen, endlich der Liturgie und der Feste der Kirche.

c. Gegenstand der Ikonographie sind drittens die symbolischen Darstellungen, d. i. Zeichen oder Sinnbilder heiliger Personen, Geheimnisse, Tugenden. Diese Symbole sind entweder aus der Natur, und zwar aus jedem ihrer Reiche, aus der Welt der Menschen und der Engel entnommen, oder sie gehören der Geschichte, der Sage, selbst der Mythologie an. Symbole heiliger Personen sind z. B. die segnende Hand aus den Wolken für Gott Vater; das Alpha und Omega, das bekannte Monogramm, der Weinstock, der Fisch, Adam, Abel, Orpheus, der ein Lamm tragende Hirt u. s. f. für Christus; der mit dem Kreuznimbus ausgezeichnete Löwe, das Rind, der Adler, der Engel für die vier Evangelisten; Tauben und Lämmer für die Apostel, der Delphin für die Getauften; die Jungfrau mit Kelch und Krone für die Kirche; die Frau mit verbundenen Augen und zerbrochener Fahne für die Synagoge. Symbole von Geheimnissen sind z. B. das Dreieck, oder die Vereinigung dreier Kreise für die heiligste Dreifaltigkeit; der brennende Dornbusch, das Vließ Gedeons, die Blume aus der Wurzel Jesse, das Einhorn für die Geburt des Erlösers aus Maria der Jungfrau; das Lamm mit der Kreuzesfahne, der Löwe, der Pelikan für Christus; der Tisch mit den Schaubroden, der Korb mit kreuzweis gerippten Broden, die sechs Krüge für das heiligste Sacrament des Altars; der Pfau für die Unsterblichkeit; der Phönix, Noe in der Arche für die Auferstehung u. s. f. Symbole von Tugenden und Lastern sind z. B. der Anker für die Hoffnung, der Hirsch an der Quelle für das Heilsverlangen, die Palme für das Martyrium, eine Frau mit Wage für die Gerechtigkeit, eine mit Speer und Schild für die Tapferkeit; das Schwein für die Unlauterkeit, der Hund ebendafür, aber auch für die Treue, die Sirene für die Versuchung, der Centaur für die Gewaltthätigkeit u. s. f. Alle diese Darstellungen, theils schon der ältesten christlichen Zeit, theils dem Mittelalter angehörig, bieten der Ikonographie einen überreichen Stoff.

2. Wo immer die bildende Kunst von der Kirche in ihren Dienst genommen worden ist, sei es zum Schmucke der Kirchen von innen und außen, sei es zur Herstellung der Einrichtungsgegenstände und Utensilien, da eröffnet sich der Ikonographie auch ein weites Feld für ihre beschreibende und erklärende Thätigkeit. Die Katakomben mit ihren Kapellen verlangen die Enträthselung des Gemäldeschmuckes an Wänden und Decken nach Zweck und Inhalt; die Malereien und Mosaiken, welche die Apsiden und Wandflächen der Basiliken und der mittelalterlichen Kirchen mit zahlreichen Heiligenfiguren auf goldenem Grunde, mit den sinnigsten Parallelen des Alten und Neuen Testamentes, mit vollständigen Cyklen heiliger Geschichte zieren und viele Bücher über die Heilslehre und das Leben der Kirche ersetzen, wollen erläutert sein. Selbst der musivische Boden vieler Kirchen redet zum Beschauer durch erzählendes Bilderwerk aus Geschichte und Natur in wohldurchdachter Verwendung. Aehnliche Zier aber zeigen auch die Taufkirchen, Grabkapellen, die Memorien, die Votiv- und Wallfahrtskirchen, die Klosterkirchen, die Kreuzgänge und andere Nebenbauten. Dazu

tritt in den Fenstern der leuchtende Schmuck reicher Glasgemälde, an den Thürflügeln in Holz und Bronce manch symbolisches und geschichtliches Gebilde, an Wänden und Säulen und selbst an den Gewölbeschlüssen die Reihe von Statuen und Reliefbildern der mannigfaltigsten Art. Auch das Aeußere der Kirchen, an den Portalen und Façaden, an den Giebeln und Pfeilern, belebt sich mit einer Fülle plastischer Gestalten, als wollte alle Schönheit des Innern auch nach außen drängen. Aber auch die Einrichtung und die Utensilien der Kirchen bieten der Ikonographie ein reiches Feld, von den Bildern auf den Goldgläsern in den Katakomben an bis zu jenen emaillirten und getriebenen Darstellungen auf den kostbaren Kelchen und Ciborien und anderen Gefäßen späterer Jahrhunderte; von den Reliefs der thönernen und broncenen Grablampen an bis zu den symbolreichen Lustern und Leuchterkronen und Lichtständern; von der Bildbekleidung der altchristlichen Cathedra bis zu dem reichstgeschmückten Sitze und Chorgestühle; von den Arcosolien der Katakomben bis zu den eigentlichen Altaraufbauten mit ihren Bilderfrontalien und Retablen in Gold und Email und den vielgliedrigen Flügelschreinen; von den bildverzierten liturgischen Büchern ältester Zeit bis zu den miniaturreichen Missalien und Evangeliarien, Psalterien und Lectionarien des Mittelalters; von den sogen. Historien in den gewebten und gestickten Gewändern und Velen bis zu den kunstvollen Bildstickereien und Webereien späterer Zeit für Priester und Altar, für Chorwand und Fußboden; von den einfachen Taufbrunnen alter Zeit bis zu den oft so mannigfaltig und räthselhaft figurirten Taufsteinen des romanischen und gotischen Stils; von den Schlußsteinen der Martyrergräber mit rasch eingeritzter Palme und von den alten Sarkophagen an bis herauf zu den großartigen Grabdenkmalen in Stein und Erz und den kostbarsten Reliquienschreinen und Gefäßen, anderer bildgeschmückter Gegenstände, wie Glocken u. dgl., nicht zu gedenken. Auch hier öffnet sich ein fast unübersehbares Gebiet für die christliche Ikonographie.

3. Die Bedeutung der christlichen Ikonographie beruht vornehmlich in ihrem Zeugnisse für die Einheit der kirchlichen Tradition; sie beschäftigt sich mit den in der Kirche Christi traditionellen bildlichen Darstellungen. Aus dem oben Gesagten erhellt, welch ein Schatz von Ideen in der kirchlich bildenden Kunst der verschiedenen Jahrhunderte seinen entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Diese bildlichen Darstellungen nun beschreibt die Ikonographie, wo und wann immer sie ihr begegnen, wie unscheinbar sie sein mögen; sie beschreibt sie mit jener Sorgfalt, welche nirgends Zufall oder Ungeschicklichkeit, sondern Absicht und Ueberlegung voraussetzt; sie stellt dieselben zusammen, ordnet sie und vergleicht sie nach ihren Einzelheiten und Eigenthümlichkeiten. Sie beschreibt nicht bloß, sie führt ein in ihr Verständniß, und sie benutzt hierfür diejenigen Quellen, aus welchen die Meister selbst zu schöpfen gewohnt waren, um so jede Willkür der Auslegung möglichst fernzuhalten. Sie erklärt eben damit in vielen Fällen erst sicher Zweck und Bestimmung jener Gegenstände, deren bildlichen Schmuck sie darlegt, seien es Gebäulichkeiten, oder einzelne Theile, oder Gebrauchssachen. Sie fördert die tiefere Kenntniß der kirchlichen Lehre, der Geschichte, der Liturgie; es sei hier nur erinnert an die Deckengemälde in den Katakomben und ihren Zusammenhang mit den Dogmen der Eucharistie, der Fürbitte für die Verstorbenen, der Auferstehung, des Primates Petri. Sie zeugt für die constante Einheit der Lehre in der gesammten Kirche; sie weist nach, daß dieselben Grundgedanken in den räumlich entfernten Ländern denselben bildlichen Ausdruck gewonnen haben, oft bis in Kleines und Nebensächliches; sie führt auf eine bestimmte allgemeine Regel, welche die Künstler sicher geleitet; sie beweist, daß auch die Tradition der Kunst von der kirchlichen Auctorität stets ihre Ueberwachung und Reinhaltung erfahren hat. Sie gibt endlich die Winke, wie auch fortan diese Darstellungen im Geiste der Kirche verwendet und immer mehr bereichert werden können und sollen; die Benutzung der von der Ikonographie gewonnenen Erkenntnisse behütet vor Ausartung in Subjectivismus und Irrthum. Die tändelnden, allegorisirenden Bildnereien des vorigen Jahrhunderts, welche gar oft an's Lächerliche streifen, lassen sich nur aus dem auch in der Kunst vollzogenen Bruche mit der kirchlichen Tradition erklären.

4. Die christliche Ikonographie benutzt, wie oben bemerkt, für die Erklärung der traditionellen bildlichen Darstellungen diejenigen Quellen, aus welchen die Meister selbst geschöpft haben, und welche in der Kirche Christi offen gelegt sind. Die Versuche also, die Bildwerke z. B. an Kirchenportalen aus der Mythologie der Griechen und Römer, der Germanen oder selbst orientalischer Völker, oder aus naturphilosophischen Systemen zu erklären, müssen als verfehlt betrachtet werden, weil dabei übersehen wird, daß die christliche Kunst, auch wenn sie ihre Darstellungen hie und da der Mythologie oder aber der Natur entnimmt, diese in selbständiger Auffassung, nämlich im Sinne der Kirche Christi, verwendet. Die Quellen der Ikonographie sind vor Allem die heiligen Schriften und die kirchlichen Commentatoren. Es gilt von der bildenden Kunst, was von den Predigten und Dichtungen älterer Zeit und ihrem überraschenden Bilderreichthum gesagt werden muß: die Bilder sind nicht die geniale Erfindung des Einzelnen, sondern fast für jedes Bild und jedes Gleichniß ist der erste Keim in den heiligen Schriften zu entdecken. Die nächstliegende Quelle zur Erklärung der oft ganz originell scheinenden bildlichen Darstellungen sind daher die heiligen Schriften des Neuen Testamentes in ihren Gleichnissen und Parabeln, und noch mehr die des Alten Testamentes, zumal die Psalmen und die didactischen Bücher.

Zu beachten sind hier die sogen. Claves, d. h. Schlüssel oder Anleitungen zum Verständnisse des bildlichen Sinnes der heiligen Schriften, wie der Liber formularum spiritualis intelligentiae des hl. Eucherius (gest. 450), bei Migne, PP. lat. L, 727—772 edirt, und der dem hl. Melito von Sardes (2. Jahrhundert) zugeschriebene, aber einer spätern Zeit angehörige Clavis (ed. Pitra, Spicil. Solesm. II, p. XIII—XXXV. 1—520), welcher ebenfalls viel benutzt worden. Eine andere Quelle der Ikonographie bietet die Geschichte der Kirche und die Biographie ihrer Heiligen; letztere, vor Allem die in älterer Zeit verfaßten Legenden, wie z. B. das Leben der Altväter, die Legenda aurea von Jacobus de Voragine u. a., öffnen das Verständniß oft ganz unbekannt gewordener Darstellungsweisen, für welche in der kritisirenden Geschichte und in der moralisirenden Legende der neuern Zeit ein Aufschluß nur selten zu finden sein wird. Eine dritte Quelle sind die Lehre und die Liturgie der Kirche. Die heiligen Väter und Schriftsteller der Kirche, von dem Pastor des Hermas und dem Briefe des Apostels Barnabas an bis auf Isidor von Sevilla und Gregor d. Gr., und von da bis zu den Victorianern und zu Albert dem Großen, gaben der christlichen Kunst den Reichthum der christlichen Lehre in einer eng verbundenen Reihe der sinnigsten Bilder, und eben sie sind es auch, aus welchen die Ikonographie deren Erklärung zu holen hat. Was aber die Liturgie betrifft, so genügt es, nur auf die allgemein verbreiteten und einflußreichen Schriften von Amalarius, Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Wilhelm Durandus u. A. zu verweisen. Dazu kommen endlich diejenigen Schriften, welche es sich zur speciellen Aufgabe gemacht haben, den vorhandenen Bilderschatz zur Darstellung der gesammten christlichen Heilslehre erklärend zu verwerthen, wie die Bilderkatechismen, die Armenbibeln, die Heilsspiegel und insbesondere die Concordantia charitatis, welche in umfassendster Weise die Geheimnisse der Erlösung mit den Vorbildern und Aussprüchen des Alten Bundes, sowie mit den Abbildern aus den Reichen der Natur in Zusammenhang zu bringen weiß. Diese Schriften, die gleichfalls auf einen gemeinsamen altchristlichen Ursprung deutenden Physiologien oder Thiersymboliken und endlich die Moralitäten sind für die Ikonographie eine sehr reichhaltige Quelle.

5. Die Literatur der christlichen Ikonographie ist eine ziemlich umfassende und ist besonders in neuerer Zeit durch Einzelarbeiten mehr und mehr angewachsen, ohne daß schon an einen genügenden Abschluß gedacht werden könnte. Man kann das bereits 1570 erschienene, noch immer brauchbare Werk von Molanus De historia imaginum an die Spitze stellen. Von deutschen Schriften über Ikonographie mögen genannt sein: Helmsdörfer, Christl. Kunstsymbolik und Ikonographie, Frankf. a. M. 1839; Alt, Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theol. Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, Berlin 1845; Piper, Mythologie und Symbolik d. christl. Kunst, Weimar 1847. 1851; Ders., Ueber d. christl. Bilderkreis, Berlin 1852; Heider, Ueber Thiersymbolik, Wien 1849; Radowitz, Ikonographie der Heiligen, Berlin 1834; Menzel, Christl. Symbolik, Regensburg 1854; Hack, Der christl. Bilderkreis, Schaffh. 1856; Kreuser, Bildnerbuch als Leitfaden für Kunstschulen u. s. w. Paderborn 1863; Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874; Lüdtke, Die Bilderverehrung und die bildl. Darstellungen in den ersten christl. Jahrh., Freiburg 1874. Dazu sind unter denjenigen Werken, welche auch für die Ikonographie eingehende Belehrung bieten, anzuführen: Kreuser, Der christl. Kirchenbau, Regensburg 1860, 2. Aufl. II, 378 bis 541: Bilderordnung für den Kölner Dom; Ders., Wiederum christl. Kirchenbau, Brixen 1868, I, 258—596, mit einem Lexikon der christl. Symbolik nach den Schriftstellern der Kirche, und II, 1—256 einem unübertrefflichen Muster ihrer praktischen Verwendung; Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie, 5. Aufl. Leipz. 1883, I, 458—605, wo die Ikonographie sehr eingehend behandelt ist; Kraus, Die römischen Katakomben (Roma sotterranea), 2. Aufl. Freib. 1879, bes. das 4. Buch: Die altchristl. Kunst 216—374; Ders., Real-Encykl. der christl. Alterthümer, ebd. 1880, in vielen Artikeln. Noch sind zu erwähnen die Abhandlungen von Eckl, Ueber die berühmtesten Heiligen der bildenden Kunst, im Organ f. christl. Kunst, 1868 u. 1869, und: Ueber die symbol. Zoologie in der christl. Wissenschaft und insbesondere in der christl. Kunst, ebd. 1869, N. 12—22; ferner von Heider, Ueber die typolog. Bilderkreise des M.-A., und: Beiträge zur christl. Typologie, in den Jahrb. und in den Mittheil. der k. k. Centralcommission in Wien. Von französischen und englischen Werken gehören hierher: Didron, Iconographie chrétienne, histoire de Dieu, Par. 1843; Le même, Manuel d'iconographie chrétienne, grecque et latine etc., par Durand, ib. 1845; deutsch: Handb. der Malerei vom Berge Athos, übersetzt von Schäfer, Trier 1855; Guénébault, Dictionnaire iconographique, Par. 1843. 1845; Crosnier, Iconographie chrét., Caen 1848; Jameson, Sacred and Legendary Art, Lond. 1848; Husenbeth, Emblems of Saints, Lond. 1860; Twining, Symbols and Emblems of early and mediaeval Christian Art, Lond. 1860. (Vgl. d. Artt. Bilder in der Kirche, Bilderverehrung.) [Jakob.]

Ikonoklasten, s. Bilderstreit.

Ildephons, der hl., Erzbischof von Toledo (657—667), ist schon in früher Zeit Gegenstand zweier Lebensbeschreibungen geworden. Die eine, geschichtlich und treu, rührt von seinem zweiten Nachfolger Julian, die andere, wundersüchtig und legendenhaft, von dem mehr als hundert Jahre nach ihm regierenden Erzbischof Cixila von Toledo her. Nach beiden war Ildephons als

Sohn vornehmer Eltern um das Jahr 607 zu Toledo geboren und kam frühzeitig unter die Pflege seines mütterlichen Oheims, des hl. Eugenius (s. d. Art.), welcher nachmals sein unmittelbarer Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle wurde. Von diesem ward Ildephons zuerst sorgfältig erzogen und unterrichtet, dann in die Schule des hl. Isidor von Sevilla geschickt. Letzterer hielt ihn in strenger Zucht, damit er kenntnißreich und durchgebildet zu Eugenius zurückkehren könne. Bei seiner Heimkehr aber hatte Eugenius bereits zu Saragossa das Mönchskleid angelegt. Um seinem Beispiele folgen zu können, entfloh Ildephons seinem Vater und trat als Mönch in das berühmte Kloster Agli, das damals unter dem trefflichen Abte Helladius stand. Zornentbrannt verfolgte ihn der Vater und drang bis zum Kloster vor, fand aber den Zutritt versperrt. Später kehrte er mit einer bewaffneten Schaar wieder und gelangte bis in's Kloster; da er aber seinen Sohn nicht fand, kehrte er nach Hause zurück und beweinte ihn als einen Verlornen. Indessen weilte Ildephons viele Jahre zu Agli und empfing von Helladius, der inzwischen Erzbischof von Toledo geworden war, die Diaconatsweihe. Aus dem Vermögen, welches ihm nach des Vaters Tode zufiel, gründete er ein Kloster für Jungfrauen. Später ward er Abt seines Klosters, hielt als solcher die Mönche in strenger Zucht und hob auch das Vermögen seines Stiftes. Bereits war der Ruf seiner Frömmigkeit und Heiligkeit, sowie seiner ausgezeichneten Gelehrsamkeit in alle Gauen Spaniens gedrungen, und nach dem Tode Eugenius' II. wurde er von König Receswinth gegen seinen Willen auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben. Florez (Esp. sagrada V, 257) rechnet seine Regierung vom Anfang des December 657 bis 23. Januar 667. Nach dem Zeugnisse seines Biographen Julian verfaßte Ildephons sehr viele Bücher, welche er selbst in vier Bänden zusammenstellte. Der erste Theil enthielt sieben theologische Abhandlungen, von denen vier verloren sind. Diese waren die „Prosopopeja", eine Schrift über seine eigene Schwachheit; ein Werkchen über die Eigenthümlichkeiten der Personen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; Bemerkungen über die täglichen Verrichtungen; Bemerkungen über heilige Dinge. Erhalten sind: Liber de Virginitate S. Mariae contra tres infideles (Jovinian, Helvidius und „einen gewissen Juden"); Liber de cognitione Baptismi, oder Liber adnotationum de ordine Baptismi, und De progressu spiritualis deserti, oder Liber de itinere deserti, quo pergitur post Baptismum. Im zweiten Theile fand sich ein Buch mit Briefen, und unter diesen auch die Antworten Anderer. Der dritte Theil enthielt Meßformulare, Hymnen und Predigten. Ein vierter Theil bestand aus Epitaphien und Sinngedichten. „Noch vieles Andere schrieb er," fügt Julian hinzu, „was er, durch Geschäfte verhindert, zum Theil erst angefangen, zum Theil halb vollendet mußte liegen lassen." Was von seinen Werken noch übrig ist, findet sich sammt dem übrigen auf ihn bezüglichen literarischen Material bei Migne (PP. lat. XCVI, 9 sq.) abgedruckt. Die Schrift über die Jungfräulichkeit Mariä ist in schwungvoller Sprache geschrieben. Eine andere Abhandlung über denselben Gegenstand, welche wohl nur wegen Verwandtschaft des Inhalts unter Ildephons' Schriften Aufnahme gefunden hat, wird gewöhnlich dem Abte Ratbert von Corvey zugeschrieben. Das Buch über die Erkenntniß der Taufe zerfällt, so wie es vorliegt, in zwei schon in den beiden Titeln angegebene Hälften. Die erste bereitet in 142 Kapiteln den Katechumenen vor zum Empfang der Taufe; die zweite bietet in 91 Kapiteln dem schon Getauften alles Nöthige zur Unterweisung dar. Indeß macht Helfferich (Der westgot. Arianismus, 1860, 41—49) mit starken Gründen wahrscheinlich, daß wir in der zweiten Schrift das hundert Jahre frühere Buch Justinians von Valencia (über die Taufe Christi) besitzen; und auch Gams (Kirchengesch. Spaniens II, 2, 137) neigt sich zu dieser Ansicht hin. Jedenfalls ist aber die Ungleichheit des Stiles, welche uns in dem Werke begegnet, kein Grund, das zweite dem hl. Ildephons abzusprechen. Denn am Ende der Vorrede zum ersten Buche sagt derselbe, daß er nicht sein Eigenes, sondern die Lehren und Aussprüche früherer Schriftsteller mittheile; man darf sich deßhalb, wie schon Lorenzana, der die Schrift nach Stephan Baluz neu herausgab, mit Recht bemerkt, nicht wundern, wenn die einzelnen Theile des Werkes oft einen andern Stil als den des hl. Ildephons verrathen. Ohne Zweifel ist die Schrift ein Beweis von der großen Belesenheit ihres Verfassers, sowie auch von der Gründlichkeit des Unterrichts, den man damals dem christlichen Volke ertheilte. Von Ildephons besitzen wir noch eine von Julian nicht verzeichnete Schrift De viris illustribus, welche gewöhnlich als Anhang hinter der gleichnamigen Schrift Isidors abgedruckt erscheint. Dieselbe besteht aus 14 Kapiteln und behandelt meistens spanische Bischöfe, auch solche, die nicht Schriftsteller sind. An diese schließt Ildephons' zweiter Nachfolger Julian Ildephons selbst. Endlich sind uns von Ildephons noch zwei Briefe an den Bischof Quiricus von Barcelona erhalten. Dieselben sind auch insofern interessant, als sie von der Schwierigkeit der damaligen Zeitlage Zeugniß ablegen. Den ersten Brief schließt Ildephons mit den Worten: „Ich möchte mehr sagen, wenn der Druck der Uebel es gestattete." Im zweiten heißt es am Schluß: „Die Noth der Zeit reibt so sehr die Kräfte des Geistes auf, daß wegen der bevorstehenden Uebel mich das Leben nicht mehr freut." Was für Schwierigkeiten dieß waren, wird nicht angedeutet; wahrscheinlich waren sie aber schuld, daß unter Ildephons keine Synode zu Toledo stattfand, während vor und nach ihm dort so viele Concilien gefeiert wurden. Ueber Ildephons' weitere bischöfliche Wirksamkeit werden wunder-

bare Dinge nicht bloß von Cixila, sondern auch von einem Schriftsteller aus dem 13. Jahrhundert berichtet, welchen Florez Fr. Rodrigo el Cerratense nennt. Derselbe hat ein Sanctorale verfaßt, welches zum größten Theil noch ungedruckt ist, und aus welchem Lorenzana die Acta S. Ildephonsi in seinen Martyr. Hisp. I, 246 abgedruckt hat. Das fabelhafte Chronicon Ildephonsi, welches Isidors Historia Gothorum bis zum Auftreten der Araber in Spanien fortsetzt, ist zwar unächt, verdient aber immerhin wegen mancher Einzelheiten Beachtung (gedruckt bei Migne nach Schott, Hispania illustrata). (Vgl. Migne l. c.; Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, 135 ff.) [Peters.]

Illuminaten, 1. deutsche, ein von Adam Weishaupt in Ingolstadt gestifteter politisch-religiöser Geheimbund, der im Grunde dieselben Zwecke verfolgte, wie die Freimaurerei (s. d. Art.). Wie diese aus dem im Anfange des 18. Jahrhunderts in England herrschenden Deismus (s. d. Art.) hervorgegangen war, so ist der Ursprung des Illuminatenbundes in der deutschen Aufklärung (s. d. Art.) zu suchen, d. h. in der rationalistischen Geistesrichtung, welche, von England nach Frankreich und von dort in der Mitte des vorigen Jahrhunderts nach Deutschland verpflanzt, zuerst in protestantischen, später auch in katholischen Kreisen Aufnahme fand. Daß auch besondere Verhältnisse zur Stiftung und Verbreitung dieses Bundes beitrugen, wie wirkliche Mißstände im Kirchen- und Klosterwesen, Geistesträgheit und Unwissenheit auf Seite mancher Mitglieder des geistlichen Standes, namentlich auch Unzufriedenheit über die Regierung und die schmähliche Maitressenwirthschaft des Kurfürsten Karl Theodor, kann nicht in Abrede gestellt werden. Dazu kam noch ein persönliches Interesse des Stifters. Weishaupt, ein geborener Ingolstädter, Zögling der Jesuiten, erhielt, wie er selbst in seinem „Pythagoras" (1790) erzählt, zu Ende des Jahres 1773, gleich nach Aufhebung des Jesuitenordens, auf der Universität zu Ingolstadt den Lehrstuhl des geistlichen Rechtes, welchen die Jesuiten seit 90 Jahren ununterbrochen eingenommen hatten. „Von dieser Zeit an", fährt er fort, „sind die Jesuiten mir und ich ihnen auf das äußerste gehässig worden, und ich bin 13 Jahre lang ihren Intriguen und Verleumdungen ausgesetzt gewesen." In der That läßt sich leicht erklären, daß die Jesuiten, die sich auch in jener traurigen Zeit um die Vertheidigung des christlichen Glaubens die größten Verdienste erwarben, einem Lehrer des canonischen Rechts nicht hold waren, der es auf die Vernichtung des Christenthums abgesehen hatte oder, wie Weishaupt sich ausdrückte, „durch die feinsten und sichersten Mittel den Zweck erlangen wollte, der Tugend und Weisheit in der Welt über Dummheit und Bosheit den Sieg zu verschaffen". Um gegen diese Gegner „einen Rückenhalt und Unterstützung" zu finden, gründete er am 1. Mai 1776 den Bund der „Perfectibilisten"; erst später verfiel er auf die Bezeichnung „Illuminaten", mit welcher die Kirchenväter nach Hebr. 6, 4 die Getauften zu bezeichnen pflegten. Auf den Gedanken, den Orden als Geheimbund zu stiften, gerieth Weishaupt durch die gegebenen Verhältnisse, die der offenen Predigt der letzten Bundeszwecke nicht günstig waren, sodann auch durch das Beispiel des Freimaurerbundes, der gerade durch sein sogen. Geheimniß anlockte und in diesem Dunkel sicherer und vielseitiger wirken konnte. Er gab sich große Mühe, das Geheimniß zu rechtfertigen und dessen Vortheile hervorzuheben. Daß aber eine im Finstern schleichende Partei unmöglich die Fahne der Aufklärung vorantragen könne, scheint er kaum gefühlt zu haben (vgl. d. Art. Gesellschaften, geheime). Wie Weishaupt selbst gesteht, legte er seiner Verbindung die Verfassung und die genossenschaftlichen Formen der Gesellschaft Jesu zu Grunde. „Sich der nämlichen Mittel zum Guten zu bedienen, welche jener Orden zu bösen Zwecken anwendete", war sein Lieblingsgedanke; so berichtet Freiherr v. Knigge, der unter dem Namen Philo das thätigste Mitglied des Bundes wurde (Endliche Erklärung 60). In den ersten Jahren bestand die Verbindung nur in dem bayrischen Süddeutschland. Um sie auch nach dem protestantischen Norden zu verpflanzen, wurde gegen Ende des Jahres 1779 der Marquis Costanzo von Costanza (er führte den Ordensnamen Diomedes) nach Frankfurt a. M. gesandt, wo er den enthusiastischen Knigge, einen adeligen Proletarier, wie weiland Ulrich von Hutten, für den Bund gewann. Diesem rührigen Menschen fiel die doppelte Aufgabe zu, die verschiedenen Ordensgrade zu constituiren und Mitglieder in ganz Deutschland zu gewinnen. Nach seinem Plane bestand der Orden aus drei Klassen. Die erste, die Pflanzschule, wie sie „Philo" nennt, umfaßte das Noviciat, den Minervalgrad, in dem der Orden als gelehrte Gesellschaft erscheinen wollte, und den kleinen Illuminatengrad, deren Mitglieder dirigirende Minervalen sein mußten. Die zweite Klasse umfaßte die symbolische Maurerei als Uebergang zur schottischen Maurerei, welche zwei Grade hatte: den des schottischen Novizen oder illuminatus major und den des schottischen Ritters oder illuminatus dirigens. Die dritte oder Mysterienklasse in zwei Abtheilungen enthielt die kleinen und die großen Mysterien. Die ersteren bildete der kleine Priestergrad (presbyter) und der kleine Regentengrad (princeps); die Statuten beider Grade sind abgedruckt in „Die neuesten Arbeiten des Spartakus (Weishaupt) und Philo" (1 bis 200). Die Statuten der beiden Grade der großen Mysterien, deren Mitglieder die Namen magus und rex führen sollten, wurden den Auserwählten nur zum Lesen mitgetheilt. In den unteren Graden war man bestrebt, den Bundeszweck zu verheimlichen. Erst in den höheren Graden sollten die Illuminaten erfahren, daß die Menschheit durch die Religion und die Herrschaft der Mächtigen, durch „das Pfaffen- und Schurken-

regiment" in das Elend gerathen, aus dem sie durch geheime Weisheitsschulen wieder erlöst werden sollte; daß die Moral die Kunst sei, die Fürsten zu entbehren; daß das Menschengeschlecht dereinst wieder Eine Familie bilden und die Welt der Aufenthalt vernünftiger Menschen sein werde; daß jeder Hausvater dann, wie vordem Abraham und die Patriarchen, der Priester und der unumschränkte Herr seiner Familie, und die Vernunft das alleinige Gesetzbuch der Menschen sein werde. Jesus habe keine neue Religion einführen, sondern nur die natürliche Religion und die Vernunft in ihre alten Rechte einsetzen wollen. Das sei der geheime Sinn der Lehre des großen Meisters von Nazareth gewesen, dieß das seinen Freunden geoffenbarte Geheimniß (disciplina arcani). „Auf diese Art," sagt Weishaupt, „wie ich das Christenthum erkläre, darf sich kein Mensch schämen, ein Christ zu sein, denn ich lasse den Namen und substituire ihm die Vernunft." Daher spottet er mit Recht: „Das Wunderbarste ist, daß große protestantische und reformirte Theologen, die vom Orden sind, noch dazu glauben, der darin ertheilte Religionsunterricht enthalte den wahren und ächten Sinn der christlichen Religion. O Menschen, zu was kann man euch bereden!" Gleichzeitig waren die Mitglieder auf ihren eigenen Vortheil sehr bedacht. Nobiles, potentes, divites, doctos quaerite! so schrieb „Spartakus" an „Ajar". Durch deren Hilfe sollten die Gegner verdrängt und die Ihrigen an deren Stelle gesetzt werden. In der That rühmen sich die Illuminaten, die Universität Ingolstadt ganz von den Jesuiten gereinigt, sowie das Cadettenhaus nach dem vom Orden entworfenen Plane eingerichtet, unter dessen Aufsicht gestellt und die fünf Professuren nur mit ihren Mitgliedern besetzt und dadurch recht gut versorgt zu haben. „Pylades" wurde zum geistlichen Rathsfiscal gemacht, so daß die Kirchengelder dem Orden zur Verfügung standen. Mit diesen Geldern wurde die üble Hauswirthschaft zweier Mitglieder gut hergestellt und eine Zahl anderer Brüder unterstützt. Alle ihre geistlichen Mitglieder wurden mit Beneficien, Pfarreien, Prediger- und Hofmeisterstellen versehen, allen ihren jungen Leuten wurden Stipendien, den in den Dicasterien angestellten Brüdern Besoldungen und Zulagen verschafft. Der Orden verstand es, die Leitung der Volksschule und der mildthätigen Gesellschaft in Ingolstadt an sich zu ziehen und hoffte nächstens die ganze von Bartholomäus Holzhauser herrührende Stiftung für Geistliche in seine Hände zu bekommen, um ganz Bayern mit „geschickten Priestern" zu versehen. Zur Erreichung seiner Zwecke proclamirte „Spartakus" wiederholt den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige. In einem Schreiben vom 6. April 1779 verlangt er von „Marius", einen Manuscriptendiebstahl an einer Bibliothek zu begehen, mit der Motivirung, er „solle sich daraus keinen casum conscientiae machen, denn nur was Schaden bringt, ist Sünde, und wenn der Nutzen größer wird als der Schaden, so wird es sogar zur Tugend". Damit harmonirt auch die Idee, einen Weiberorden, aus einer tugendhaften und einer ausschweifenden Klasse bestehend, zu errichten, um den Illuminaten Geld, Schutz und geheime Nachrichten zu verschaffen und den noblen Passionen der Freimaurer Genüge zu leisten.

Daß ein solcher Geheimbund, der auf Lug und Trug, Lüsternheit und Gemeinheit gegründet war, keinen Bestand haben konnte, ist nicht zu verwundern. Die nichtswürdigen Oberen, die weder an Gott noch Unsterblichkeit, weder an Wahrheit noch an Moral und Recht glaubten, obgleich sie den Novizen salbungsvoll davon sprachen, die sich gegenseitig und nicht ohne Grund Schurken titulirten, von denen „Spartakus" seine eigene Schwägerin schwängerte und dann auf Abtreibung der Leibesfrucht sann, „Agrippa" dem „Sulla" Uhr und Ring stahl, ein Dritter die Ordenskasse betrog, während sie von den Untergebenen grenzenlose Aufrichtigkeit, Unterwürfigkeit und Aufopferung forderten — solche Oberen waren nicht im Stande, den Orden in Einigkeit und die Mitglieder in Gehorsam, Treue und Uneigennützigkeit zu erhalten, und zwar um so weniger, als nebst den Oberen auch viele andere Mitglieder aller Religion, Sitte und Rechtschaffenheit Hohn sprachen. Auch zwischen den beiden Häuptern des Bundes, Weishaupt und Knigge, kam es zum Bruche. Ersterer, ein rechthaberischer, ehrsüchtiger Pedant, ohne Menschenkenntniß, der mit fast allen Vorstehern (Areopagiten) der einzelnen Abtheilungen entzweit war, konnte es nicht ertragen, daß er von Knigge in seinem eigenen Bunde überflügelt wurde. In Folge dessen sagte sich Knigge 1784 von aller Theilnahme los. Schon im Jahre vorher hatte der Buchhändler Strobl seine Stimme gegen den Bund erhoben. Ihm folgten Professor Westenrieder, welcher dem Bunde Selbstsucht und Mangel an Patriotismus vorwarf, ferner der Canonicus und Mathematiker Danzer, der sich von den Illuminaten verfolgt glaubte. Gegen Ende des Jahres 1783 traten plötzlich fünf bis sechs Professoren an der marianischen Akademie zu Ingolstadt, darunter Utzschneider und die katholischen Priester Cosandey und Renner, aus dem Illuminatenbunde aus und sprachen von dem Mißbrauche desselben zu landesschädlichen Anschlägen. Dazu kamen noch zwei bei Strobl verlegte Anklageschriften: Babo, Gemälde aus dem menschlichen Leben, und: Ueber Freimaurer, besonders in Bayern, erste Warnung. Es erfolgte dann am 2. Juni 1784 das kurfürstliche Generalverbot aller geheimen Verbrüderungen und, da demselben nicht entsprochen wurde, der noch schärfere Erlaß vom 2. März 1785. Ein dritter Erlaß vom 16. August 1785 beginnt mit den Worten: „Wir wissen ganz zuverlässig, daß die Freimaurer und Illuminaten noch heimliche Versammlungen halten, um ihr schändliches Handwerk fortzusetzen, und daß sie gegen das wiederholte Verbot des Regenten Collecten machen und

neue Mitglieder aufnehmen, daß ihre Anzahl in Justiz- und anderen Collegien dermaßen zugenommen hat, daß sie in einigen die Mehrheit der Stimmen haben." Der Kurfürst verlangt dann, daß die dieser Secte ergebenen Präsidenten und Mitglieder seiner Collegien innerhalb acht Tagen sich zum Austritt entschließen. Wer eine solche Erklärung versäumt, soll, sobald er entdeckt wird, ipso facto cassirt und zu einer ansehnlichen Geldbuße und anderen Strafen verurtheilt werden. Den Todesstoß erhielt die Verbindung jedoch erst durch die auf Befehl des Kurfürsten erfolgte Veröffentlichung von einigen Originalschriften des Illuminatenordens, welche zu Landshut bei dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation am 11. und 12. October 1786 vorgefunden wurden. Bald darauf erschien noch ein „Nachtrag von weiteren Originalschriften der Illuminaten" in zwei Abtheilungen. Von den im geheimen Archiv zu München aufbewahrten Urschriften konnte jedermann, der Zweifel hegte, Einsicht nehmen. Durch diese Schriftstücke war das ganze auf Lug und Trug gegründete mysterium iniquitatis klar zu Tage gefördert und der Orden durch sich selbst gerichtet. Bei allen denen, welchen es ernsthaft um die Erhaltung des Christenthums und des Staates zu thun war, konnte kein Zweifel mehr über die letzten Absichten einer geheimen Gesellschaft obwalten, in der alles sich concentrirt fand, was von Voltaire, d'Alembert und Genossen zum Untergang der Throne und Altäre ausgesonnen war. Weishaupt, seiner Stelle entsetzt, ergriff schon im Februar 1785 die Flucht und fand bei dem Herzog Ernst II. in Gotha ein sicheres Asyl nebst Gnadengehalt. Von hier aus war er eifrig bestrebt, seinen Orden durch mehrere Schriften in besseres Licht zu setzen, aber ohne besondern Erfolg. Erst in neuer Zeit hat Lennings Encyklopädie der Freimaurerei (2. Aufl. II, 13—30) für „Spartakus" und dessen edle Absichten Partei ergriffen. Der freimaurerische Verfasser sah sich jedoch gezwungen, den Originalschriften des Illuminatenordens geflissentlich aus dem Wege zu gehen und seiner Beweisführung die späteren apologetischen Werke Weishaupts zu Grunde zu legen, nämlich „Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern" (1787) und „Das verbesserte System der Illuminaten" (1788), also etwas ganz Anderes, als wovon die Rede sein sollte, — ein Kunstgriff, der wohl manchen Leser zu verblüffen vermag, der Wahrheit aber nicht dient.

Außerdem fehlte es nicht an Versuchen, die vor der Oeffentlichkeit bloßgestellte Gesellschaft unter neuen Formen in's Leben einzuführen. Der eine Versuch ging von dem protestantischen Prediger und Professor K. F. Bahrdt (s. d. Art.), einem sittenlosen Menschen, aus. Seine „Deutsche Union der Zweiundzwanziger" war angeblich darauf gerichtet, „den großen Zweck des erhabenen Stifters des Christenthums, Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und des Fanatismus, durch eine stille Verbrüderung aller, die Gottes Werk lieben, fortzusetzen". Auch diese Gesellschaft sollte sich an die Freimaurerei anlehnen, „alle guten" Köpfe für sich gewinnen und ihr Netz über ganz Deutschland spannen. Es ist das Verdienst des Freimaurers und hessen-darmstädtischen Geheimraths Bode, die Hohlheit des ganzen Projectes, sowie die egoistischen Absichten, welche Bahrdt dabei im Auge hatte, in der anonym erschienenen Schrift „Mehr Noten als Text, oder die Deutsche Union der Zweiundzwanziger" (Leipzig 1789) aufgedeckt zu haben. Auf katholischer Seite entwarf Philipp Brunner, Pfarrer in Tiefenbach, der im Illuminatenbund den Namen „Picus Mirandolanus" führte, den Plan zur Errichtung einer Akademie der Wissenschaften für das katholische Deutschland, deren Zweck sein sollte, „den Strom der Barbarei, wenn es noch möglich, in seinem raschen Laufe zu hemmen". Als Centrum dieser Akademie war Mainz und als Protector der Illuminat v. Dalberg, Coadjutor des Mainzer Erzbischofs, als Pioniere waren der Exkapuziner Nimis, der berüchtigte Felix Anton Blau, beide Professoren in Mainz, der Exbenedictiner Werkmeister, Hofprediger in Stuttgart, ebenfalls Illuminat, Wreden zu Bonn und andere Anhänger der neologischen Richtung ausersehen. Brunner erwartet, wie er an Nimis am 9. Juni 1792 schreibt, „der Illuminatism, gereinigt von seinen schädlichen Auswüchsen und den Bedürfnissen unserer Zeit angepaßt, werde den Machinationen des Despotism der Jesuiten und Consorten den kräftigsten Widerstand leisten und das Wachsthum des Lichtes am sichersten und geschwindesten befördern". Um leichter Vertrauen zu erwecken, sollte die erste Einrichtung der Akademie wo möglich durch einen Jesuiten geschehen. Dazu, meinte Brunner, sei Sailer „der rechte Mann"; doch glaubt er nicht, „daß man ihm etwas von dem eigentlichen Zweck der Akademie anvertrauen darf" (vgl. Eudämonia 4, 287—318, wo die Originalacten abgedruckt sind). Aber auch dieses Project blieb ohne Erfolg und ward bald durch die viel weiter gehenden Ideen der französischen Revolution überholt. — Die reichhaltige Illuminaten-Literatur findet sich bei Kloß, Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften, Frankfurt 1844, Nr. 3211—3275. Vgl. außerdem Stark, Triumph der Philosophie II, 259 ff.; Jarcke, Vermischte Schriften II; Zschokke, Bayr. Geschichte VIII; Schlosser, Gesch. des 18. und 19. Jahrh. III; K. A. Menzel XII, Abth. 1; Gfrörer in Illgens Zeitschr. für histor. Theologie, 1836, VI; Theiner, Gesch. der geistlichen Bildungsanstalten 273 ff.; Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im kathol. Deutschland 21 ff. [Raich.]

2. In Spanien, s. Erleuchtete.

Illyricum, alter Bestandtheil des römischen Kaiserreichs, an der Ostküste des adriatischen Meeres, hatte zu verschiedenen Zeiten ganz ver-

schiedenen Umfang. Die alten Griechen begriffen unter τὸ Ἰλλυρικόν oder ἡ Ἰλλυρίς das ganze im Nordwesten von Hellas gelegene Gebirgsland, die alten Römer aber unter Illyricum oder Illyria alles Land zwischen Italien und Germanien, südlich von der Donau und den Alpen, und vom Bodensee oder von Vindelicien, Rätien und Helvetien bis zum Peloponnesus oder bis zum corinthischen Meerbusen (Strabo 7, 5). Nachdem dann die Römer zuerst Rätien und im J. 23 v. Chr. auch ganz Illyrien sich unterworfen hatten, rechneten sie die zuerst abgerissenen Provinzen nicht mehr dazu. So begriff man von Kaiser Augustus bis Trajan, d. i. bis 117 n. Chr., unter Illyricum nur mehr Noricum, Pannonien, Mösien, Illyris, Macedonien, Thracien und Griechenland, letzteres jedoch ohne den Peloponnesus. Eine dieser Provinzen hatte speciell den Namen Illyris oder Illyria; sie umfaßte ursprünglich die Seeküste von Pannonien, Mösien und Macedonien, mithin denjenigen Landstrich, welcher am adriatischen Meere, südlich und westlich von den genannten Ländern, zwischen Histrien und Epirus lag, und westlich vom Flusse Arsia, südlich vom Arus (Vajösa) begrenzt wurde. Diese Provinz des alten Illyricum zerfiel wieder in drei Theile. Der erste war Illyris barbara s. romana, vom Arsia bis zum Drinus, oder das heutige Dalmatien, das Littorale, ein Theil der Militärgrenze, der Westen von Croatien und der Norden von Albanien. Dieser Theil war wieder in zwei, zeitweilig auch in drei Bezirke abgetheilt, nämlich: a. Japydia, zwischen dem Arsia und Tedanius (Cermagna), und vor dem Mons Albanus gegen Pannonien hin; b. Liburnia, zeitweilig auch Japydia in sich fassend, vom Arsia oder vom Tedanius bis zum Titius (Korka); c. Dalmatia, zwischen dem Titius und Drinus und vor den bebischen und scordrischen Gebirgen, gegen Pannonien und Mösien hin (vgl. auch d. Art. Dalmatien III, 1344). Der zweite Theil war Illyris graeca, ein Landstrich, der von Philippus, dem Vater Alexanders d. Gr., zu Macedonien gezogen worden war, gegen Osten an Macedonien und den See Lychnitis, gegen Süden an Epirus und die ceraunischen Gebirge stieß und später Epirus nova genannt wurde. Der dritte Theil endlich umfaßte die illyrischen Inseln, d. i. die vor den beiden Illyrien gelegenen Inseln und Eilande, heute zu den jonischen und dalmatinischen Inseln gerechnet. Nach Plinius (3, 25 sq.) bildete zu seiner Zeit Illyricum drei Gerichtssprengel, den Conventus juridicus Naronitanus, den Salonitanus und den Scardonitanus. Nach der neuen Provinzeintheilung unter Kaiser Hadrian (117—138) zerfiel es in folgende 17 Provinzen: das erste und das zweite Noricum, das erste und das zweite Pannonien, Valeria, Savia, Dalmatia, Moesia, das erste und das zweite Dardanien, Macedonia, Thessalia, Achaja, das erste und das zweite Epirus, Prävalitana, sowie die Insel Creta. Auch Thracien wurde damals noch zu Illyricum gerechnet; denn Kaiser Claudius II. (268—270) hatte als Oberbefehlshaber in Illyricum außer Mösien, Dalmatien, Pannonien und Dacien auch Thracien unter sich (O. Panvini, Descript. Imp. 238, ed. Paris. 1588). Als Constantin d. Gr. das ganze Reich in die vier, je unter einem Praefectus praetorio stehenden Präfecturen Oriens, Illyricum, Italia und Gallia eintheilte, kam Thracien zur Präfectur Oriens, während das sonstige Illyricum, das nach Zosimus (2, 20. 33. 39; 4, 3) die Macedonier, die Thessalier, die Cretenser, Griechenland und die umliegenden Inseln, beide Epirus, die Illyrier, die Dacier, die Triballier und die Pannonier bis hin zu Valeria und Obermösien in sich schloß, als eine der vier großen Präfecturen beim Occident blieb. Der Praefectus praetorio hatte seinen Sitz in Sirmium, der damaligen Hauptstadt von Illyricum. Diese Präfectur verblieb, wie unter Constantin, so auch in den vorübergehenden Reichstheilungen unter dessen Söhnen (337) und unter Valentin und Valens (364), beim abendländischen Reiche (Ammian. Marcell. 185, ed. Vales. 1636). Valentinian I. vereinigte Illyricum sogar mit der Präfectur Italia. Bei der gleichfalls vorübergehenden Reichstheilung zwischen Theodosius I. und Gratian (379) übernahm ersterer die östlichen Provinzen Illyricums (vgl. d. Art. Griechenland V, 1205 ff.), welche nun wieder eine eigene Präfectur bildeten und in die beiden Civildiöcesen Macedonien im Süden und Dacien im Norden zerfielen. Die Civildiöcese Macedonien umfaßte die Provinzen: Macedonia prima, Creta, Thessalia, Epirus vetus, Epirus nova, Macedonia salutaris (ein Theil des zweiten Macedoniens); Dacien dagegen: Dacia mediterranea (Hauptstadt Sardica, heute Sofia), Dacia ripensis (an der Donau, Hauptstadt Ratiaria, heute Arzer Palenka, südöstlich von Widdin), Moesia superior (das heutige Serbien), Dardania (Hauptstadt Scupi, heute Uskup), Praevalis (Hauptstadt Scodra, heute Scutari) und den andern Theil des zweiten Macedoniens. Das übrige, westliche Illyricum verblieb bei der Präfectur Italia und bildete in derselben eine besondere Civildiöcese mit den Provinzen: Pannonia I. u. II. (Ungarn), Noricum ripense an der Donau (Ober- und Niederösterreich), Noricum mediterraneum (Kärnthen und Steiermark), Valeria ripensis (längs der Donau), Savia (zwischen der Donau und Save, im Süden der Drave, wie Valeria zu den Karpathenländern gehörig) und Dalmatia (vgl. noch Pagi, Critic. in Baron. ad a. 380, n. 4; Tillemont, Hist. des emp. V, not. 14 sur Gratien). Zur Zeit des einen und ungetheilten Illyricums war, wie bereits bemerkt, Sirmium die Hauptstadt desselben. Bischof Anemius von Sirmium sagt beim Concil zu Aquileja (381): Caput Illyrici civitas est Sirmiensis; und in der elften Novelle Justinians heißt es: Cum in antiquis temporibus Sirmii praefectura fuerit constituta, ibique omne fuerit Illyrici fastigium tam in civilibus

quam in episcopalibus causis. Durch die zuletzt genannte Theilung verlor Sirmium diese Würde. Schon Theodosius I. hatte häufig in Thessalonica (s. d. Art.) residirt, und so ward diese ansehnliche Stadt allmälig die politische Metropole des östlichen Illyricums, bezw. der Civildiöcese Macedonien (Maaßen, Der Primat d. Bisch. v. Rom, Bonn 1853, 126, Anm. 30). Zu Sirmium, dem heutigen Mitrowitz an der Save, residirte nur mehr ein Vicarius des Praefectus praetorio von Italia, während der Praefectus praetorio von (Ost-) Illyricum seinen Sitz in der neuen Hauptstadt Thessalonica hatte. Als nach dem Tode des Kaisers Theodosius I., unter Arcadius und Honorius, um 395 die Theilung des römischen Reiches in das morgenländische und das abendländische permanent wurde, fielen auch die beiden Illyricum, das östliche und das westliche, für immer aus einander, beide aber behielten vorderhand die zuletzt aufgeführte Ausdehnung bei.

Der heilige Apostel Paulus schreibt in seinem Briefe an die Römer (15, 19), daß er „von Jerusalem an ringsumher bis nach Illyrien Alles mit dem Evangelium Christi erfüllt habe". Wahrscheinlich kam er nicht lange vor Abfassung dieses Briefes von Macedonien aus hierher, so daß auch Illyricum sich rühmen kann, durch diesen Apostel selbst das Evangelium erhalten zu haben. Nach den nördlichen Theilen sandte er seinen Schüler Titus (s. d. Art. u. Dalmatien). Alle für das Christenthum gewonnenen Theile Illyricums standen in kirchlicher Beziehung von Anfang an unter dem Bischof von Rom als Patriarchen des Abendlandes; Illyricum bildete die äußerste Grenze des abendländischen Patriarchats, das hier an die morgenländischen Gebiete stieß. Selbst nach der Theilung in ein östliches und ein westliches Illyricum, wie nach der Trennung in ein morgen- und ein abendländisches Reich, bei welcher Ost-Illyricum zum morgenländischen Reiche gekommen, übte der römische Stuhl ganz unbestritten die oberste kirchliche Jurisdiction über beide Illyricum aus. Das Gesammtland muß damals schon großentheils christlich gewesen sein, da 375 eine große illyrische Synode gehalten werden konnte, welche sich gegen die pneumatomachische Irrlehre aussprach (Hefele I, 741); ja schon vorher fanden in Sirmium (s. d. Art.) bedeutende Synoden statt. Diese alte Hauptstadt Illyricums, welche angeblich schon der hl. Paulus zum Bischofssitz erhoben hatte, und in welcher der heilige Bischof Irenäus 304 gemartert wurde, scheint erst um diese Zeit Metropole und zwar nur für einen Theil von West-Illyricum geworden zu sein, während die anderen Theile den Metropoliten von Aquileja (s. d. Art.) und von Salona (s. d. Art. Dalmatien) untergeordnet waren. Die meisten Bischofssitze der westillyrischen Provinzen gingen in den Verwüstungszügen der Goten, Gepiden, Hunnen, Avaren, Langobarden und Slaven, die Stadt Sirmium selbst im J. 460 zu Grunde. Erst 771 konnte wieder neben Salona-Spalato eine Kirchenprovinz Dioclea, in deren Bereich auch Bisthümer der ehemaligen Kirchenprovinz Scodra (für Prävalitana) gezogen wurden, errichtet werden. Den Anfang der Wiederherstellung der im andern Theile der westillyrischen Civildiöcese gelegenen, gleichfalls ganz untergegangenen Kirchenprovinz Sirmium machte dann Hadrian II. (867—872), indem er den hl. Methodius zum Erzbischof von Pannonien erhob. In der Vita Methodii wird dieser daher Nachfolger des hl. Andronicus, des ersten Bischofs von Sirmium, genannt. Daß nun die Kirchenprovinzen des westlichen Illyricums, wie ursprünglich, so auch später stets zum abendländischen Patriarchat gehörten, ist ganz unbestritten. Schwieriger verhält sich die Sache bezüglich Ost-Illyricums, obgleich es sicher ist, daß die Provinzen desselben von den apostolischen Zeiten an gleichfalls zum abendländischen Patriarchat gehörten. Namentlich wurden die Metropoliten der Hauptstadt Thessalonica immer (so Hermenius um 350 selbst vom hl. Athanasius) zu den abendländischen Bischöfen gerechnet. Diesen Metropoliten traten die Päpste sogar einen Theil ihrer Jurisdictionsgewalt ab und erhoben sie zu apostolischen Vicaren für Ost-Illyricum. Dieß geschah wohl zumeist wegen der weiten Entfernung dieser Länderstriche von Rom, welche den Päpsten die Leitung der rasch anwachsenden christlichen Bevölkerung in denselben sehr erschwerte. Auch die politischen Veränderungen (Reichstheilung) mögen sie dazu bewogen haben, indem sie auf diese Weise die Gerechtsame ihres Patriarchats den Byzantinern gegenüber rascher und energischer wahren konnten. Kaum hatte Gratian seinem Reichsgenossen Theodosius I. das östliche Illyricum abgetreten, welches dann Arcadius gegen seinen Bruder Honorius behauptete und dem orientalischen Reiche einverleibte, so lag ja den Byzantinern das Streben nahe genug, in diesen Länderstrichen Einfluß zu gewinnen und sie auch in kirchlicher Hinsicht mit dem Oriente zu verbinden, bezw. sie dem Stuhle ihrer Kaiserstadt zu unterwerfen. Dieses Streben offenbarte sich bald. Wann nun das Vicariat für Ost-Illyricum seinen Anfang nahm, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Papst Nicolaus I. führt es, gestützt auf Urkunden in den päpstlichen Archiven, bis auf Damasus I. (366—384) zurück, so daß diese Einrichtung schon vor der Reichstheilung bestand (Le Quien II, 7). In der That finden wir auch, daß sich die Metropoliten von Thessalonica schon damals als apostolische Vicare gerirten. Gleich der erste, von Damasus I. aufgestellte Vicar, der hl. Ascholius, unterzeichnete 381 ein Synodalschreiben unter den vornehmsten abendländischen Bischöfen. Anastasius I. (398 bis 401) verlieh dem Metropoliten das Recht, die dortigen Angelegenheiten in seinem Namen zu untersuchen und zu entscheiden. Innocenz I. bestätigte 402 und 412 dem apostolischen Vicar die von seinem Vorgänger verliehenen Privilegien, welche auch Bonifatius I. im J. 419 erneuerte

(Phillips, K.-R. II, 67). Schon damals versuchte der Patriarch von Constantinopel Einfluß in Ost-Illyricum zu gewinnen. Auf sein Anstiften schrieben nämlich einige Bischöfe Illyricums eine Synode nach Corinth aus. Der Papst erklärte aber die Berufung der Synode für nichtig, nicht bloß, weil sie von dem allein dazu berechtigten apostolischen Vicar nicht ausgegangen, sondern auch weil sie eine von Rom endgültig entschiedene Sache wieder aufnehmen wollte. Der Patriarch, unzufrieden über die indirecte Abweisung, erwirkte von Theodosius II. im J. 421 ein Decret, wonach wichtigere Angelegenheiten der Provinzen Illyricums nicht ohne seine Kenntnißnahme sollten entschieden werden. Bonifaz I. reclamirte jedoch ausdrücklich sein altes Recht, mahnte die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den Vertreter des apostolischen Stuhles und verlangte von Kaiser Honorius, daß er seinem Neffen zu Gunsten der alten Ordnung Vorstellungen mache. Honorius erinnerte daraufhin seinen Neffen, daß die Unterwerfung der illyrischen Provinzen unter die specielle ἐξουσία des römischen Stuhles schon zur Zeit der heidnischen Kaiser bestanden habe, ne sub principibus christianis Romana perdat Ecclesia, quod aliis imperatoribus non amisit. Er paralysirte so die geheimen Bestrebungen des orientalischen Patriarchen und bestätigte ausdrücklich die Rechte des abendländischen Patriarchen auf die Diöcesen der Präfectur Illyricum (Pagi, Critic. ad ann. 421, n. 4—11). Theodosius II. nahm nun seinen Erlaß zwar zurück, allein der neue Erlaß wurde nicht, wie sein erstes Decret, in sein Gesetzbuch aufgenommen, und letzteres ging auch allein in den Codex des Justinian über, was deutlich zeigt, wie sehr man am östlichen Kaiserhofe das Interesse der Bischöfe in der Residenz wahrzunehmen und ihren Vergrößerungsgelüsten für die Folge eine Stütze zu sichern bemüht war (Hergenröther, K.-G. I, 564). Dieselben Versuche wurden noch unter demselben Kaiser erneuert, freilich wiederum erfolglos. Cölestin I. mahnte 425 abermals die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den apostolischen Vicar. Sixtus III. (432—440) hielt ebenfalls dessen Rechte dem Byzantiner Proclus gegenüber aufrecht, und dasselbe that auch Leo I. (440—461), der zugleich ebenso kräftig die Uebergriffe des Vicars zum Nachtheil der anderen Metropoliten und Bischöfe zurückwies. Die Rechte, welche die apostolischen Vicare nach und nach erhalten hatten, bestanden hauptsächlich darin, daß sie die übrigen Metropoliten und diese die Bischöfe ordiniren durften, jedoch nur unter der Confirmation des Vicars; sie konnten Synoden aus allen illyrischen Kirchenprovinzen berufen, vorbehaltlich dießfallsiger Berichterstattung nach Rom, und hatten die Gerichtsbarkeit in causis majoribus, namentlich bei Klagen gegen Bischöfe oder Streitigkeiten der Bischöfe unter einander, welche in der betreffenden Provinz nicht erledigt werden konnten; nur Appellationen und andere ganz wichtige Fälle mußten noch in Rom selbst angebracht werden (vgl. die verschiedenen päpstlichen Schreiben bei Harduin II, 1119 sq. 1122. 1130. 1135. 1138). In diesen Rechten, welche bald darnach eine bedeutende Einschränkung erlitten, wurden die beiden Metropoliten von Thessalonica, Andreas und Dorotheus, welche sich 494 dem Schisma des Acacius (s. d. Art.) angeschlossen, weder von Felix III. noch von Hormisdas bestätigt. Deßhalb sagten sich auch die meisten illyrischen Bischöfe von ihnen los; vierzig derselben hielten 515 eine Synode, schickten eine Gesandtschaft an den Papst und versicherten schriftlich ihre Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle (Hefele II, 671 f.). Kaum war dann die Eintracht wieder hergestellt, so suchte Epiphanius von Constantinopel sich abermals in die Regierung der illyrischen Provinzen einzudrängen. Nach der Wahl eines Stephanus zum Metropoliten von Larissa (531) unterfing er sich nämlich, diese Wahl zu cassiren. Der neue Metropolit appellirte aber an den Papst, weil diesem allein die Prüfung der Wahl zustehe. Er berichtet dieß in einem Schreiben nach Rom mit dem Anfügen, die Gewohnheit, welche seither in der Provinz Thessalien geherrscht, dürfe nicht über den Haufen gestoßen werden, und das Ansehen des apostolischen Stuhles, das von Christus und den heiligen Canones verliehen und per antiquam consuetudinem bewahrt sei, dürfe nicht verletzt werden; der Patriarch aber wolle sich zum Herrn und Richter über die Kirche von Thessalien aufwerfen, und er (der Metropolit) habe den Vorwurf hinnehmen müssen, daß er durch seine Appellation die Rechte der Kirche von Constantinopel zu schmälern versuche. Auf einer römischen Synode, auf welcher Bonifaz II. noch im nämlichen Jahre diese Angelegenheit verhandelte, bemerkte dann der Bischof Theodosius von Echinus noch ausdrücklich: der Bischof von Rom nehme mit Recht den Principat über alle Kirchen in der ganzen Welt für sich in Anspruch, und ganz besonders habe er die Kirche von Illyricum seiner speciellen Regierung vorbehalten, wie dieß eine Reihe älterer Urkunden beweise, welche er mitgebracht habe (Hefele II, 744—746). Papst Agapet I. machte dann bei Kaiser Justinian 535 die Rechte seines Stuhles geltend, und dieser erkannte auch, wie früher Theodosius, das alte Rechtsverhältniß an (541). Dieß hielt ihn jedoch nicht ab, das apostolische Vicariat Thessalonica und dadurch indirect und zeitweilig auch die römische Patriarchaljurisdiction bedeutend zu beschränken. Er erhob nämlich den Bischof seiner Vaterstadt Justinianopolis zum „Erzbischof" und übertrug diesem die Jurisdictionsrechte des apostolischen Vicars über die neu constituirte Reichsdiöcese Dacien, so daß dem Metropoliten von Thessalonica nur noch das Vicariat über Macedonien verblieb. Die Gerichtsbarkeit des neu creirten „Erzbischofs" von Justinianopolis sollte nämlich nach der ersten hierher bezüglichen (11.) Novelle des Kaisers das südliche und das Ufer-Dacien, das zweite

(richtiger: obere) Mösien, Dardanien, Prävalis, das zweite Macedonien und einen Theil des zweiten Pannoniens umfassen. Die 131. Novelle vom Jahre 541, welche sich auf die Concession des Papstes Vigilius gründet, läßt das zweite Macedonien hinweg. So gab es nun neben einem apostolischen Vicar für die lateinisch redenden Provinzen in Thessalonica auch einen für die griechisch redenden in Justinianopolis. Die Päpste Agapet I. und Silverius versagten der einseitigen und ihrem eigenen Patriarchat Abbruch thuenden Verfügung des Kaisers ihre Zustimmung. Erst Papst Vigilius (537—555), der sich auch hierin dem Hofe gefällig zeigte, genehmigte diese Maßregel, und die folgenden Päpste traten zu dem neuen Vicariate in dasselbe Verhältniß, in welchem sie zu dem alten in Thessalonica standen. Uebrigens wurde es von jetzt an immer schwerer, die Bischöfe Ost-Illyricums von der lockenden Verbindung mit Byzanz abzuhalten. Auf einer Synode vom Jahre 549 sprachen sie sich für die drei Kapitel aus und besuchten auch die Synoden des Patriarchen von Constantinopel, selbst die trullanische (592). Als sie wieder zu einer Synode nach Constantinopel eingeladen wurden, mahnte Gregor d. Gr., der überhaupt der Kirche von Illyricum viele Sorgfalt widmete, im J. 599 neben den Erzbischöfen auch die beiden apostolischen Vicare, das alte Recht in keiner Weise antasten zu lassen. Es verblieb also trotz Allem die Patriarchalgewalt des Papstes in ganz Illyricum gewahrt bis auf Kaiser Leo III. Diesem war es vorbehalten, wie Calabrien und Sicilien, so auch Ost-Illyricum, von dem ein Theil durch die von Rom aus zum Christenthum bekehrten Serben, ein anderer von den Bulgaren erobert worden, durch einen Gewaltstreich von dem occidentalischen Patriarchate loszureißen und dem Patriarchen seiner Residenzstadt zu übergeben (730). Dadurch sank selbstverständlich auch das Ansehen des Exarchen von Thessalien. Zwar reclamirte, wie schon Hadrian I. im J. 785, so besonders auch Nicolaus I. am 25. September 860 (epist. „Principatum" bei Mansi XV, 162 sq.) energisch das dem römischen Stuhle entrissene Recht, den Erzbischof von Thessalonica wie früher zum apostolischen Vicar zu bestellen. Allein in Constantinopel hatte man längst derartige Ansprüche Roms als antiquirt und beseitigt angesehen. Auch Ost-Illyricum wurde bald in das Schisma hineingezogen und so seinem ursprünglichen Patriarchen unwiderruflich entfremdet. Nachmals, als das lateinische Kaiserthum Constantinopel entstanden, wurde zwar auch das alte Exarchat Thessalonica wieder als lateinisches aufgerichtet, allein es bestand nur kurze Zeit (Benettis, Privileg. S. Petri IV, 224). Ueber die weiteren Schicksale Illyricums sind besonders zu vergleichen die Artt. Achriba, Bulgaren, Dalmatien, Ungarn. (Vgl. außer den angeführten Werken noch: D. Farlati et Coleti, Illyr. sacr. vol. I ad VIII, Venet. 1751 sqq.; Le Quien, Oriens christ. II, 1—26; Schelstrate, Antiq. eccl. illustr., Roma 1692, II, 305 sq. 442 sqq.; Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I, 1, c. 18, n. 6—9; A. Octaviani, De veteribus finibus rom. Patriarch., Napoli 1828; Wiltsch, Kirchl. Geographie u. Statistik I, 72 ff. 119 ff. 402. 431 ff.) [Neher.]

Imbonati, s. Bartolocci.

Imhof, P. Maximus, berühmter Mathematiker, war geboren zu Reisbach in Bayern 1758, trat in den Augustinerorden ein, versah in demselben das Amt eines Lectors erst der Philosophie, dann der Theologie und ward dann Prior von München und Definitor. Durch seine Schrift Theoria electricitatis (1790) wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Professor der Physik und Mathematik an der Münchener Schule; später ward er zum Director der physikalischen Klasse der Akademie, zum Aufseher der Hofbibliothek und zu einem Mitgliede der Commission für Büchercensur ernannt. Dem Kronprinzen und nachmaligen König Ludwig I. und dessen Geschwistern trug er Physik und Chemie vor. Nach der Säcularisation erhielt er ein Canonicat am Collegiatstifte zu U. L. Frau in München. Daneben war er Conservator des mathematisch-physikalischen Cabinets der neuen Akademie, bediente dasselbe ganz allein und legte einen Katalog darüber an. Sein Tod erfolgte 1817. Außer der oben erwähnten Schrift verfaßte er: Positiones logicae, metaphysicae et mathematicae, 1788; Principia prima de veritate religionis Christianorum una cum fontibus etc., 1791; Epitome institutionum physices et matheseos applicatae, 1792; Grundriß der öffentlichen Vorlesungen über Experimentalnaturlehre, 1794—1795, 2 Bde., mit Kupfern; Anfangsgründe der Chemie, 1802, u. s. w. (Vgl. C. Pfaff in Binders Conv.-Lex. XII, 317; Programm der k. Studienanstalt Münnerstadt, 1860; Lanteri III, 359.) [Keller O. S. A.]

Immanuel Romi ben Salomo, ein jüdischer Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, gilt bei den heutigen Juden als einer ihrer vorzüglichsten nationalen Lyriker. Er war zu Rom geboren (daher sein Beiname), brachte aber den größten Theil seines Lebens zu Fermo in der Mark von Ancona zu, wo ihm fürstliche Freigebigkeit einen sorgenfreien Aufenthalt bereitete. Er war ein Zeitgenosse des italienischen Dichters Fra Guillone von Arezzo (gest. 1295), und wie dieser in die italienische, so führte er in die hebräische Sprache die damals noch neue Form des Sonettes ein. Dagegen unterscheidet sich der Inhalt seiner Gedichte himmelweit von den Gedanken und Bestrebungen des frommen Marienritters. Unzüchtiger Frauendienst, Spott über alles Heilige, maßlose Selbstüberhebung sind die Gegenstände, welchen seine glatten und kunstreichen Verse dienen müssen. Seine dichterischen Schöpfungen sind wahrhaft fluchwürdig zu nennen, weil er mit Absicht die größten Zügellosigkeiten in die Aus-

drücke der heiligen Schrift und des Talmuds gekleidet hat; sie werden daher auch von einem großen Theil seiner Nation als verunreinigend geflohen. Das religiös klingende Gedicht, welches Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin 1855, 318 übersetzt hat, kann nur Ironie sein. Er selbst faßte seine zerstreuten Dichtungen in eine Art von Divan unter dem Titel ספר מחברות zusammen (gedruckt zu Brescia 1491 und zu Constantinopel 1535, das letzte Gedicht über Hölle und Paradies auch besonders zu Prag 1558 und zu Frankfurt a. M. 1713). Bezeichnend für das damalige Judenthum ist, daß dieser nämliche frivole Spötter eine Reihe von Commentaren zur heiligen Schrift hinterlassen hat. Er selbst spricht in den Machberoth von seinen Commentaren zur Chronik und zu Daniel; dazu führt Rossi aus seinen handschriftlichen Schätzen noch Commentare zu fast sämmtlichen protocanonischen Büchern des Alten Testaments an, aus denen der Commentar zu den Sprüchen 1487 zu Neapel gedruckt worden ist. Außerdem hat er noch ein Buch unter dem Titel אבן בחן „Prüfstein" hinterlassen, in welchem masorethische Beobachtungen über den Bibeltext und Spielereien mit den hebräischen Buchstaben niedergelegt sind. (Vgl. de Rossi, Annales hebraeo-typographici saec. XV, Parmae 1795, 84. 133; Il med., Dizion. stor. degli aut. Ebrei, ib. 1802, I, 112; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836, 52.) [Kaulen.]

Immunität der Kirchen und Geistlichen, s. Privilegien.

Imola, Bisthum im Kirchenstaat. Die auf einer Insel des Flusses Santerno, in der Romagna, westlich von Ravenna und südlich von Bologna gelegene Stadt Imola hieß ursprünglich, nach ihrem Erbauer Cornelius Sulla, Forum Cornelii. Bei dieser Stadt der Lingonen in Gallia Cispadana wurde zur Zeit der griechischen und germanischen Einfälle in Westitalien eine Citadelle gebaut, Imola genannt, von welcher dann die Stadt ihren heutigen Namen annahm. Von Narses zur Zeit Justinians zerstört, wurde sie von den Langobarden wieder aufgebaut. Bis in's 13. Jahrhundert stand Imola unter Grafen aus verschiedenen Geschlechtern; von 1292 an herrschten hier die Alidosi; im J. 1424 kam die Stadt an Mailand und bald darnach an den Kirchenstaat, bei dem sie bis auf die neueste Zeit verblieb. Das hohe Alter des hier errichteten Bischofssitzes kann man aus dem 2. Briefe des hl. Ambrosius an Constantius abnehmen. Der Name des ersten Bischofs, um 370—374, ist aber ebenso wenig bekannt, wie der seines Nachfolgers um 430 (Constit. Valent. III. ann. 430). Der hl. Cornelius, welcher den hl. Petrus Chrysologus seinen Schüler nennt (Petrus Chrysol., Serm. 165), starb um 433. Der hl. Projectus, etwa von 446—483, wurde vom hl. Petrus Chrysologus geweiht. Der hl. Maurelius soll nach den Bollandisten (Maj. II, 106) um das Jahr 812, nach Ughelli u. A. m. aber schon 532 gestorben sein. Heinrich (1174—1193) verlegte die Cathedrale von der Citadelle in die Stadt. Sinibaldus (1270 bis 1297) consecrirte 1271 die neue Cathedrale S. Cassiani M., welche den Leib dieses Heiligen, sowie den des hl. Petrus Chrysologus bewahrt. Die beiden Bischöfe Rudolf Paleotti (1607 bis 1619) und Ferdinand Millini (1619—1644) hielten 1614 und 1622 Synoden, deren Beschlüsse 1628 und 1659 gedruckt wurden. Fabius Chigi, von Nardo 1652 auf diesen Sitz transferirt und zugleich zum Cardinal erhoben, bestieg 1655 den päpstlichen Stuhl als Alexander VII., und von da an wurden die Bischöfe von Imola meist mit dem Purpur geschmückt. Auch unserem Jahrhundert gab Imola zwei große Päpste, Pius VII. und Pius IX. (s. d. Artt.). Auf letztern folgte als Bischof von Imola der Cardinal Cajetan Baluffi (1846—1866), dann Vincenz Moretti, und nachdem dieser 1871 auf den Stuhl von Ravenna promovirt worden, der gegenwärtige 94. Bischof Ludwig Tesorieri, geb. zu Forli 22. März 1825, präconisirt 27. October 1871. Sein Sprengel war im J. 1582 von Gregor XIII. der Metropole Bologna unterworfen worden, Clemens VIII. aber vereinigte ihn im J. 1604 wieder mit der Provinz Ravenna, welcher er von Anfang an unterstanden hatte. Jetzt gehört das Bisthum wieder zu Bologna und hat in 122 Pfarreien 97 000 Seelen. Die Stadt selbst hat für ihre 28 000 Einwohner 15 Pfarrkirchen, davon 3 in den Vorstädten, 11 ehemalige Manns- und 6 Frauenklöster, Jesuitencolleg, Hospital. (Vgl. Catalogus Epp. Imolensium, Favent. 1622; A. M. Manzoni, Epp. Corneliensium s. Imolensium historia, Favent. 1719; Ughelli II, 618—651; X, 271 ad 278; G. Benacci, Comp. della storia civil. eccl. e letterar. della città d'Imola, Imol. 1810, 4 voll.; F. A. Zaccaria, Ser. Epp. Forocornel. 1820, 2 voll.; Cappelletti II, 189 ad 240; Moroni XXXIV, 39—111; G. Petri I, 203 sq.; Gams 701—703.) [Neher.]

Impanation (Nachbildung des Wortes Incarnation), ein technischer Ausdruck, welcher vom 12. Jahrhundert an trotz mancher Schwankungen in dessen Gebrauche zur Anwendung gebracht wurde, um eine hypostatische Einigung des göttlichen Logos mit dem eucharistischen Brode zu bezeichnen, wobei die Wesenheit des letztern, entsprechend der hypostatischen Einigung des göttlichen Logos mit der Menschheit Jesu, keine Veränderung oder Vernichtung erleide. Die Lehre, welche eine derartige Impanation bekennt, heißt Impanationslehre. Sie stellte sich der Lehre von einer bloß consubstantialen oder gar einer bloß figürlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu in der Eucharistie einerseits und der kirchlichen Transsubstantiationslehre andererseits entgegen und wollte die wahre Mitte zwischen beiden bilden.

Wer waren die Vertreter einer solchen Impanationslehre? Schon Guitmund von Aversa schrieb sie Berengar und einem Theile seiner

Anhänger zu. Ersterer unterscheidet in der Schrift De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia (Biblioth. maxima patrum, Lugd. 1677, XVIII, 441—442) solche Anhänger Berengars, welche sagen, nur Schatten und Figuren des Leibes und Blutes Christi, nicht diese selbst seien im Sacramente enthalten, und wieder solche, welche sagen, Leib und Blut Christi seien verborgener Weise wahrhaft (revera) im Sacramente enthalten, gewissermaßen also impanirt (quodammodo impanari), und dieses Letztere sei im Grunde Berengars Ansicht selber (hanc esse subtiliorem Berengarii sententiam). Guitmund bekämpft die eine wie die andere dieser Lehren, weil die eine wie die andere die Wesenswandlung von Brod und Wein läugne. Wenn er einem Theile der Anhänger Berengars, ja Berengar selber Impanationslehre zuschrieb, so gebrauchte er das Wort impanatio wahrscheinlich noch nicht in dem oben bezeichneten, enger begrenzten Sinne. In solchem Sinne wendet aber bereits Alger von Lüttich das Wort an, indem er schreibt: Errantes quidam de quibusdam sanctorum verbis dicunt, ita personaliter in pane impanatum Christum sicut in carne humana personaliter incarnatum Deum. Quae haeresis, quia nova et absurda est, rationibus et authoritatibus, prout Deus aspiraverit, radicitus est exstirpanda (De sacramento corporis et sanguinis Christi l. 1, c. 6, Bibl. max. patrum XXI). Welche Irrenden Alger hier im Auge gehabt, und ob er vor allen Andern Rupert von Deutz gemeint habe, ist bis zur Stunde ein strittiger Punkt schon aus dem Grunde, weil nicht feststeht, ob er vor oder nach letzterem geschrieben. Darüber aber, ob Rupert von Deutz als ein Vertreter, ja Hauptvertreter der Impanationslehre zu betrachten sei, gingen von jeher die Meinungen weit auseinander. Protestantischerseits wurde Rupert seit Flacius und Salmasius meistens als Gegner der Transsubstantiationslehre ausgegeben. Im Uebrigen aber wurde seine Ansicht sehr verschieden gedeutet; so z. B. neuestens noch von Pelt (Artikel Impanation in Herzogs Realencyklopädie), von P. Rocholl (Rupert von Deutz, Gütersloh 1886, 247—249) im Sinne der Impanationslehre, von Pusey im Sinne einer bloßen Consubstantiationslehre. Katholischerseits haben Bellarmin (De Euchar. 3, c. 11. 15), C. Baronius (Annal. eccl. ad a. 1111, n. 49), G. Vasquez (In S. th. III, disp. 80), Suarez (De Euchar., disp. 49, s. 2) u. A. in mehr oder minder bestimmter Weise ihn als Vertreter der Impanationslehre betrachtet und bekämpft. Gegen sie schrieb der Benedictiner Gabriel Gerberon eine eingehende Apologia Ruperti (Paris. 1669), welche den Werken Ruperts bei Migne als Einleitung vorausgeschickt ist. Er sucht die Lehre Ruperts von der Eucharistie zu rechtfertigen durch Anführung von Stellen, welche im Sinne der kirchlichen Transsubstantiationslehre gefaßt sind, durch Erklärung aller scheinbar entgegengesetzten Stellen und durch Heranziehung von Väterstellen, welche ähnlich lauten wie diese, ohne begründeter Weise einer Mißdeutung unterworfen werden zu können. Auch verschiedene andere katholische Theologen, z. B. Natalis Alexander (H. E. in saec. XII, Paris. 1714, VI, 520—523), H. Tournely (Cursus theol., Col. Agr. 1734, III, 358—359), ferner Hist. litt. de la France XI, 456 ss. 520 ss. 547 ss., J. Bach (Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1875, I, 412 ff.), J. Schwane (Dogmengeschichte der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 641) u. A., suchen mit Recht zu beweisen, daß es historisch ungerechtfertigt ist, die Lehre Ruperts in einem der Transsubstantiationslehre entgegengesetzten Sinne zu deuten. Allerdings finden sich in den Commentaren zur Genesis l. 6, c. 32, zum Exodus l. 2, c. 10, zu Johannes c. 6 und in der Schrift De divinis officiis l. 2, c. 2 et 9 manche Stellen, welche, isolirt genommen und nach dem ausgeprägteren Sprachgebrauche der nachkommenden Zeit bemessen, wie Impanationslehre klingen und eine consubstantiale Gegenwart des Leibes Christi im eucharistischen Brode vorauszusetzen scheinen; ja, es gibt sogar Stellen, welche die Impanation mit bloß figürlicher Gegenwart des an himmlischer Stätte bleibenden Fleisches Christi zu lehren scheinen, wenn es z. B. heißt: Unum idemque verbum sursum est in carne et hic in pane (De div. off. 2, 2); doch spricht sich Rupert nicht etwa bloß in Schriften, welche einer andern Periode angehören, sondern zum Theil in den nämlichen Schriften entschieden für eine Wandlung der Substanzen des Brodes und Weines aus; so wenn er z. B. In exod. l. 4, c. 7 sagt: Spiritus S. efficaciter haec in carnem et sanguinem ejus convertit, permanente scilicet specie exteriori, oder in dem Briefe, worin er Kuno von Siegburg den Commentar in's Johannesevangelium widmet: Credamus fideli salvatori Deo in eo quod non videmus sc. panem aut vinum in veram corporis et sanguinis transiisse substantiam (ed. Migne III, 203). Will man also Rupert nicht in einen offenen Widerspruch mit sich selber versetzen, so können die im Sinne der Impanationslehre klingenden Stellen nur dahin ausgelegt werden, daß nicht eine Vernichtung (mutatio destructiva) der Substanzen von Brod und Wein, sondern lediglich eine durch göttliche Kraft bewirkte Erhebung derselben in die verklärten Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu (mutatio perfectiva) eintrete, oder daß eine Vernichtung derselben nur ihrer äußern Erscheinung nach (secundum speciem exteriorem quinque sensibus subactam), also nur dieser ihrer Beziehung nach nicht stattfinde (vgl. d. Art. Rupert von Deutz). Der Unterschied von Substanz ihrer sinnlichen Erscheinungsweise nach und von Substanz rein als solcher, wie der Unterschied vom Fortbestehen und der Veränderung der Substanz nach verschiedenen Beziehungen hin fand eine klarere Präcisirung erst, seitdem das 4. Laterancocil dem Worte transsubstantiatio eine förm-

liche Sanction gegeben hatte und die nachkommende peripatetische Scholastik das eucharistische Mysterium in genaueren Formen auszuprägen begann.

Erst der dem Ausgange des 13. und dem Anfange des 14. Jahrhunderts angehörige Dominicaner und Universitätslehrer Johann von Paris hat die Impanationslehre in ausdrücklicher Weise vertreten, jedoch nur als eine — Hypothese. Er schrieb eine Schrift, welche unter dem Titel Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia durch den reformirten Theologen Peter Allix (London 1686) der Oeffentlichkeit übergeben wurde. In derselben sagt ihr Auctor, daß er zwar die gewöhnliche Meinung festhalte und billige, wonach der Leib Christi im Altarssacramente durch Verwandlung der Substanz des Brodes in denselben real gegenwärtig sei und die Accidenzen ohne Subject zurückbleiben; doch wage er nicht zu sagen, daß dieses in den Bereich seines Glaubens falle, eine wahre und reale Gegenwart des Leibes Christi könne probabler Weise auch anders noch gewahrt werden. Sollte aber die Transsubstantiationslehre — so fährt er fort — durch eine göttliche Satzung oder die Kirche oder ein allgemeines Concil oder den die ganze Kirche repräsentirenden Papst sich als festgestellt zeigen, dann wolle er seine Meinung als nicht ausgesprochen betrachtet wissen und sei bereit, sie zu widerrufen (ibid. 85). Auf welch andere, von der Transsubstantiationslehre abweichende Weise, fragt er nun, kann aber die wahre und reale Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente des Altars gewahrt werden? in der von Berengar vertheidigten Weise, daß die Substanz des Brodes unter ihren Accidenzen in eigener Subsistenz (in proprio supposito) zurückbleibe? Nein, antwortet er, denn in solchem Falle würde zwischen dem eucharistischen Brode und dem Leibe Christi keine communicatio idiomatum stattfinden, und man könnte nicht sagen: panis est corpus Christi, caro Christi vere est cibus; es wären in solchem Falle zwei für sich subsistirende Körper vorhanden (duo corpora seu supposita), das göttliche Wort und Christi Leib wären nur impanirt in dem Sinne, daß sie vom Brode bedeckt wären, ebenso wie nach nestorianischer Vorstellung das göttliche Wort nur insoweit incarnirt ist, als es von der Menschheit bedeckt oder verhüllt ist. Die wahre und reale Gegenwart des Leibes Christi kann auf eine von der Transsubstantiationslehre abweichende Weise nur dadurch stattfinden, daß die Substanz des Brodes unter den Accidenzen zwar zurückbleibt, doch nicht in eigener Subsistenz, sondern als der Subsistenz Christi zu eigen geworden (non in proprio supposito sed tracta ad esse et suppositum Christi). In diesem Falle sind nach der Consecration zwar der Leib Christi und das Brod zwei Körperlichkeiten (duae corporeitates), aber Anbetrachts dessen, daß sie nur Einen Träger haben, nicht zwei Körper, wie bei Berengar, sondern nur Ein Körper (unum corpus quia ibi est unum suppositum tantum). Zwischen Brod und Leib Christi findet alsdann rücksichtlich ihres gemeinsamen Trägers eine communicatio idiomatum statt; man kann also auch dann in Wahrheit sagen: das Brod ist Leib Christi, oder man kann sagen: der Leib Christi ist nicht bloß mit Brod bedeckt, sondern Brod geworden und in diesem Sinne impanirt (corpus Christi impanatum i. e. panis factum). So Johann von Paris (ibid. 86. 102). Bemerkenswerth ist hierbei besonders Folgendes. Um die Wahrheit der Worte panis est corpus Christi, d. h. um die Wahrheit der Einsetzungsworte: hoc est corpus meum möglichst zu sichern und den Satz: panis est Deus, als nicht im Sinne seiner Hypothese liegend, sondern vielmehr als verwerflich erscheinen zu lassen, lehrt er, das Brod erhalte das göttliche Wort nur mittels des Leibes Christi zum Träger, und der Leib Christi als Theil des Gottmenschen, und nicht dieser selber, nicht der Mensch oder Christus werde impanirt. Ego dico panem ibi manere non in proprio supposito, sed tractum ad esse et suppositum Verbi, mediante carne aut corpore parte. Propter quod potest dici corpus, pars impanatum i. e. panis factum et non pane tectum. Sed hominem aut Christum non possumus dicere impanatum (ibid. 102). Wegen dieser seiner Lehre wurde Johann vom Bischofe und der theologischen Facultät öfter vermahnt, appellirte an den Papst, wollte zu Avignon seine Sache persönlich vertreten und starb daselbst 1306. (Vgl. Casimiri Oudeni Dissertatio de doctrina et scriptis Joannis Parisiensis, in Commentario de scriptoribus ecclesiae antiquis, Lipsiae 1722, III, 635 sq.; C. du Plessis d'Argentrée, Collectio judiciorum de novis erroribus, Lut. Paris. 1728, I, 264—266; W. Münscher, Dogmengeschichte, bearbeitet von Daniel von Cölln, Cassel 1832—1834, II, 1, 256 bis 258.)

Wie ehedem Guitmund von Aversa die Berengar zugeschriebene Lehre als Impanationslehre bezeichnet hatte, so bezeichneten die reformirten Theologen oftmals die lutherische Lehre, daß Christi Fleisch und Blut in pane, cum et sub pane vermöge einer besondern unio sacramentalis enthalten seien, als Impanationslehre in einem weitern Sinne dieses Wortes. Als Vertreter einer eigentlichen Impanationslehre galt vielfach der lutherische Theologe Andreas Osiander, früher in Nürnberg, später in Königsberg (gest. 1552). Als in Nürnberg der Prädicant Parsberger für die Aufhebung der damals noch bestehenden Elevation der eucharistischen Elemente eingetreten war, klagte Osiander in einem nach Wittenberg gerichteten Schreiben denselben des Nestorianismus an. Melanchthon schrieb am 22. März 1538 an den Nürnberger Prediger Vitus Theodorus, nach seiner Vermuthung nehme Osiander zwischen Christus und dem eucharistischen Brode eine ähnliche Verbindung an, wie zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur

in Christus. Doch fährt er fort: Erro fortassis et mihi hunc errorem eximi facile patiar, und wendet auf Osiander an, was Diodotus bei Thucydides von Cleon sagt: er schrecke durch seine Heftigkeit Andere ab, ihre Meinung zu sagen; Luther gestehe nicht zu, daß das Brod Gott sei (non vult panem Deum esse), Gott sei im eucharistischen Sacramente nach ihm nur gegenwärtig, so wie er in der Bundeslade gegenwärtig war und angebetet wurde (Corp. Reform. III, 503 sq.; W. Möller, Andreas Osiander, Elberfeld 1870, 198). In späteren Zeiten haben manche lutherische Theologen jene Vermuthung Melanchthons getheilt, während andere eine solche Impanationslehre Osiander nicht zur Last legen wollten. Gegen eine solche Lehre waren sie aber sammt und sonders, wie ehedem Luther, schon aus dem Grunde, weil sie den mit dem Gottmenschen hypostatisch geeinigten eucharistischen Substanzen nicht eine eigentliche Anbetung — wenigstens für den Moment des Genusses — zugestehen wollten. (Vgl. J. Guil. Baier, De impanatione et consubstantiatione Pontificiorum et Reformatorum quorumdam accusationibus opposita, 1677; J. Gerhard, Loci theol., ed. Tubing. 1770, X, 165.) Wenn die auf dem Concile der nichtunirten Griechen zu Jerusalem 1672 angenommene Confessio Dosithei decr. 17 (Kimmel, Monumenta fidei eccl. orient., Jenae 1850, I, 457) sagt, daß die Lutheraner (οἱ ἀπὸ Λουθήρου) eine Impanation (ἐναρτισμός) annehmen, so daß die Gottheit des Logos den eucharistischen Substanzen auf hypostatische Weise (ὑποστατικῶς) einwohne, so entspricht dieses nicht dem historischen Sachbestande.

Die Impanationslehre nimmt eine durch göttliche Kraft bewirkte hypostatische Veränderung des Brodes und Weines im eucharistischen Sacramente an, verwirft aber jede substantielle Veränderung derselben. Sie verwirft schon eine substantielle Transformation der Materie von Brod und Wein vermittels der ihr verbundenen gottmenschlichen Seele Jesu im Sinne eines Durandus, Cartesius, Varignon u. A., geschweige denn eine eigentliche Transsubstantiation. In Anbetracht der biblischen und patristisch-traditionellen Gründe, welche für die letztere sprechen (vgl. den Artikel Transsubstantiation), ist schon eine bloße Transformationslehre unhaltbar, um so mehr jede Impanationslehre. Dieß gilt insbesondere auch von der Johanns von Paris. Die von ihm aufgestellte Behauptung, das consecrirte Brod heiße Leib Christi per communicationem idiomatum, ist hinfällig; denn vermöge dieser letztern kann nicht ein Theil irgend einer Hypostase von einem andern Theile derselben ausgesagt werden, z. B. nicht die Hand vom Fuß als solchem, nicht der Leib von der Seele, nicht die menschliche Natur von der göttlichen als solcher. Das Brod könnte vermöge einer communicatio idiomatum Leib Christi nur dadurch geworden sein, daß es vor Allem Christus selber, d. h. gottmenschliche Hypostase selber geworden wäre; dann aber erscheint die weitere Lehre des genannten Auctors, das Brod sei nur mittels des Fleisches oder Leibes Christi (mediante carne aut corpore) der Hypostase des göttlichen Wortes einbezogen, einverleibt worden, und nicht Christus selber, sondern nur sein Leib sei impanirt worden, keineswegs als consequent oder als geeignet, den Einsetzungsworten der heiligen Eucharistie ihre ungeschwächte Bedeutung zu sichern (Bellarmin, De Euch. l. 3, c. 16). [Aloys Schmid.]

Impostoribus, de tribus, ist der Titel eines sehr berüchtigten Buches, dessen Abkunft in Dunkel gehüllt ist. Es hatte sich die Sage festgesetzt, daß aus dem Mittelalter ein Buch unter diesem Titel vorhanden sei, voll der giftigsten, gefährlichsten Angriffe gegen das Christenthum und die positive Religion überhaupt. Der kecke, blasphemische Titel ließ auf einen entsprechenden Inhalt schließen; Apologeten und Spötter suchten fürchtend oder hoffend ein Werk zu besitzen, das für die theologische Welt eben durch seine Verborgenheit einen Reiz bekam, wie für die Adepten und das Volk die Zauberbücher und der Teufelsbann des Mittelalters. Dem Wunsche nach dem Buche, ehe man sich von der Existenz eines solchen durch vernünftige Nachforschung überzeugt hatte, kam natürlich der Betrug willig entgegen, und jeden Augenblick hörte man, daß bald hier bald da das diabolische Ungethüm aus seiner Verborgenheit aufgetaucht sei; die Menge solcher Nachrichten bestärkte dann den Eifer noch in seiner Voraussetzung, obwohl der literarische Ueberall und Nirgends durchaus nicht zum Vorschein kommen wollte, auch als die Gefahr des Besitzes und der Publication eines solchen Buches längst verschwunden war. Da machte sich endlich bei Manchen die Ueberzeugung geltend, es habe weder im Mittelalter noch in der neuern Zeit eine Schrift dieses Namens existirt, obwohl auch diese Behauptung, welche besonders de la Monnaye in seiner Untersuchung 1715 aufstellte, nur auf den widersprechenden Gerüchten beruhte, welche über das Format, den Druck und die Verfasser des Buches circulirten, und obwohl die Behauptung zur Zeit, als sie am entschiedensten aufgestellt wurde, wie spätere Untersuchungen und die Herausgabe des Buches selbst bewiesen, eine falsche war. Das Wahre an der Sache ist nun Folgendes: Im Mittelalter knüpft sich an den Namen mehrerer bekannter Zweifler oder Feinde der Religion und der Kirche die Erzählung, sie hätten die drei hauptsächlichsten Religionsstifter, Moses, Jesus und Mohammed, Betrüger genannt. Solch ein Ausspruch wird im Anfange des 13. Jahrhunderts dem Professor der Theologie Simon de Tournay in Paris zugeschrieben. Am bekanntesten ist, daß Gregor IX. in seinem encyklischen Schreiben vom 20. Juni 1239 den Kaiser Friedrich II. dieser Blasphemie bezichtigte (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., V, 1066 f.). Aber erst im J. 1611 geschieht in einem zu Brüssel erschienenen spanischen Werke des Carmeliters Geronimo de la Madre de Dios

(Lamentaciones del miserable estado de los Ateistas, pag. 21) eines atheistischen Buches De tribus impostoribus unzweifelhaft Erwähnung. Früher und später wurden die Gelehrten oft dadurch in Irrthum geführt, daß sie Bücher, welche den famosen Titel an der Stirne trugen, aber nur von drei Philosophen, Mathematikern oder Prätendenten handelten, unbesehen für jenes glaubensfeindliche hielten. Da man von dem Inhalte nichts wußte, als was der Titel errathen ließ, so mußten, damit man sich doch etwas dabei zu thun mache, alle bedeutenden Namen vom 12. bis zum 17. Jahrhunderte, welche man nur mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit herbeiziehen konnte, bei dem angeblichen Buche Vater oder Gevatter stehen. Als nun de la Monnaye im J. 1715 in seiner Dissertation die Nichtexistenz des fraglichen Buches erwiesen zu haben glaubte, erschien im folgenden Jahre im Haag eine Antwort auf seine Schrift mit kurzem Auszuge aus dem Inhalte des Buches und 1721 die Schrift, angeblich in's Französische übersetzt, selbst. Der anonyme Herausgeber schrieb sie merkwürdigerweise Friedrich II. zu, obgleich sie sich selbst durch mehrere Zeitbestimmungen als dem Anfange des 17. Jahrhunderts angehörend charakterisirte und bei genauerer Ansicht sich als eine schon bekannte Schrift L'esprit de Spinoza mit vorgedrucktem falschem Titel auswies. Der Betrug war also offenbar; indeß stellte sich heraus, daß dennoch eine ältere lateinische Schrift jenes Titels handschriftlich vorhanden und mit der Jahresbezeichnung 1598 auch gedruckt erschienen war. Die Richtigkeit der Angabe der Druckzeit wird nun freilich mit Grund bezweifelt, und noch gewisser ist, daß die Schrift selbst nicht im Mittelalter verfaßt sein kann, da sie sogar Ignatius unter den Ordensstiftern nennt; nach aller Wahrscheinlichkeit fällt sie in Anbetracht der Sprache, der Form und der Beschaffenheit der vorhandenen Manuscripte in die Mitte des 16. Jahrhunderts (etwa 1540). Ueber den Verfasser und über den Ort der Abfassung ist schwer eine Vermuthung möglich. Die vorhandenen Handschriften geben zwei Recensionen, eine kürzere unter dem Titel De imposturis religionum breve compendium, und eine längere unter dem Titel De tribus impostoribus. Beide sind bis auf unbedeutende Varianten gleichlautend, nur hat die längere am Ende noch eine zu dem Ganzen in durchaus keinem Verhältniß stehende Betrachtung über die jüdische Religion, die sich sogleich als späterer Anhang kennzeichnet, und aus der man sieht, daß diese Recension die jüngere ist und endlich dem so lange alleinstehenden und in der Luft schwebenden Titel De tribus impostoribus ein angemessenes Buch als desideratum angehängt hat. Die kürzere Recension edirte Genthe, Leipzig 1833; die längere Recension erschien nach einem Druckexemplar der Dresdener königlichen Bibliothek 1846 in Leipzig unter dem Titel De tribus impostoribus, anno 1598. Mit einem bibliographischen Vorworte von E. Weller. Die drei Betrüger, nach der im J. 1598 erschienenen Schrift De tribus impostoribus übersetzt von H. J. Aster (2. Aufl. durch E. Weller, Heilbronn 1876). — Der gemeinsame Inhalt beider Recensionen, der für die Apologetik nicht ohne Interesse erscheint, ist in Kürze folgender: Zunächst werden die Gründe gegen den Atheismus als unhaltbar dargestellt und die Beweise für die Existenz Gottes als ungenügend. Namentlich wird der Beweis ex consensu gentium in der Art des Wolfenbüttler Fragmentisten (s. d. Art.) kritisirt und auf das Nutzlose der Gottesverehrung im Geiste der Materialisten der Ton gelegt. Angenommen aber auch, es sei ein Gott, wie haben wir, fragt das Buch, von ihm Kunde? Wenn durch das Zeugniß unseres Herzens und Geistes, so sind wir Deisten und müssen es sein. Wenn aber durch Offenbarung, so haben wir die Wahl zwischen vielen angeblichen Offenbarungen, insbesondere zwischen den dreien, dem Mosaismus, Christenthum und Islam, die sich aber alle gegenseitig für Betrug erklären, alle Wahrheit allein für sich in Anspruch nehmen. Man müßte also alle angeblichen Religionen und Offenbarungen, die in sich selbst durch viele Spuren den Verdacht des Betruges erwecken, prüfen. Dieß ist aber einerseits unmöglich wegen ihrer Menge und wegen der geschichtlichen Dunkelheit, die ihre Anfänge umgibt; andererseits wegen der nothwendigen Forderung einer Urtheilskraft und Kenntnißmenge, welche bei niemandem ganz, bei der unendlich überwiegenden Zahl aber in höchst ungenügendem Maße vorhanden ist. Mit der größten Oberflächlichkeit bringt der Verfasser die trivialsten Einwürfe gegen die heilige Schrift, um endlich zum Resultate zu kommen, daß nur die von der eigenen Vernunft dictirte Religion die wahre und dem Menschen geeignete sei. Weller hält den Schöngeist Petrus von Arezzo (gest. 1557) für den Verfasser, Andere mit weniger Recht den Humanisten Pomponatius (gest. 1524 oder 1526). Aus der großen Literatur sind zu erwähnen Struve, De doctis impostoribus dissert., Jenae 1703; De la Monnaye, Lettre à M. Bahier sur le prétendu livre de trois imposteurs, Paris 1715; Réponse à la dissert. de M. de la Monnaye, à la Haye 1716; Tiraboschi, Storia della letter. ital. IV, 27 ss.; Rosenkranz, Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schrift De tribus impostoribus, Halle 1830; Einleitungen zu den obengenannten Editionen von Genthe und Weller. [J. G. Müller.]

Impotenz, s. Ehehindernisse n. II, b und Eheprozeß n. III.

Improperien heißen in der Liturgie des Charfreitags die dem Heilande in den Mund gelegten Klagen über den Undank des jüdischen Volkes, welches ihm die Befreiung aus Aegypten und die Führung in's gelobte Land mit der Kreuzespein vergolten habe. Diese rührenden Klagen und eindringlichen Vorwürfe werden gesungen während der Verehrung oder Adoration des Kreuzes. Nach dem Missale zerfallen die Gesangsstücke,

welche während der adoratio crucis ganz oder theilweise zum Vortrage kommen, in drei Theile. Nur die zwei ersten Theile enthalten Improperien, der dritte dagegen besteht aus der Antiphon Tuam crucem adoramus mit Psalm 66, 1; V. Crux fidelis und Hymnus Pange lingua gloriosi lauream. Der erste Theil enthält drei Improperien, nämlich Popule meus (Mich. 6, 3), Ego eduxi und Quid ultra (Jſ. 5, 2. 4. Jer. 2, 21). Auf jedes einzelne Improperium folgt das erweiterte Trishagion sowohl in griechischer als in lateinischer Sprache: Heiliger Gott! Heiliger Starker! Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser! In den neun Improperien des zweiten Theiles wird der in den Improperien des ersten Theiles enthaltene Gedanke weiter ausgeführt. Auf jedes dieser neun Improperien folgt, gleichsam als Refrain, Popule meus ohne Trishagion. Der Charakter des Ganzen ist dramatisch. Der gekreuzigte Heiland selbst redet zum Judenvolke und in demselben zu jeder christlichen Seele. Voll Reue und Schmerz über ihre Sünden als die Ursache der Leiden und des Todes Christi rufen Alle zu Gott dem Heiligen, Starken und Unsterblichen um Gnade und Erbarmung. Palestrina lieferte als Kapellmeister im Lateran einen der schönsten Tonsätze für die Improperien. Seine Composition wurde am Charfreitage des Jahres 1560 zum ersten Male gesungen und mit so allgemeinem Beifall aufgenommen, daß Pius IV. eine Abschrift für die päpstliche Kapelle verlangte, von der sie seit jener Zeit alljährlich an demselben Tage wiederholt wurde. Das Vorkommen der Improperien in der Charfreitagsliturgie wird uns zuerst bezeugt in liturgischen Documenten aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Hierher gehören namentlich ein Liber Sacramentorum zu St. Denis, ein Pontificale zu Troyes und ein solches zu Poitiers (Martène, De antiqu. eccl. disc., cap. 23, n. 13. 14 und pag. 371. 372), sowie die Concordia s. Dunstani (Migne, PP. lat. CXXXVII, 492). Nachrichten über diesen Gegenstand aus dem 11., 12. und 13. Jahrhundert finden sich bei Lanfranc (Decreta c. 1, sect. 4), J. Beleth (Explic. div. offic. c. 97—98) und W. Durandus (Ration. div. off. lib. 6, c. 77, n. 14—16). Nach allen diesen Documenten aber wurden nur die ersten drei Improperien in Verbindung mit dem Trishagion gesungen, und zwar vor der Enthüllung und Verehrung des Kreuzes. Die Cerimonien, welche den Gesang der Improperien begleiteten, waren verschieden. Nach W. Durandus (lib. 6, c. 77, n. 13) ging ein Priester, mit dem verhüllten Kreuze beladen, zur rechten Seite des Altares. Hier begann er in der Person Christi die Improperien mit Popule meus. Auf die Improperien folgte die Enthüllung des Kreuzes mit Ecce lignum crucis, daran reihte sich die Verehrung (Adoration) des Kreuzes mit der Antiphon Crucem tuam adoramus, Pſ. 66, V. Crux fidelis u. ſ. w., wie oben. Von den römischen Ordines bei Mabillon (Mus. ital. II) erwähnt die Improperien zuerst der aus dem 14. Jahrhunderte stammende Ordo XIV, c. 93. Der Gang der Cerimonien stimmt hier schon mit dem des Missale überein. Ordo XV, c. 77 verweist hierfür ausdrücklich auf das Missale Romanum. (Vgl. Art. Charfreitag, III, 78—79, lit. d.) [Punkes.]

Impubertät, ſ. Ehehindernisse n. II, c.

Incantatio, ſ. Zauberei.

Incapacität, ſ. Irregularität.

Incardination (incardinatio), die, wird nach der herkömmlichen Ansicht mit der intitulatio, d. h. der festen Anstellung an einer Kirche (titulus) als Bischof, Priester, Diacon oder Subdiacon, gleichbedeutend genommen. Für die ältere Zeit ist dieß zweifellos richtig, so daß man unter presbyter cardinalis bis in's 8. Jahrhundert nichts Anderes als einen fest angestellten Geistlichen zu verstehen hat. (Vgl. v. Scherer, K.-R. I, 474, N. 3. So auch Phillips, K.-R. V, 457 ff., während er VI, 43 ff. seine Ansicht dahin modificirt, daß unter cardo nicht jeder titulus, sondern nur die cathedra episcopalis mit den zu derselben gehörigen Kirchen, unter incardinatio aber die Verleihung einer solchen bischöflichen Kirche im engern Sinne zu verstehen sei.) Allerdings waren die absoluten Ordinationen, d. h. Weihen ohne gleichzeitige dauernde Anstellung (intitulatio), bis tief in's Mittelalter verboten. Allein wenn es auch keine Geistlichen gab, welche nicht dauernd angestellt waren, so fanden sich doch Kirchen und Kapellen, an welchen Geistliche nicht dauernd und folglich überhaupt nicht angestellt werden konnten, sondern an welchen der Dienst durch die presbyteri cardinales anderer Kirchen versehen wurde. Hieraus ergibt sich klar, daß der Ausdruck incardinatio wenigstens in jener Zeit noch nicht neben oder gar vor dem Begriff der dauernden Anstellung denjenigen der Anstellung an der Hauptkirche umfaßte. Denn dieß würde voraussetzen, daß an den Nebenkirchen, welche keinen presbyter cardinalis hatten, andere Geistliche fest angestellt gewesen wären. Allein es sollte dort überhaupt kein Geistlicher angestellt sein, sondern vorkommenden Falls für die zu leistenden Dienste von dem Bischofe jedesmal ein Priester erbeten werden. Vgl. die völlig übereinstimmenden Vorschriften der Päpste Pelagius I., Gregor I. und Zacharias (Hinschius, K.-R. I, 316), welche die Erbauung von Oratorien stets nur unter der Bedingung gestatten, daß kein Baptisterium an denselben errichtet und kein presbyter cardinalis angestellt werden dürfe (ita ut in eodem loco nec futuris temporibus baptisteria construantur, nec presbyter constituatur cardinalis; sed et si missas ibi forte maluerit, ab episcopo noverit presbyterum postulandum a. 747, Hinschius a. a. O. 316, N. 4). Somit wurde bis zum 8. Jahrhundert mit den Ausdrücken incardinatio, presbyter cardinalis nicht, wie Phillips, K.-R. VI, 47 annimmt, ausschließlich die Zugehörigkeit zum bischöflichen cardo, zur cathedra bezeichnet, noch auch, wie

Hinschius, K.-R. I, 315 behauptet, die Zugehörigkeit zu einer Hauptkirche betont. Alle presbyteri etc. intitulati waren damals noch presbyteri cardinales, weil jeder titulus, an welchem Geistliche fest angestellt werden konnten, als cardo (Thürangel) erschien, in welchen die presbyteri etc. eingefügt waren. Seit dem 8. Jahrhundert macht sich freilich eine Unterscheidung zwischen presbyteri cardinales und presbyteri plebani oder agrorum geltend, so daß von da an mit der incardinatio weniger die dauernde als die Anstellung an der Hauptkirche accentuirt wurde, bis Pius V. den Titel cardinalis denjenigen reservirte, welche mit dem cardo cardinum, der römischen Kirche, in engster Weise verbunden sind (vgl. d. Art. Cardinal). Immerhin hat sich ein Anklang an den ältern Sprachgebrauch auch jetzt noch erhalten, insofern noch gegenwärtig, wenn schon selten, die Aufnahme jedes einfachen Clerikers in eine fremde Diöcese incardinatio, regelmäßig aber die Befreiung eines Clerikers aus dem bisherigen Diöcesanverbande excardinatio genannt wird. Vgl. die bezüglichen Verhandlungen vor der S. C. C. oder S. C. EE. et RR., welche den Titel Excardinationes führen, z. B. A. S. S. V, 472, Mühlbauer, Thesaurus resolut. s. v. Excardinatio.

Näher auf die ganz singuläre Ansicht (erwähnt bei Phillips V, 463) einzugehen, wonach die Incardination zur Bezeichnung der temporären Verwendung solcher Bischöfe, Priester und Diaconen gedient habe, deren Kirchen durch Feindesgewalt zerstört wurden, erscheint überflüssig. [Kreutzwald.]

Incest (Blutschande) heißt der zwischen Blutsverwandten und Verschwägerten gepflogene Beischlaf (Gratian. in c. 2, § 4, C. XXXVI, q. 1). Eine incestuose Verbindung kann nach den Grundsätzen der Kirche nicht als Ehe bestehen, wenn sie nicht durch Dispensation, soweit diese überhaupt möglich und in praxi erreichbar ist, gültig gemacht wird (vgl. d. Art. Verwandtschaft), vielmehr wurde eine solche Verbindung von der Kirche in allen canonischen Blutsverwandtschafts- und Affinitäts-Graden an Laien mit der Excommunication (Clem. c. un. De consang. et affin., 4, 1), an Clerikern überdieß mit Entsetzung von Amt und Pfründe gestraft. Aber auch die weltlichen Gesetze stellten den Incest von jeher in die Reihe der Verbrechen. Schon das römische Recht erkannte gegen Blutschänder auf körperliche Züchtigung und Deportation oder Exil (fr. 5 Dig. De quaest. 48, 18; Nov. 12, c. 1), und die deutsche Halsgerichtsordnung von 1532 ließ es bei der Strenge der altkaiserlichen Gesetze (CCC, Art. 117). Heutzutage messen in der Regel die Zuchtpolizeigerichte die bürgerlichen Strafen zu. Die Kirche zieht diese Verbrechen vor ihr Geheimgericht, wenn nicht die Atrocität des Delictes und das gegebene Aergerniß die öffentliche Ausschließung der Sünder gebietet. [Permaneder.]

Inchofer, Melchior, S. J., geboren 1584 zu Wien, trat zu Rom in die Gesellschaft Jesu und verwaltete lange Zeit zu Messina das Lehramt der Philosophie, Mathematik und Theologie. Er veröffentlichte in Messina 1629 die Schrift: Epistolae B. Mariae V. ad Messanenses veritas vindicata ac plurimis gravissimorum scriptorum testimoniis et rationibus illustrata (vgl. über diesen Brief, welchen die allerseligste Jungfrau einer Gesandtschaft der neubekehrten Messanesen übergeben haben soll, Bened. XIV. De beatif. l. 4, p. 2, c. 25, n. 7). Die Indexcongregation verbot die Schrift, und Inchofer veranstaltete eine corrigirte Ausgabe mit dem Titel De epistola B. M. ad Messanenses conjectatio plurimis rationibus et verosimilibus locuples, Viterbii 1632. Er begab sich hierauf nach Mailand, um in der Ambrosiana Studien zu machen, und starb daselbst am 28. September 1648. Von seinen übrigen Schriften erlangten die meiste Bedeutung die Annales ecclesiastici Regni Hungariae, von welchen aber nur der erste Band, Rom 1644, erschien. Bemerkenswerth ist ferner seine Schrift wider die Gewohnheit, Castraten zu Sängern zu machen (bei Leo Allatius, Symmicta, Colon. 1653, 393), und die Historia sacrae latinitatis, Messanae 1635. Allein viel mehr als durch alle diese Werke ist Inchofers Name durch das ihm zugeschriebene Buch: Lucii Cornelii Europaei Monarchia Solipsorum, welches zuerst zu Venedig 1645 erschien und nachher in die deutsche, italienische und französische Sprache übersetzt wurde, bekannt geworden. In dieser Schrift wird von der Politik seines Ordens (soli ipsi, d. h. sie denken nur an sich) in einer Weise gefabelt, wie die Gegner der Jesuiten dieselbe sich und Anderen vorzumalen pflegen, und da nun bald nach deren Erscheinen das Gerücht sich verbreitete, Inchofer, ein Jesuit, sei der Verfasser, so fand sie um so mehr Beifall. Anfangs hielt man den erklärten Feind der Jesuiten, Caspar Scioppius, für den Verfasser; der Verdacht wurde jedoch bald, entweder von ihm oder von Anderen, auf Inchofer gewälzt. Der Jansenist Anton Arnauld fand Inchofers Urheberschaft über allen Zweifel erhaben, und Bayle trat blindgläubig ohne jede weitere Untersuchung in Arnaulds Fußstapfen. Allein die bekannten Gesinnungen und Lebensumstände Inchofers erlauben nicht, ihn für den Verfasser dieser Schmähschrift gegen seinen Orden zu halten, und ein ungegründetes, von den Gegnern der Jesuiten ausgesprengtes Gerücht ist noch kein Beweis. Man ist daher, bemerkt Schröckh (Kirchengesch. seit d. Reform. III, 640), in den neueren Zeiten Nicerons Meinung beigetreten, der es sehr wahrscheinlich gemacht hat (Mémoires XXXV, 337; XXXIX, 67), daß Julius Clemens Scotti aus Piacenza, welcher 1645 zu Venedig aus der Gesellschaft Jesu austrat, der Verfasser dieser Schrift sei. Unter seinem eigenen Namen schrieb dieser Scotti bald darauf an Papst Innocenz X. eine andere Schrift, De potestate pontificia in Societatem Jesu (Par., Venet. 1646), zum Behufe einer Reform

dieses Ordens; er fand aber kein Gehör, wurde von Pallavicini und Theoph. Raynaud refutirt und seiner Universitätsstelle enthoben. Er starb 1669 zu Padua. (Vgl. de Backer s. vv. Inchofer, Scotti; Kneschke, De auctoritate libelli de Monarchia Solipsorum, Zittauer Progr. 1811; Sommervogel, Dict. des ouvrages anonymes et pseudon., Par. 1884, 528). [Schröbl.]

Inclusen oder **Reclusen** (ἔγκλειστοι, inclusi, reclusi, interclusi, rinchiusi, inchiusi, reclus, Klausner), eine besondere Art von Einsiedlern (s. d. Art.), welche sich als „Gefangene Christi" in einer Zelle (clausa, recluserium, recluserie, celle) auf Lebenszeit einschlossen. Ihre Hauptaufgabe war die Uebung des betrachtenden Gebetes, einige Stunden des Tages widmeten sie auch der Handarbeit; ihre spärliche Nahrung empfingen sie durch ein kleines Fenster, dessen Verschluß sie auch öffneten, wenn Hilfsbedürftige bei ihnen Trost suchten.

I. Wie die älteren Einsiedler überhaupt, so waren auch die Inclusen anfänglich ohne Regel. Das Verlangen nach einem einsamen Leben in Gebet und Buße ließ in Manchen den Entschluß reif werden, in einer Höhle oder in einer Zelle sich vom Umgang mit Menschen gänzlich abzuschließen; die äußere Form und die Dauer der Abschließung, sowie die Art der geistlichen Uebungen und Abtödtungen hing vom eigenen Willen ab; bisweilen trat der Befehl des Seelenführers dazu. Das älteste Muster eines Inclusen bietet der hl. Paulus, welcher um 258 in die Wüste Oberägyptens floh und dort in einem alten Höhlenbau, dessen Eingang durch eine Steinthüre verschließbar war, bis zu seinem Tode 341 lebte. Eine Quelle bot ihm den Trank, ein Palmbaum Speise und Stoff zur Kleidung (Hieron. Vita Pauli). Antonius, der Erzvater der ägyptischen Mönche, weilte gleichfalls als wirklicher Incluse 285—305 in den Ueberresten eines alten Baues am rothen Meere. Freunde brachten ihm bisweilen Brod, welches sie über die Mauer warfen, weil alle Eingänge versperrt waren. Erst als viele Heilsbegierige sich dort sammelten, verließ Antonius diese Einsamkeit, um Lehrer und Stifter der Cönobiten zu werden (Athanas. Vita Antonii). Zu Lycopolis in Oberägypten errichtete sich um 358 der hl. Johannes (Fest 27. März) eine Zelle, worin er 35 Jahre eingeschlossen lebte. Nur ein kleines Fenster öffnete sich in einen zweiten Raum, worin einige Schüler wohnten; bisweilen erhielten auch Fremde zu diesem Vorraum Zutritt, um vom Heiligen Belehrung und Trost zu erbitten (Pallad. Hist. Lausiac. c. 43). In ähnlicher Weise lebte zu Geras bei Pelusium bis 404 der hl. Nilamon (Sozom. Hist. eccl. 8, 19), zu Antinous fünfzig Jahre in einer Felsenhöhle der hl. Solomon (Pallad. l. c. 96). Wenn die Legende der Büßerin Thais, die vor 350 lebte und das erste Beispiel einer als Incluse lebenden Frau darbietet, noch im 5. Jahrhundert verfaßt wurde, wie C. de Bye (Boll. Oct. IV, 223) annimmt, so haben wir eine anschauliche Schilderung vom Leben einer Incluse aus letzterer Zeit. Nachdem Abt Paphnutius die Buhlerin zur Bekehrung gebracht hatte, wies er ihr in der Nähe eines Frauenklosters eine enge Zelle zum Aufenthalte an, verschloß die Thüre und verwahrte dieselbe durch ein Bleisiegel. Die Nonnen reichten ihr täglich etwas Brod und Wasser durch das Fenster; Thais aber betete, auf dem Boden ausgestreckt, Tag und Nacht nur das eine Gebet: O mein Schöpfer, erbarme dich meiner! Als nach drei Jahren dem Abte kund wurde, daß Gott die Buße angenommen habe, öffnete er die Zelle; Thais aber starb wenige Tage danach in Mitte der Nonnen. Palladius bewahrte das Andenken an eine Incluse Alexandra bei Alexandrien, welche 372 von Melania der Aeltern besucht wurde. Um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, hatte sich dieselbe in der Nähe der Stadt in einer Grabhöhle derartig eingeschlossen, daß nur eine kleine Oeffnung für Licht und Luft übrig blieb. Als die Vertraute, welche ihr bisweilen Speise brachte, eines Tages auf wiederholtes Anrufen keine Antwort erhielt, wurde die Höhle in Gegenwart des Bischofs geöffnet und die Jungfrau todt vorgefunden (Pallad., Hist. Lausiac. c. 5).

Wie Aegypten, so zählte auch die syrische Kirche schon frühe viele Inclusen, von denen manche im Verzeichniß der Heiligen stehen; so den hl. Abramius (gest. um 360), welcher zu Chidane bei Edessa 12 Jahre eingemauert lebte, und seine Nichte, die Büßerin Maria, welche nach ihrer Bekehrung 15 Jahre lang in einer Zelle neben ihrem Oheim eingeschlossen war (Assemani, Bibl. orient. I, 38. 396 gegen Boll. Mart. II, 433). Bald darauf (um 387) starb der hl. Marcian; er hatte in der Wüste von Chalcis lange Jahre eine enge Höhle bewohnt (Theodoret., Relig. hist. c. 3). Aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts nennt Theodoret (ib. c. 15. 29) als Inclusen den hl. Acepsimas (3. November), dann die heiligen Jungfrauen Marana (3. August) und Cyra (28. Februar), welche zu Beröa zwischen vier Mauern ohne Dach eingeschlossen lebten; in einen ähnlichen Raum schloß sich im folgenden Jahrhundert der hl. Jacob von Amida ein (6. August); seine Kleider waren rauhe Felle, seine Speise Kräuter, welche ihm die Landleute bisweilen brachten (Baron. ad a. 502, n. 40). Daß in Cappadocien viele Mönche sich in Höhlen oder engen Zellen als Inclusen verbargen, zeigt ein Gedicht des hl. Gregor von Nazianz vom J. 372 (Carm. ad Hellenium v. 55 sq., Opp. II, 998). Am 10. Juni 460 starb im Gebiete von Cappadocien der hl. Canides, welcher sich von früher Jugend bis zum 73. Jahre in strengster Buße eingeschlossen hielt (Boll. Jun. II, 277). Constantinopel verehrt als Inclusen die hl. Domnica (gest. um 489, 8. Januar) und den hl. Plato im Studitenkloster (gest. 4. April 813). In Thessalonich wird der hl. David verehrt, ein Mesopotamier, welcher fast 80 Jahre in einer Zelle bei Thessalonich eingeschlossen war

(Moschus, Vitae Patr. c. 69). Er starb 540. In seiner Nähe war zur selben Zeit der Incluse Abdas (ib. c. 70). Eine noch strengere und ganz wunderbare Form von Inclusen bildeten die Styliten (s. d. Art.), welche sich in Syrien bis in's 12., in Mesopotamien bis in's 15. Jahrhundert erhielten.

Im Abendlande sind die ersten bekannten Inclusen die hll. Teuteria (5. Mai), Schwester des Bischofs Proclus von Verona, und Tusca (10. Juli), welche um 226 zu Verona lebten (Boll. Maj. II, 44); dann im 4. Jahrhundert eine Incluse zu Rom, welche 25 Jahre lang Stillschweigen beobachtete (Pallad., Hist. Laus. c. 85); der hl. Johannes von Trier, welchen der Sage nach der hl. Maternus neben der Marienkirche in Tongern einschloß (Bolland. Sept. IV, 388); die hl. Trojecia oder Trièse (9. Juni) neben der Stephanskirche zu Rodez (Boll. Jun. II, 178); die hl. Syra (8. Juni) an der Sabinianskapelle zu Troyes (Boll. Jun. II, 62); der Engländer Johannes Reclusus (5. Mai) in einer Vorstadt von Tours (Greg. Turon., Glor. conf. 23). Daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Zahl der Inclusen sich sehr gemehrt hatte, zeigt eine Aeußerung des hl. Augustinus in seinem um 400 geschriebenen Buche De opere monachorum c. 23: Includunt se viventes in magna intentione orationum. Alte Legenden bezeichnen den hl. Montanus (17. Mai), welcher zu Anfang des 5. Jahrhunderts eine Zelle zwischen Marville und Montmedy bewohnte und die Geburt und Bestimmung des hl. Remigius weissagte, ausdrücklich als Inclusen (Hincmar, Vita S. Remig. c. 2 sq.); doch dürfte es richtiger sein, ihn unter die Einsiedler zu zählen, ebenso wie die ehrw. Pusinna, welche in Mitte dieses Jahrhunderts eine einsame Zelle an der Corbie in der Diöcese Amiens bewohnte (Boll. Apr. III, 165. 991). Durch Gregor von Tours wurde dann das Andenken vieler Inclusen aus dem 6. Jahrhundert der Nachwelt überliefert. Er nennt den Inclusen Junianus (gest. 16. November 530) zu Limoges (Glor. conf. 103), den hl. Protasius (24. November) zu Combronde in der Auvergne (Vit. Patr. c. 5, n. 3), die heilige Wittwe Monegundis (2. Juli) zu Tours (ib. c. 19), Leobardus (gest. 18. Januar 583) zu Marmoutier bei Tours (ib. c. 20), den hl. Hospitius (21. Mai) in der Nähe von Nizza (Hist. Franc. 6, 6). Am 29. October 575 starb zu Vienne der hl. Theodor (Theudère), welcher seine Würde als Abt niedergelegt und 12 Jahre neben der Laurentiuskirche als Incluse gelebt hatte (Ado Vienn., bei Migne, PP. lat. CXXIII, 443); am 3. März 578 der hl. Caluppanus, welcher auf einem Felsen in der Nähe von Clermont die letzten Lebensjahre zubrachte. Gregor von Tours berichtet ausdrücklich (Vit. Patr. 11), daß er nie seine Zelle verließ, sondern wenn Kranke seine Hilfe verlangten, sie vom Fensterchen aus segnete und heilte. Zu St. Jean de Maurienne in Savoyen wird am 25. Juni das Fest der hl. Tygris gefeiert, welche von ihrer Pilgerfahrt Reliquien des hl. Johannes Bapt. mitgebracht hatte und als Incluse an der zu Ehren dieser Reliquien erbauten Johanniskirche ihre Tage beschloß (Boll. Jun. V, 72). Mabillon berichtet (Annal. O. S. B. I, Par. 1703, 107), daß im 6. Jahrhundert die Stadt Vienne stets eine Person von erprobter Frömmigkeit auswählte, damit sie in einer Klause innerhalb der Stadt fortwährend ihre Gebete für die Bewohner darbringe. Aehnliches geschah in manchen Klöstern, wo der frömmste Mönch zum Inclusen bestimmt wurde, um den Rest des Lebens in Beschaulichkeit und Opfern für das gemeinsame Wohl zu vollbringen. Gregor von Tours schildert (Hist. Franc. 6, 29) den Act einer Einschließung, wie derselbe sich im Kloster zum heiligen Kreuz zu Poitiers zur Zeit der hl. Radegundis (gest. 587) vollzog. Nachdem die Zelle im Kloster zubereitet war, führte Radegundis die Nonne, welche sich inständig zum Inclusenleben erboten hatte, an den Ort, während alle Nonnen unter Psalmengesang und mit brennenden Kerzen sie begleiteten. An der Zelle nahm die Jungfrau von allen Abschied, küßte jede einzelne und trat dann durch die Thüre, welche hinter ihr vermauert wurde. Sogar Kinder ergriff die Sehnsucht nach solchem Leben. Nach Gregors Zeugniß (Hist. Franc. 8, 34) ließ sich zu Bordeaux ein zwölfjähriger Knabe, Anatolius mit Namen, in einem römischen Bauwerke einschließen. Die Nische, welche er zur Zelle wählte, war so niedrig, daß ein Mann nicht aufrecht darin stehen konnte.

II. Da manche, welche das Leben eines Inclusen wählten, ihre Kräfte überschätzt hatten und den Gefahren des einsamen Lebens erlagen; da ferner Mönche, bloß um der strengen Zucht eines Abtes zu entgehen und ihrem Eigenwillen zu dienen, sich einsame Zellen errichteten, so sahen seit Mitte des 7. Jahrhunderts sich die Bischöfe veranlaßt, durch Synodalbeschlüsse für diese Lebensweise gewisse Vorsichtsmaßregeln zu treffen. Die siebente Synode von Toledo (18. October 646) verordnete im fünften Canon, daß künftig niemand zu der höchsten Art von Ascese als Inclusus zugelassen werde, wenn er nicht zuvor in einem Kloster gelebt und die Praxis des Mönchslebens kennen gelernt habe (Mansi X, 769; Hard. III, 622). Einen ähnlichen Canon erließ 692 die Trullanische Synode in c. 41 für den ganzen Orient und erweiterte das Gebot noch dahin, daß der Aufenthalt im Kloster drei Jahre betragen haben müsse. Habe der Incluse seine Zelle bezogen, dann dürfe er sie niemals mehr verlassen (Mansi XI, 964; Hard. III, 1677). Für Deutschland endlich bestimmte 794 die Synode zu Frankfurt in can. 12, daß niemand ohne Zustimmung des Abtes und des Diöcesanbischofs Incluse werden könne (Hartzh. I, 326; Hard. IV, 906). Nachdem somit die Auctorität der Bischöfe über die Inclusen hergestellt, eine Prüfungszeit für sie festgesetzt und endlich die übernommene Verpflichtung als unauflöslich

erklärt worden war, gewann das Institut eine außerordentliche Verbreitung. Ein fränkischer (?) Priester Grimilach (Grimlaicus) verfaßte, wahrscheinlich noch im 9. Jahrhundert, auf Grundlage der Benedictinerregel eine eigene, aus reicher Erfahrung hervorgegangene Regula solitariorum in 69 Kapiteln (bei Holstenius, Codex regul., ed. Brockie, Aug. Vind. 1759, I, 291 sq.). Wer Incluse werden wollte, mußte gemäß dieser Regel zuerst auf sein ganzes Besitzthum verzichten, dann ein Jahr lang innerhalb einer Klosterclausur ein strenges Noviciat bestehen und endlich vor dem Bischofe und dem versammelten Clerus das Gelübde der Beharrlichkeit ablegen. Dann trat er, während alle Glocken geläutet wurden, mit den Kleidern, die er für die Zukunft immer tragen sollte, angethan, in die bereitete Zelle, deren Thüre der Bischof mit seinem Ringe versiegelte. Die Zelle ward so an die Kirche angebaut, daß der Incluse durch ein Fensterchen dem Gottesdienst beiwohnen und die Sacramente empfangen, auch mit Personen, die bei ihm Belehrung suchten, sprechen konnte. War der Incluse Priester, so wurde das Gebetszimmer vom Bischofe consecrirt, damit der Incluse daselbst täglich die heilige Messe feiern konnte. Durch ein zweites, gut verschließbares Fenster nach Außen wurde ihm einmal täglich etwas Nahrung (Brod, Fische, Gemüse und Früchte) gereicht. Er mußte sich dieselbe durch Handarbeit verdienen, mußte strenge Fasten beobachten und mußte das, was ihm als Almosen gereicht wurde, wieder an Arme austheilen. Seine Kleidung war, je nachdem er Mönch oder Converse war, die im Benedictinerorden für jedweden Stand gebräuchliche; im Winter erhielt er noch ein zottiges Oberkleid zum Schutze gegen die Kälte. Grimilach wünscht, daß zur Förderung im geistlichen Leben und zur Hilfe in Krankheitsfällen stets zwei Inclusen zusammenleben; doch scheint dieses nur selten geschehen zu sein. Wurde ein einsamer Incluse schwer krank, dann schloß sich ein Mönch als Pfleger bei ihm ein. Ueber die Benediction des Inclusen bei seinem Eintritt hat Martène ein Formular aus dem Rituale von Soissons aufbewahrt (De antiq. eccl. ritib. l. 2, c. 3, ordo 2).

In dieser Weise wurden die Inclusen dem Benedictinerorden eingegliedert und standen auch äußerlich in enger Beziehung mit den großen Benedictinerabteien, später, als diese sanken, mit den Stiften der regulirten Chorherren vom hl. Augustin und den aus der Augustinerregel hervorgehenden Orden, endlich mit den aufblühenden Cisterciensern. Damit unter den zahlreichen Beispielen einige wenige aus deutschen Benedictinerklöstern angeführt werden, möge zuerst St. Gallen genannt werden. Als Abt Hartmot 883 auf seine Würde resignirt hatte, lebte er noch 12 Jahre als Incluse im Kloster. Andere Inclusen daselbst waren Chadelo und Hesso. An der im Gebiete des Klosters liegenden Kirche St. Mang wurde 915 die hl. Wiborada, welche 928 von den Hunnen ermordet wurde, durch Bischof Salomon von Konstanz eingeschlossen (Boll. Maji I, 282). Ihre Schülerin, die selige Rachildis, bewohnte 920—946 eine andere Klause neben der Kirche St. Jörgen (Mon. Germ. SS. I, 78). Beide Klausen blieben über hundert Jahre bewohnt. In Rachildis' Klause zog Bertrada (Perchterat); als diese am 11. Februar 986 starb, folgte ihr Hartker oder Hatker (gest. 21. December 1011). Die Zelle war so niedrig, daß er nicht aufrecht stehen konnte; ein Stein diente ihm zum Kopfkissen. Er liebte die Einsamkeit so sehr, daß er beim Sterben die Brüder, welche vor dem Fenster sich versammelt hatten, bat, die Zelle nicht zu betreten, so lange er noch athme. In die Zelle bei St. Mang trat 952 Gerhild und starb daselbst um 1014. Die Namen anderer Inclusen von St. Gallen sind Kebini, Gisela, Kotestiu, Hildegard, Diemuot, Udalgard, Ima (Arx, Gesch. des Kantons St. Gallen I, St. Gallen 1810, 231). Als Gotelinda nach 30jähriger Einschließung am 15. September 1015 starb, wurden ihr in den St. Gallener Annalen (Mon. Germ. SS. I, 82) die Verse nachgerufen:

Flendo peractorum Kotelind veterana dierum
Sponsi celsa subit, cui se vivam sepelivit.

Ein ganz wunderbares Leben führte im Kloster Rheinau bei Schaffhausen der hl. Fintan, von Geburt ein Irländer. Nachdem er 851 in diesem Kloster Mönch geworden war, erhielt er 856 die Erlaubniß, sich in einer Klause neben der Kirche einschließen zu lassen. Hier weilte er 22 Jahre lang als Lehrer, Tröster und Wunderthäter für zahlreiche Volksmengen, welche sein Fensterlein belagerten, und starb am 15. November 878 (Mabillon, Acta SS. IV, 1, 377). Im Kloster Prüm starb am 1. Juni 820 der Incluse Beringer im Rufe der Heiligkeit (Bucelin. Menol. Bened. Suppl.); zu Straßburg war um 878 ein mit prophetischen Gaben ausgestatteter Incluse Gebeharbus (Mon. Germ. SS. XX, 10). Zu Anfang des nächsten Jahrhunderts lebte zu Reichenau Notingus (Mon. Germ. SS. IV, 440). In Bayern ist aus der Zeit Tassilo's der Incluse Kotto von Antefana bekannt, welcher seine Zelle an das Kloster Nieder-Altaich vergabte (Mon. boica XI, 15); in Ober-Altaich wurden im 9. Jahrhundert durch Abt Walter die selige Judith und ihre Begleiterin Salome, zwei angelsächsische Pilgerinnen, in einer Zelle neben dem Chor der Klosterkirche eingeschlossen (Boll. Jun. V, 492). In Schwaben wurde der sel. Hatto (gest. 4. Juli 985) vom hl. Ulrich zum Inclusen in Ottobeuern eingeweiht; ihm folgten daselbst der Mönch Bruno und später der Priester Bernoldus (Butler XX, 3); auf dem Kirchhofe des Klosters zu Kempten lebte in derselben Zeit der selige Ruzo (Jocham, Bavaria 423). Zu Konstanz war im Anfange des 10. Jahrhunderts eine Incluse Cilia, zu Lindau Kerburga (Boll. Maj. I, 298, n. 14. 15); zu St. Stephan in

Augsburg Emoza, auch Hizila und Lucila genannt, welche vom hl. Ulrich zur ersten Äbtissin des 969 errichteten Frauenstiftes daselbst aufgestellt wurde (Boll. Jul. II, 115). In der Krypta der Michaelskirche zu Fulda lebten Adelhard, der selige Amunchad (Amnichad), ein Schotte (gest. 30. Jan. 1043), und Marianus Scotus (s. d. Art.). Es erscheint fast unbegreiflich, wie in solchem Gefängnisse ein Mensch längere Zeit verweilen konnte. Weingarten hat die selige Truota (24. December); Wessobrunn die selige Diemuot (s. d. Art.); Göttweig die berühmte Dichterin Ava (s. d. Art.), Johannes den Schotten (gest. um 1093; Pez, Rer. Austr. script. I, Lips. 1721, 132) und wahrscheinlich auch den bedeutenden Schriftsteller Honorius Augustodunensis (s. d. Art.); ein Nekrolog des Klosters Mölk nennt als Inclusen daselbst Ava (7. Februar), Bucca (25. März) und Beritha (17. Juli; vgl. Pez l. c. 303); Hohenwart an der Paar hat die hl. Richildis (gest. 23. August 1100; Boll. Aug. IV, 649); Chiemsee die edle Frau Wezala (1135; Mon. boica II, 289); Seligenstadt den Inclusen Clarus (gest. 1. Januar 1043; Boll. Jan. I, 65); St. Emmeram in Regensburg die selige Aurelia, eine Tochter Hugo Capets, welcher Abt Ramwold 975 an der Stadtmauer die Andreasklause anwies, gestorben in dieser Zelle 1027 (Abt Cölestin, Ratisbona monastica, 4. Aufl., Regensburg 1752, I, 108 f.); das Obermünster daselbst den seligen Murcheratus oder Murchertach (1064—1080; Boll. Febr. II, 364); Abdinghofen in Paderborn den seligen Paternus (gest. nach 1058; Boll. Apr. I, 896). In Thüringen ließ sich die hl. Paulina, Wittwe des Ritters Udalrich, neben der Kirche des von ihr 1106 gestifteten Benedictinerklosters Zelle (Paulinzelle) einschließen. Sie starb am 14. März 1107 (Neues Archiv für ältere deutsche Gesch.-Kunde X, Hannover 1885, 9 ff.). In Mainz hatte das St. Albanskloster eine Inclusenzelle; 1130 weilte dort Gräfin Werntrude (Gudenus, Cod. diplom. I, 82. 86), 1168 die Wittwe Adelheid (Joannis, Rer. Mogunt. II, 750. 753). In der Bartholomäuskapelle am Dome hatte Marianus Scotus von 1069—1086 seine Zelle, nachdem Erzbischof Siegfried ihn von Fulda (s. o.) nach Mainz berufen hatte. In der Klause der Abtei Sponheim verschied am 26. Februar 1154 die von Vielen als Heilige verehrte Mechtild, die Schwester des Abtes Bernhelm (Bolland., Febr. III, 624). Das Necrologium der Abtei Lorsch kennt zwei Männer und zwei Frauen als Inclusen des Nazariusklosters daselbst (Falk, Gesch. des Klosters Lorsch, Mainz 1866, 148, Anm. 36).

Unter der Augustinerregel lebten als Inclusen die Canonissin Charitas, in Maria-Münster durch Bischof Burchard von Worms eingeschlossen, gestorben um 1002 (Mon. Germ. SS. IV, 838); im Frauenstifte Heerse an der Weser die hl. Helmtrudis (Boll. Maj. VII, 441), deren Namen Bischof Imandus von Paderborn 1052 in das dortige Martyrologium zum 31. Mai mit den Worten einsetzte: Comm. Hiltrudae, Dei ancillae et in Herisia inclusae; im Stifte St. Victor zu Mainz lebte Ida, in St. Stephan daselbst Drutlindis. Neben dem Chorherrenstift zu Bernried am Würmsee starb um 1142, am 18. April, die selige Herluka, vorher Einsiedlerin in Epfach (Boll. Apr. II, 548); derselben Zeit gehört Frater Heinrich (2. April) neben der Augustinerpropstei Baumburg in Oberbayern an. Aus eben diesem Baumburg theilt P. Rader S. J. in seiner Bavaria sancta (III, Monach. 1627, 117) eine Erläuterung der alten Inclusenregel mit, welche jedenfalls nicht bloß für diesen Inclusen Heinrich berechnet war, sondern zu jener Zeit wohl allgemeine Geltung in Deutschland hatte (abgedruckt auch bei van Haeften, Disquisitiones monasticae, Antwerp. 1644, 83). Ihr zufolge sollte die Klause von Stein erbaut und 12 Fuß lang und breit sein. Sie habe drei Fenster; eines gehe in die Kirche, eines, mit Glas oder Horn versehen, diene für Licht und Luft, eines, mit einem Holzriegel verschließbar, öffne sich nach außen für Entgegennahme von Speise und Trank. Die Lagerstätte des Inclusen bilde ein pambicium und ein miranimum pulvinar (noch unerklärte Ausdrücke); sein Tischgeräth bestehe aus einer Schüssel, einem Napfe und einem Kruge. Bei Tag und Nacht trage er Tunica und Cappa, zur Winterszeit, wo kein Feuer gestattet ist, darüber noch einen Pelz. Wenn er die Psalmen weiß, so bete er zur Nachtzeit die Nocturnen, sonst an deren Stelle 300 Paternoster, bei Tag aber spreche er siebenmal 50 Paternoster. Nach der Terz stelle er Schüssel und Krug vor sein Fenster und verschließe dasselbe wieder. Nach der Non öffne er das Fenster und esse und trinke an demselben, wenn ihm Nahrung gebracht worden ist. Finde er nichts, so spreche er doch die Dankgebete und warte in Geduld auf den folgenden Tag. Dreimal in der Woche faste er bei Wasser und Brod; an den andern Tagen erhalte er Fastenspeise, an Sonn- und Festtagen auch etwas Milch. Jeden Sonntag darf er die heilige Communion empfangen; das Stillschweigen ist nur in der Zeit zwischen Non und Vesper zu unterbrechen erlaubt. — Viele steigerten diese strenge Lebensweise, so Waldeverus in Köln, zuerst Canonicus am Ursulastifte daselbst, dessen Bekehrungsgeschichte Cäsarius von Heisterbach (Lib. mirac. 11, 27) berichtet. An der Kirche St. Maximin, wo er ein Klösterchen für Nonnen nach der Augustinerregel gestiftet hatte, verbarg er sich um 1188 (Mering u. Reischert, Bischöfe u. Erzb. von Köln, Köln 1838 ff., II, 105 ff.) in einem horridus carcer; er trug einen eisernen Gürtel, der erst nach seinem Tode entdeckt wurde. Sein und seines Beichtvaters Ensfried Gedächtniß feierte man im Kloster am 27. März. In Oberösterreich lebte zu St. Florian die ehrw. Wilbirgis von 1248—1289 als Incluse. Ihr Leben beschrieb Propst Einwik (bei H. Pez, Rer. Austr. Script. II, Lips. 1725, 212 sq.). Im Elsaß starb 1382 der Gottesfreund Rulman

Merswin in der von ihm gegründeten Johannitercomturei Grünenwerth bei Straßburg, wo er längere Zeit als Incluse neben der Kirche gelebt hatte.

Aus dem Cistercienserorden, welcher in Mitte des 12. Jahrhunderts sein goldenes Zeitalter erreichte, ging eine neue Regula inclusarum hervor. Der sel. Aelred (Ethelred), welcher 1166 als Abt von Revesby (Diöcese York) starb, verfaßte dieselbe in 78 Kapiteln zunächst für seine Schwester, welche in einem Cistercienser-Nonnenkloster als Incluse lebte. Ihr Hauptinhalt (Holstenius, ed. Brockie I, 418 sq.) bezieht sich auf das innere Leben; die Vorschriften rücksichtlich der Kleidung, der Art des Fastens, der Einrichtung der Zelle ruhen ganz auf der Benedictinerregel. Die Incluse soll von ihrer Handarbeit leben und eine ältere Frau oder eine Magd bei sich haben dürfen. Als Inclusen nach Cistercienserregel nennt Cäsarius von Heisterbach aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts Hermann von Arnsberg (Dial. mir. 4, 87), eine Incluse im Kloster auf dem Salvatorberge bei Aachen (ib. 8, 60) und Heyleka beim Andreaskloster zu Köln (ib. 6, 5). Beim Cistercienserkloster Sichem (Sittichenbach) in Thüringen lebte 36 Jahre als Incluse die ehrw. Hazeka, gest. 26. Januar 1261 (Boll. Jan. II, 758. 1151); zu Lilienfeld in Niederösterreich die Incluse Kunegunde (Kerschbaumer, Gesch. des Bisthums St. Pölten, I, Wien 1875, 243).

Von Inclusen in Deutschland, welche keiner Ordensgenossenschaft angehört zu haben scheinen, sind zu nennen die hl. Liutbirga, die Tochter des ostfalischen Fürsten Hessi, welche vom Bischofe Theotgrimm von Halberstadt (827—840) in einer Höhle bei der sogen. Roßtrappe an der Bode eingeschlossen wurde und dort nach 30jährigem Inclusenleben zwischen 857 und 870 starb (Mon. Germ. SS. IV, 158); dann der Sicilianer Simeon, welcher in Palästina zuerst das Einsiedlerleben geübt hatte, hierauf seit 1028 als Incluse an der Porta Nigra zu Trier wohnte und am 1. Juni 1035 starb (Boll. Jun. I, 87); eine Incluse Dankburch in Winkela, welche dem Kloster Johannisberg im Rheingau zu Anfang des 12. Jahrhunderts eine Stiftung zuwandte (Gudenus, Cod. dipl. I, 80. 85); die durch Visionen berühmte Bertrada (bei Boll. Febr. II, 804 Gertrud genannt) neben dem Schlosse Wolmundstein in Westfalen (Caes. Heist., Dial. mirac. 5, 47; 12, 27); der ehrw. Rainer aus Friesland, welcher vom Bischof Gerhard 1211 am Hauptthore der Cathedrale von Osnabrück eingeschlossen wurde und am 1. April 1233 starb (Westphal. sancta II, 192); die 1394 gestorbene Dorothea von Montau (s. d. Art.), Incluse an der Cathedrale von Marienwerder. In ihren Gesichten schaute dieselbe noch viele gleichzeitige Inclusen beiderlei Geschlechtes, deficientes et cum magna difficultate ac periculo in statu reclusorii existentes (Ztschr. f. Gesch. u. Alterth. Ermlands, III, Braunsberg 1866, 228).

Auch in anderen Ländern blühte das Institut, doch sind im Vergleiche mit Deutschland nur wenige der Inclusen mit Namen bekannt. In Flandern starb um 750 am 28. October der hl. Dodo, zuerst Abt von Waslere (Moustier-en-Fagne), dann Inclusus (Boll. Oct. XII, 625); im Hennegau lebte die hl. Hiltrudis, eine Tochter des Grafen Wibert von Poitou, 17 Jahre als Incluse im Kloster Liessies und starb am 27. September 785 oder 790 (Boll. Sept. VII, 488). Zu Gent starb am 15. Februar 958 als Inclusus auf dem Gottesacker des hl. Bavo der Irschotte Columban (Miraeus, Fasti Belgici et Burgund., Bruxell. 1622, 552); 1140 im Hennegau der hl. Aibertus, welcher zuerst im Kloster Crespin Profeß abgelegt hatte, dann aber nach Empfang der Priesterweihe das Inclusenleben erwählte und bald als Seelenführer große Verehrung fand (Miraeus l. c.). In demselben Gebiete wird zu Seburg am 16. April der hl. Drogo (St. Dreux) verehrt, welcher zuerst als Hirte in dieser Gegend diente und dann sich in einer Zelle neben der Martinskirche in Seburg einschließen ließ. Sein Tod erfolgte am 16. April 1186 (Boll. April. II, 441; August. V, 760). Zu Huy an der Maas ließ sich die sel. Juetta (Yvetta), nachdem sie zuerst 11 Jahre den Aussätzigen gedient hatte, 1192 vom Abte des Cistercienserklosters Orval neben einer der Kirchen Huy's einschließen. Als diese durch Wundergaben berühmte inclusa Huensis am 13. Januar 1228 zum Tode kam, sangen unzählige Vögel um ihre Zelle das Sterbelied. Ihr Leben beschrieb der Prämonstratenser Hugo von Floreffe (Boll. Jan. I, 863). Thomas von Chantimpré berichtet (Bonum universale de apibus l. 1, c. 23), ohne ihren Namen zu nennen, daß sie einen eisernen Panzer und ein Stachelcilicium trug, auf spitzen Steinen schlief und nur dreimal in der Woche ein genau abgewogenes Brod, das zur Hälfte mit Asche gemischt war, als Speise zu sich nahm. Kurz vorher (um 1220) war zu Namur die Incluse Uda verschieden (Caes. Heist., Dial. mirac. 9, 31). In Mitte desselben Jahrhunderts lebte an der Martinskirche zu Lüttich als Incluse die sel. Eva, eine Freundin der sel. Juliana (Précis de la vie de la b^e Eve, recluse de St. Martin, Liége 1762). Auf dem Gottesacker zu St. Nicolaus in Mecheln starb am 16. März 1472 die Incluse Pirona oder Petronilla Hergods, Franciscaner-Tertiarin (Boll. Mart. II, 416). Zu Utrecht lebte an der Bürkirche 1456—1514 die als Dichterin und ascetische Schriftstellerin gefeierte ehrw. Bertha oder Bertke (Boll. Jun. V, 151; Deutsche Biogr. II, 511); 1572 starb im Rufe der Heiligkeit Columba, die Stifterin des Klosters Cortenberg bei Brüssel (Bucelin, Menol.). Die letzte Incluse in den Niederlanden scheint Johanna de Cambry gewesen zu sein. Sie wurde 1581 zu Douai geboren und trat zu Tournai in das Kloster Notre-Dame-des-Prés; als es ihr aber nicht gelang, hier und in anderen Klöstern eine strengere Observanz einzuführen, erbat sie sich vom Bi-

schofe Maximilian Villain von Tournai die Erlaubniß, als Incluse zu leben. Der Bischof ließ ihr an der Andreaskirche zu Lille eine Zelle errichten und führte sie 1625 feierlich ein, indem er ihr den Namen Johanna von Mariä Opferung beilegte. Sie beschloß ihr Leben am 19. Juli 1639 (Helyot, Hist. des ordres IV, 338). Zu gleicher Zeit war in Luxemburg die Incluse Margaretha, eine Tochter des Freiherrn Wolfgang Franz von Luschen. Sie war 1592 in Stuttgart geboren und im Lutherthum erzogen worden. Als die Jungfrau aber einst ein Gespräch zweier Franciscaner über die beseligende Kraft des katholischen Glaubens hörte, wurde ihr Herz so sehr von der Sehnsucht nach Wahrheit erfüllt, daß sie heimlich ihre Heimat verließ. Sie ließ sich in Antwerpen unterrichten, convertirte dann auf ihrer Wallfahrt in Maria-Einsiedeln, vertheilte ihr ganzes Vermögen an die Armen und lebte, nachdem sie in den dritten Orden des hl. Franciscus aufgenommen worden war, in größter Armut und Entsagung zu Luxemburg. Nachdem sie 20 Jahre lang die strengste Prüfung durchgemacht hatte, wurde ihr endlich 1623 gestattet, in einer Zelle an der Heiliggeistkirche sich einschließen zu lassen. Sie starb daselbst am 21. August 1651, vor und nach dem Tode durch Wunder verherrlicht (Stadler, Heiligen-Lexikon IV, 150).

In Frankreich fanden sich während des Mittelalters fast in allen Diöcesen Reclusen; leider sind nur wenige ihrer Bewohner mit Namen bekannt. Als die hl. Bertilia das Kloster Maroeuil im Bisthum Arras gestiftet hatte, lebte sie daselbst als Incluse bis zu ihrem Tode am 3. Januar 687 (Parenty, Hist. de Ste Bertilie et de l'Abbaye de Maroeuil, Arras 1847). Zu Verdun wird um 920 ein Incluse Humbert genannt, welcher einige Zeit Lehrer und Gewissensführer des Klosterreformators Johannes von Gorz (s. d. Art.) war. Im St. Victorskloster daselbst ist im J. 1099 ein Incluse Aloswine erwähnt. Berühmt wurde zu Vernon in der Normandie der hl. Adjutor (Saint-Ustre), welcher nach seiner Rückkehr aus dem Kreuzzuge in die Benedictinerabtei Thiron eintrat, dann aber mit Gutheißung des Abtes in seinem Geburtsorte Vernon eine Zelle bezog und bis zu seinem Tode am 30. April 1131 bewohnte (Boll. Apr. III, 823). Petrus Venerabilis von Clugny schreibt (Ep. 1, 20) an den Inclusen Gislebert: Tu autem, ut vere te mundo ostendas mortuum, ipsum adhuc vivens intrasti sepulchrum. Auch der hl. Bernhard richtet 1055 einen Brief (Ep. 404, al. 345) an einen Inclusen Albertus. Derselben Zeit gehören andere unter der Cistercienserregel lebende Inclusen an, so die sel. Johanna (4. Mai), welche 20 Jahre eine Zelle im Kloster l'Arrivoir (Diöcese Troyes) innehatte (Boll. Maji I, 534); die sel. Margaretha bei Beauprè in Lothringen, gest. nach 1131 am 12. April (Boll. Apr. II, 65). Zu Pontoise starb am 3. Juni 1115 die ehrw. Incluse Hildeburga, nachdem sie als Wittwe zuerst in der Abtei St. Martin Profeß abgelegt hatte (Boll. Jun. 1, 361). Die Stadt Toulouse war mit einem Kranz von Reclusen umgeben; W. de Catel erwähnt (Mémoires de l'hist. du Languedoc, Tolose 1633, l. 2, p. 191) eine Reclusa portae S. Stephani, Reclusa portae Narbonensis, Reclusa portae Villaenovae, Reclusa portae Matabovis, Reclusa portae Arnaldi Bernardi, Domus reclusana super pontem novum Garumnae und super pontem S. Cypriani, so daß die betenden Frauen gewissermaßen die Wächter der Stadt darstellten. Ähnlich war es in Lyon. Vom 11.—13. Jahrhundert bewohnten zumeist Frauen die elf Reclusen, welche die Stadt umgaben. Als solche egregiae ancillae Dei werden genannt Emma, Sina, Raimua, Blesmuers, Constantine, Letwisa, Johanna de la Boisse. Seit dem 13. Jahrhundert sind es zumeist Männer, welche diese Zellen bewohnen, so der Priester Petrus, der Bruder Martin, Johannes Pontellier, Nicolaus Laurencin u. s. f. Die einzelnen Reclusen waren Eigenthum einer benachbarten Kirche oder eines Klosters und wurden von denselben an bewährte Personen auf Lebenszeit verliehen. Die Canoniker vom hl. Rufus an der Kirche Maria de Plateria gaben 1305 für die Inclusen an der Zelle des hl. Marcellus eigene Constitutionen, nach welchen der Incluse das weiße Kleid der Canoniker vom hl. Rufus sammt supercilium zu tragen habe und vom Prior des Klosters in die Zelle eingewiesen werden solle. Die alte Strenge ließ nach; insbesondere wurde die Clausur nicht mehr beobachtet, denn in einem Acte des Capitels von St. Paul wird 1499 der Incluse Petrus an der Zelle St. Bartholomäus getadelt, daß er durch die Straßen ohne Mantel und Kapuze gegangen sei. Durch die Hugenotten wurden endlich die Reclusen zerstört. (Vgl. M. C. Guigue, Recherches sur les recluseries de Lyon, Lyon 1887.) — Paris sah schon gegen Ende des 8. Jahrhunderts einen Inclusen in der Person des hl. Medericus (St. Merry, 29. Aug.), des frühern Abtes von Autun, welcher mit einem Gefährten Frabulf (St. Frou, 22. April) bei der Peterskirche in der Vorstadt sich einschließen ließ (Boll. Aug. VI, 518). Im 11. Jahrhundert lebte in der Krypta des verfallenen Klosters St. Victor, welches erst 1113 als Chorherrenstift erneuert wurde, die Incluse Basilla (Leboeuf, Hist. de la ville et de tout le diocèse de Paris, Paris 1754—1758, II, 542), in Mitte des 14. Jahrhunderts an der Kirche St. Severin die Domina Floria (ib. I, 176), am Schlusse dieses Jahrhunderts zu St. Medard Hermensende (ib. II, 412). Im J. 1402 ließ sich bei der Kirche Sainte-Opportune Agnes du Rochier einschließen und lebte daselbst 80 Jahre (Migne, Dict. hagiogr.). Eine der berühmtesten Reclusen wurde die an der Gottesackerkirche Des-Innocens, welche lange bewohnt blieb. In ihr lebte 46 Jahre lang die ehrw. Alix (Adelais) la Bourgotte, gest. am 29. Juni 1466; gleich-

zeitig mit ihr war Johanna la Bobrière, welche am 11. October 1442 eingeschlossen wurde (Leboeuf I, 78—80). Auch auf dem Mont Valérien befanden sich neben den Eremiten eigentliche Inclusen, so die ehrw. Guillemette de Faussard, gest. 20. December 1561; ihr folgten der ehrw. Johannes du Houssai, gest. 3. August 1609, und der ehrw. Petrus de Bourbon, gest. 5. September 1639; noch 1664 wird daselbst ein Incluse Nicolaus de la Boissière genannt (ib. VII, 129—133).

Böhmen verehrt die selige Woyslawa, die edle Gemahlin des Herzogs Otto von Krakau, welche seit 1217 zuerst im Prämonstratenserkloster Tepl, dann im Kloster Chotinschau als Incluse lebte und am 27. Mai 1227 starb (Boll. Jul. III, 797). In Italien lebte der hl. Wolfhard, ein Augsburger, als Incluse neben der Salvatorkirche zu Verona; er starb 30. April 1127 (Boll. Apr. III, 827). Der Orden von Vallumbrosa hat unter den Inclusen die selige Veridiana in Castello Fiorentino 1208—1242 (Boll. Febr. I, 255) und den Conversen Melior (26. März) zu Vallumbrosa (Hagiologium italicum, Bassani 1773, I, 167); zu Arezzo starb am 12. März 1319 die selige Justina, Incluse aus dem Benedictinerorden (Boll. Mart. II, 242); zu Certaldo am 9. Januar 1367 die selige Julia aus dem Augustinerorden (Hagiol. ital. I, 17). In Sulmona lebte 42 Jahre neben der Johanniskirche die ehrw. Gemma, gest. um 1429 am 12. Mai (Boll. Maj. III, 182). In Rom ist aus der Zeit des Papstes Stephan II. die hl. Vitburga aus dem Geschlechte der Könige von Kent zu nennen, welche nach Rom pilgerte und dort als Incluse neben der Peterskirche um 755 am 16. October starb (Boll. Oct. VII, 794). Derselbe Papst berichtet in einem Briefe an Pipin über die grausamen Mißhandlungen, welche die Langobarden in Rom an Nonnen und an Inclusen, „welche von Jugend an aus Liebe zu Gott sich einschlossen", verübten (Migne, PP. lat. LXXXIX, 1000). Noch im 16. Jahrhundert wohnten vier Inclusen an der Andreaskapelle in der Peterskirche; Papst Leo X. bewilligte ihnen 1515 dieselben Gnaden, welche er den Clarissen verliehen hatte (Wadding, Annales Minor. ad a. 1515, n. 41). — Zur Literatur vgl. noch Hauber, Leben und Wirken der Eingeschlossenen, Schaffhausen 1844; Falk im Katholik 1872, II, 711 ff.; 1873, I, 254 ff.; Pavy, Les recluseries, Lyon 1875. [Streber.]

In Coena Domini, s. Bulla in Coena.

Incompatibilität der Beneficien, s. Cumulation der Beneficien.

Incorporation, s. Kirchenamt.

Independenten, s. Congregationalisten.

Index librorum prohibitorum im weitern Sinne kann jedes Verzeichniß von Büchern heißen, deren Lesung und Besitz von irgend einer obrigkeitlichen (geistlichen oder weltlichen) Gewalt verboten worden ist. Im engern canonistischen Sinne versteht man darunter das im Auftrage der höchsten kirchlichen Auctorität angefertigte und promulgirte Verzeichniß von Büchern, welche dem Glauben oder den guten Sitten gefährlich sind, und deren Halten und Lesen darum den Gläubigen verboten ist.

A. Begründung und Vorgeschichte. Das Recht der Kirche zum Verbot von Büchern, welche den Glauben und die guten Sitten gefährden, wurzelt in der ihr obliegenden Pflicht, der Wahrheit Zeugniß zu geben, und zwar sowohl positiv durch Verkündung derselben als auch negativ durch Abwehr des Irrthums. Dieses Recht ist demnach juris divini (s. d. Art. Büchercensur II, 1437 ff.). Die Ausübung dieses dogmatisch unzweifelhaft feststehenden Rechtes gestaltete sich aber nothwendig im Laufe der Jahrhunderte verschieden, weil ja das Bücherverbot, soll es seinen Zweck erreichen, den jeweiligen Bedürfnissen der Kirche und ihrer Gläubigen Rechnung zu tragen hat. Es ist daher bei Würdigung des Bücherverbotes vom dogmatischen und kirchenrechtlichen Standpunkte aus gänzlich irrelevant, ob in den ersten 1000 oder 1500 Jahren ein ausdrückliches, allgemeines kirchliches Gesetz das Lesen und Halten gefährlicher, besonders häretischer Bücher untersagte, oder ob der den Gläubigen schon durch das Naturgesetz eingeprägte Grundsatz, sich von allem ferne zu halten, was ihnen in religiöser oder sittlicher Beziehung schädlich sein kann, seit den Zeiten der Apostel gewohnheitsmäßig beobachtet worden ist, so daß nur beim Auftauchen besonders gefährlicher, ketzerischer oder abergläubischer Bücher auch durch positives Gesetz eine ausdrückliche Einschärfung jenes Grundsatzes durch die Concilien oder durch die Päpste erfolgte. Daß aber die Kirche von dem ihr zustehenden Rechte auch im ersten Jahrtausende ihres Bestehens ausgiebigen Gebrauch machte, bezw. die ihr obliegende Pflicht, die durch verkehrte Schriften den Gläubigen drohenden Gefahren abzuwehren, gewissenhaft erfüllte, dafür liefert die Geschichte der Concilien und der Päpste die unzweideutigsten Beweise. Aus den ersten drei Jahrhunderten ist uns freilich kein ausdrückliches Verbot des Lesens häretischer Bücher erhalten. Aber der Tadel, der gegen Dionysius von Alexandrien (s. d. Art.) wegen des Lesens verderblicher Bücher erhoben wurde, sowie die Art der Zurückweisung dieses Tadels dadurch, daß dieser große Gelehrte auf die in einer Vision ihm gewordene Auctorisation von Oben sich berief und zugleich das Gefährliche dieser Lectüre selbst für ihn aufrichtig eingestand (Eus. Hist. eccl. 7, 7), ist ein eclatanter Beweis für das gerade in den ersten drei Jahrhunderten vorhandene lebendige Bewußtsein, die der Wahrheit oder den guten Sitten gefährlichen Bücher seien zu meiden, wenn auch dieses Bewußtsein noch nicht in einem positiven Gesetze documentirt war. Hier wie bei manchen anderen kirchlichen Einrichtungen trifft vollkommen der Satz zu, den Rudolf von Ihering überhaupt hinsichtlich der Rechtsentwicklung aufstellt (Geist des römischen Rechtes, 3. Aufl.

1873, I, 1, 71, § 5): „Längst bevor das Gesetz einen Rechtsgrundsatz sanctionirte, kann derselbe bereits im Leben gegolten haben, und es ist Zufall, daß er gerade jetzt, nicht früher und nicht später ausgesprochen wird. Wie verkehrt wäre es hier, die Entstehung jenes Grundsatzes nach dem Tage des Gesetzes zu datiren."

Kaum hatte jedoch die christliche Kirche durch Constantin die nöthige Freiheit erlangt, als sie auch auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa die Thalia von Arius verbot, worauf der Kaiser die Vernichtung derselben durch Verbrennen, wie es mit den gottlosen Büchern von Porphyrius geschehen sei, anordnete und auf die Nichtbeachtung dieser Vorschrift die Todesstrafe setzte (Socrat. 1, 9; Sozom. 1, 21). Aehnlich wurde auf den gegen die Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten und während des Dreikapitel- und Bilderstreites abgehaltenen allgemeinen Concilien verfahren (s. d. Art. Büchercensur II, 1438 f.). Das „Lesen und Haben" von gefährlichen Büchern, hier zunächst von den Büchern des Origenes, wurde schon auf einer unter dem Vorsitze des Bischofs Theophilus von Alexandrien 399 abgehaltenen Synode verboten. Dasselbe geschah entweder auf ausdrückliches Ansuchen der Concilien, wie dieß bei der Synode von Ephesus der Fall war, oder aus Anlaß der Concilsbeschlüsse durch die christlichen Kaiser nach Constantin, insbesondere durch Theodosius, Arcadius, Valentinian und Justinian (L. 3, § 1. 3, Cod. 1, 1; L. 6, § 1 und L. 8, § 5, Cod. 1, 5; Mansi VIII, 1153). Wie Constantin, so begnügten sich auch die genannten christlichen Kaiser nicht mit einem bloßen Verbot des Lesens und Haltens, sondern sie befahlen die vollständige Vernichtung der häretischen Bücher durch Verbrennung (jubemus . . . hujusmodi scripta . . . comburi et perfectissimo interitui mancipari, L. 3, § 3, Cod. 1, 1), damit sie zu niemandes Kenntniß kommen könnten (a. a. O.), und auch die Spuren der verbrecherischen Verkehrtheit durch die Flammen verwischt würden (ut facinorosae perversitatis vestigia flammis combusta depereant, L. 8, § 5, Cod. 1, 5). Die Nichtbeachtung dieser Vorschriften wurde mit Tod, Verbannung oder Einziehung des Vermögens bedroht, und die untergeordneten Behörden wurden durch Androhung von empfindlichen Geldstrafen für eine gewissenhafte Ausführung derselben haftbar gemacht (l. c. in fine). Wenn übrigens in der ersten christlichen Kirche insbesondere das schon im alten Athen und im antik-heidnischen Römerreiche geübte Verfahren, gottlose Bücher zu verbrennen (Minuc. Felix, Octavius c. 8 und hinsichtlich Roms J. Paulus, Sentent. l. 5, tit. 23, § 12) eingeführt und bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst im Allgemeinen festgehalten wurde, so war auf diese Rechtsbildung von unzweifelhaftem Einfluß das Beispiel der gläubig gewordenen Ephesier, welche auf die Predigt des Apostels hin ihre einen hohen Werth (50 000 Denare) repräsentirenden abergläubischen und gottlosen Bücher öffentlich verbrannten (Apg. 18, 19), ein Verfahren, dessen normgebende Tragweite durch den bei näherer Prüfung nichtssagenden Einwand, die Ephesier hätten hierbei aus freiem Antrieb, nicht auf Befehl gehandelt, nicht wird abgeschwächt werden können (vgl. Feßler, Censur und Index in der Sammlung verm. Schriften, S. 130).

Die Praxis, dem Glauben oder den guten Sitten gefährliche Bücher der gänzlichen Vernichtung durch's Feuer preiszugeben, blieb in den ersten 1500 Jahren der christlichen Aera das regelmäßige Verfahren. Neben demselben kam jedoch seit der Mitte des 8. Jahrhunderts in Folge einer Anordnung des Papstes Zacharias auf der Synode zu Rom (745), sowie des siebenten allgemeinen Concils (zu Nicäa 787, c. 9) auch die Ablieferung derselben an die Hauptkirchen und deren Aufbewahrung in den bei diesen bestehenden Archiven und Bibliotheken zur Geltung. In der Motivirung seiner Anordnung bezeichnete der erwähnte Papst die Aufbewahrung ausdrücklich als eine Zweckmäßigkeitsmaßregel, indem er dem Urtheile der Synode gegenüber, das dem Herkommen gemäß auf Verbrennung lautete, bemerkte, „allerdings hätten diese Schriften (der deutschen, von Bonifatius angeklagten Irrlehrer, Adalbert und Clemens) das Feuer verdient, aber es sei zweckmäßig, sie im römischen Archiv zur ewigen Beschämung aufzubewahren" (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 539). Durch diese Strenge der alten Kirche gegen häretische und überhaupt seelenverderbende Schriften erklären sich zwei Vorkommnisse bezw. Nichtvorkommnisse im ersten Jahrtausend von selbst. Das erste ist die Thatsache, daß das Lesen ketzerischer Bücher selten speciell von den kirchlichen Behörden verboten oder von einer besondern Erlaubniß derselben abhängig gemacht wurde. Wozu auch das Lesen von Schriften ausdrücklich verbieten, die gar nicht mehr existirten, oder deren wenige noch existirende Exemplare äußerst schwer zugänglich waren, oder durch Gesetz vorschreiben, es sollte die Erlaubniß zu einer solchen Handlung, deren Setzung ohnehin nicht möglich war, von den kirchlichen Behörden erholt werden? Ein solches ausdrückliches Gesetz wäre für jene Zeit gänzlich überflüssig und daher lächerlich gewesen. Eine weitere Thatsache, die in der erwähnten Strenge ihre volle Erklärung findet, ist das seltene Vorkommen von Verzeichnissen verbotener Bücher vor Erfindung der Buchdruckerkunst. Wir haben aus dieser langen Periode überhaupt nur Ein Verzeichniß, welches mit den Indices librorum prohibitorum seit dem 16. Jahrhundert einige Aehnlichkeit aufweist. Es ist dieß das vom Papste Gelasius I. auf der römischen Synode des Jahres 496 promulgirte Decretum de libris recipiendis vel non recipiendis, der Hauptsache nach auch aufgenommen in das Corpus Jur. can. als c. 3, Dist. XV. des Gratianischen Decretes (über die das Decretum Gelasii betreffenden Streitfragen vgl. Thiel, De decretali Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris,

Brunsb. 1866; Friedrich, Drei unedirte Concilien aus der Merowingerzeit, mit einem Anhang über das Decretum Gelasii, Bamberg 1867, und die zusammenfassende Darstellung bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 618 ff.). In diesem vier Kapitel enthaltenden Decrete, deren erstes vom Papste Damasus herrührt, während die übrigen unstreitig vom Papste Gelasius stammen, wird nach Aufzählung 1. der von der römischen Kirche recipirten sogen. canonischen Bücher des Alten und Neuen Bundes, sowie 2. der von derselben anerkannten allgemeinen Concilien, 3. ein Verzeichniß der Kirchenväter aufgeführt, deren Schriften von der katholischen Kirche recipirt sind (§ 1 bis 26 bei Gratian a. a. O.), sowie endlich 4. ein für jene Zeit umfangreiches Verzeichniß (§ 28 bis 81 bei Gratian a. a. O.) von apocryphen, häretischen und schismatischen Schriften, welche von „der katholischen und apostolischen römischen Kirche verworfen werden". Daß dieses Verzeichniß hinsichtlich der Detailaufzählung auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, wird Eingangs (§ 27 bei Gratian) ausdrücklich erklärt (. . . e quibus pauca, quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdenda). Daß man aber alle häretischen und schismatischen Lehren und Schriften auch von Verfassern, deren Namen nicht mehr bekannt seien, durch dieses Decret verboten, ausgerottet (repudiata et eliminata) und unter Strafe des Bannes für immer verurtheilt wissen wollte, geht aus dem Schlußsatze (§ 81 in fine) desselben bis zur Evidenz hervor.

Das ganze Mittelalter hindurch befolgte man hinsichtlich der dem Glauben und den guten Sitten gefährlichen Bücher die Grundsätze der alten Kirche, wie aus der Antwort des Papstes Nicolaus I. an die Bulgaren (865; Responsa ad Bulg. c. 103), der denselben die Vernichtung der irreligiösen Bücher durch Verbrennen empfahl, aus den Beschlüssen der Synoden von Vercelli (1050), Rom (1059), Soissons (1120), Paris (1209), Sens (1225) und anderen, sowie aus der Handlungsweise der Päpste Honorius III., Innocenz III., Alexander IV., Johannes XXI. u. s. w. zur Genüge zu ersehen ist (vgl. d. Art. Büchercensur; Feßler a. a. O. 139 und Reusch I, 15 ff.). Noch das Concil von Konstanz ordnete in seiner 15. Sitzung am 6. Juli 1415 das Aufspüren und Verbrennen der Schriften von Wiclif und Hus an (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 207). Selbst als in Folge des Mißbrauches der Buchdruckerkunst die Präventivcensur mehr in den Vordergrund getreten war, hielt die kirchliche Gesetzgebung fortwährend an der hergebrachten Praxis der totalen Vernichtung aller mit Umgehung der censura praevia erschienenen Bücher durch Verbrennung fest. Dieß geht aus dem Erlasse des päpstlichen Legaten Nicolaus Franco für Venedig (1491), aus der Bulle Alexanders VI. Inter multiplices (1501) für die Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Magdeburg und Trier, sowie aus dem Beschlusse des fünften Lateranconcils in der 10. Sitzung und der Bulle Leo's X. Exsurge gegen Luther hervor (den Wortlaut dieser Decrete s. bei Feßler 145—149 und Reusch 54 f. u. 66). Auch das Wormser Edict Kaiser Karls V. vom 8. Mai 1521 steht noch ganz auf dem Standpunkte der alten christkatholischen Anschauung von dem Zusammenwirken der Kirche und des Staates; der Kirche soll das Urtheil über die dem Glauben und den guten Sitten gefährlichen Bücher überlassen sein, die weltliche Gewalt aber soll das kirchliche Urtheil für den Fall der Renitenz durch die dem brachium saeculare zu Gebote stehenden Zwangsmaßregeln ausführen. Das Edict verbietet nämlich 1. das Kaufen, Verkaufen, Behalten, Lesen, Drucken 2c. der von dem Papste verworfenen Schriften Luthers und aller anderen von ihm in lateinischer, deutscher oder einer andern Sprache bis jetzt verfaßten oder noch zu verfassenden Schriften, weil diese von einem notorischen und überaus hartnäckigen Ketzer ausgehen, sowie anderer, dem orthodoxen Glauben, den guten Sitten und den Gebräuchen der römischen Kirche zuwiderlaufenden oder schmähsüchtiger Bücher. 2. Den Fürsten und Beamten wird ausdrücklich anbefohlen, dieselben überall zerreißen und verbrennen zu lassen und die apostolischen Nuntien und deren Commissare hierbei auf Ansuchen zu unterstützen; endlich wird 3. die Handhabung der Präventivcensur in ähnlicher Weise, wie dieß auf dem Laterancocil 1515 geschehen war, nachdrücklichst eingeschärft. Allein das Verhalten vieler Reichsfürsten und Magistrate, sowie untergeordneter Beamten, welche mit der neuen Bewegung sympathisirten oder sie geradezu begünstigten, vereitelte selbst in katholischen Territorien (hierüber klagt besonders Cochläus in De actis Lutheri a. 1522, f. 54. 55), trotz einer wiederholten Einschärfung durch den Kaiser (Schreiben vom 15. Juli 1524), eine erfolgreiche Durchführung desselben im ganzen deutschen Reiche, einzelne Gegenden, wie Bayern, etwa ausgenommen (Details bei Reusch 83—87). Die nachhaltige Mitwirkung des weltlichen Armes mit der Kirche zur Unterdrückung der Häresie durch sofortige Vernichtung der sie verbreitenden Bücher versagte also gerade zu einer Zeit und in einem Reiche, wo sie am meisten und wirksamsten sich hätte entfalten sollen. Dieß beweisen zur Genüge die Klagen Clemens' VII. im J. 1523 gegenüber dem Kaiser und den Königen von England und Frankreich, sowie die erfolglosen Bemühungen der päpstlichen Nuntien Chieregato und Campeggio auf den Reichstagen zu Nürnberg (1523) und Augsburg (1530, Denkschrift Campeggio's vom 13. Mai d. J.), das Wormser Edict wieder in voller Schärfe zur Geltung zu bringen. Allerdings wurden die Vorschriften des fünften Laterancocils und des Wormser Edictes in den spanischen und niederländischen Erblanden des Kaisers gewissenhafter ausgeführt, als in dem mit religiöser Gährung erfüllten deutschen Reiche. Allein die durch die

Buchdruckerkunst gegenüber dem frühern mühsamen Abschreiben gewährte erstaunliche Leichtigkeit, Schriften zu vervielfältigen, bot gewissenlosen Schriftstellern und Buchdruckern die Möglichkeit, ohne Wissen der kirchlichen oder staatlichen Behörden eine Menge gefährlicher Bücher, insbesondere Broschüren und Pamphlete, unter die Massen zu werfen und dadurch die Präventivcensur bei aller Wachsamkeit wenigstens theilweise illusorisch zu machen. Es war daher natürlich, auf noch andere Mittel zu sinnen, durch welche diesem Uebel möglichst gesteuert werden könnte, und es ist auch begreiflich, daß diese Mittel zuerst in denjenigen Ländern zur Anwendung kamen, in welchen die Pest der die Religion befeindenden Bücher am gefährlichsten auftrat.

B. Uebersicht der geschichtlichen Entwicklung des Index. Die ersten Indices librorum prohibitorum, durch deren Aufstellung man die Umgehung der Präventivcensur paralysiren zu können glaubte, erschienen daher nicht in der Hauptstadt der Christenheit, sondern im Reiche Karls V. und in England. Letzteres weist sogar der Zeit nach das erste Verzeichniß verbotener Bücher auf, nämlich das schon 1526 von Heinrich VIII. publicirte, dem 1529 ein umfangreicheres (85 Bücher enthaltend) und später noch sieben weitere unter Heinrich und eines unter Maria der Katholischen folgten. In den Niederlanden erließ Karl V. nach Einführung der Inquisition (1522) mehrere strenge Verordnungen über das Bücherwesen, in denen mehr oder minder umfangreiche Verzeichnisse verbotener Bücher enthalten waren. Das bemerkenswertheste dieser Verzeichnisse ist das vom Jahre 1529 mit der durch Verordnung von 1540 hierzu gelieferten Ergänzung. Es ist deßhalb besonders erwähnenswerth, weil es inhaltlich in die späteren niederländischen, von der Universität Löwen (1546 und 1550, vermehrt 1558) hergestellten und systematisch geordneten „Kataloge", sowie in die spanischen von 1551 und italienischen, selbst römischen Indices überging. An den Löwener Katalog (so nannte die Universität selbst ihre Verzeichnisse) von 1546 schloß sich das auf der Provinzialsynode von Köln 1549 publicirte Verzeichniß an; diesem sollte ein umfangreicheres folgen, erschien aber nicht.

In Frankreich wurde durch verschiedene königliche Decrete, besonders 1521 und 1547, die Präventivcensur eingeschärft. Mit deren Handhabung wurde die Sorbonne betraut, und diese gab in den Jahren 1544—1556 sechs, darunter vier alphabetisch geordnete Verzeichnisse der von ihr reprobirten Bücher heraus; die Verbindlichkeit derselben wurde durch die königlichen Ordonnanzen von 1547 und 1551 eingeschärft. — Auch Spanien und Italien erhielten noch vor dem ersten römischen Index Papst Pauls IV. (1559) mehr oder minder umfangreiche und mehr oder minder gut zusammengestellte Verzeichnisse (catalogi) von verbotenen Büchern, ersteres den auf dem Löwener Index von 1550 beruhenden und denselben für Spanien ergänzenden Katalog des Generalinquisitors Valdés (von 1547—1566 Erzbischof von Sevilla) von 1551 und 1554, letzteres insbesondere den des Senates von Lucca (1545), sowie die von dem päpstlichen Legaten Casa für Venedig (1549), von der Inquisition für Florenz (1552), von dem Erzbischof Arcimboldi für Mailand (1554) und im selben Jahre 1554 neuerdings für Venedig von der Inquisition publicirten Kataloge, deren letzte beide ebenso wie der Casa's nur aus den Abdrücken und der Kritik des Paolo Vergerio (s. d. Art.) bekannt sind.

Inzwischen war das Concil von Trient zusammengetreten und hatte in der 4. Sitzung 1546 das Decret De editione et usu librorum sacrorum veröffentlicht. Weder in diesem Decrete noch in den dasselbe vorbereitenden Generalcongregationen (s. Pallav. 6, 15; Theiner I, 63 bis 83) war von dem Verbote ketzerischer Schriften im Allgemeinen, noch von einer Herstellung von Verzeichnissen derselben die Rede. Ueber die Gründe, welche die Väter veranlaßte, diese Frage in dem damaligen Stadium des Concils nicht zu discutiren, kann man nur mehr oder minder begründete Vermuthungen anstellen. Vielleicht wurden damals die Präventivcensur nebst den Bestimmungen der Bulla in coena (s. d. Art.) für genügend erachtet, oder es waren die vorbereitenden Arbeiten des apostolischen Stuhles noch nicht so weit vorgeschritten, daß eine fruchtbringende Discussion und Beschlußfassung auf dem Concil schon jetzt erwartet werden durfte. Thatsache ist, daß insbesondere seit der vorzugsweise auf Betreiben des Cardinals Caraffa (des spätern Papstes Paul IV.) neu organisirten römischen Inquisition (1542) dem Bücherwesen seitens der Päpste eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet wurde; dieß zeigen unter Anderem das Edict der Inquisition vom 12. Juli 1543, die Bulle des Papstes Julius III. vom 29. April 1550 und verschiedene, eine größere Strenge athmenden Verordnungen späterer Päpste (Reusch I, 180 f.). Schon zwei Jahre nach der Thronbesteigung Pauls IV. wurde der von ihm als Mitgliede der Inquisition vorbereitete und von letzterer vollendete Index gedruckt (1557). Derselbe ward jedoch vor der Publication zurückgezogen und durch die neue Ausgabe vom Jahre 1559 ersetzt. Letztere ist der erste im Auftrage eines Papstes publicirte römische Index. Derselbe ward noch im Jahre seines Erscheinens in neuen Abdrücken zu Avignon, Bologna, Genua und Venedig veröffentlicht, von der Sorbonne und der spanischen Inquisition aber ignorirt. Die letztere unter dem Generalinquisitor Valdés gab noch im nämlichen Jahre einen selbständigen Index für Spanien heraus. Wegen seiner Strenge vielfach angefochten (Vergerius u. A. bei Reusch I, 294 ff.), wurde Pauls IV. Index im J. 1561 von dessen Nachfolger Pius IV. etwas gemildert.

Die Frage nach der Zweckmäßigkeit eines vom Oberhaupte der Kirche ausgehenden Verzeichnisses von verbotenen Büchern war nun in Fluß gerathen. Das Concil von Trient befaßte sich sofort nach seinem Wiederzusammentritt (1562) in Folge einer Aufforderung Pius' IV. (Breve vom 14. Januar) in mehreren Generalcongregationen und in der öffentlichen 18. Sitzung vom 26. Februar d. J. mit dieser Angelegenheit. Es ward für dieselbe eine Commission von 17 Mitgliedern (4 Erzbischöfen, 9 Bischöfen, 2 Ordensgeneralen, dem Abte von Monte Cassino nebst einem als Secretär fungirenden Dominicaner) niedergesetzt, welche sich durch Cooptation von Theologen aller Nationalitäten erweitern sollte. Die Resultate der eingehenden Commissionsarbeiten, nämlich der durch Ergänzungen und Modificationen verbesserte und gemilderte Index Pauls IV. sammt den von der Commission entworfenen zehn Regeln (letztere s. u. unter C), wurden durch Beschluß der letzten Plenarsitzung vom 4. December 1563 (Sess. XXV de indice librorum) dem Papste zur endgültigen Vereinigung und Promulgation überwiesen. Diese erfolgte nach einer überraschend schnell vorgenommenen Superrevision, an der sich Pius IV. selbst betheiligt hatte (et ipsi etiam legimus, sagt die Publicationsbulle), durch die Bulle Dominici gregis custodiam vom 24. März 1564. Mit diesem „Tridentinischen Index" beginnt in gewissem Sinne eine neue Aera in der Handhabung der kirchlichen Büchercensur. Die Kirche sieht von nun an im Allgemeinen von der bei den veränderten Zeitverhältnissen ohnehin nur mehr sehr schwer durchführbaren gänzlichen Vernichtung der Bücher durch Verbrennen ab und beschränkt sich auf die durch die Indices den Gläubigen vor Augen gestellten Warnungen, deren Nichtbeachtung mit rein kirchlichen Strafen (Censuren) bedroht wird. Die Beihilfe des weltlichen Armes wird nicht mehr erbeten, nachdem sie in vielen Fällen von der Staatsgewalt zu ihrem eigenen Nachtheile versagt worden ist. Um so größere Wachsamkeit glaubte man deßhalb von Seite des Oberhauptes der Kirche dem Bücherwesen der gesammten Christenheit von nun an zuwenden zu müssen. Dieser Erwägung entsprang schon unter Pius V. die Errichtung der sogen. Congregatio Indicis (s. d. Art. Congregationen, römische), welcher die Ueberwachung der gesammten, den Glauben irgendwie berührenden Literatur, die Censurirung gefährlicher Bücher (entweder allein oder in Verbindung mit der Congregatio Inquisitionis), sowie die Herstellung der von Zeit zu Zeit nothwendig werdenden neuen Ausgaben des Index librorum prohibitorum übertragen wurde. Von nun an sind drei Hauptklassen von Indices zu unterscheiden.

I. Römisch-tridentinische Indices. Unter den neuen, im Auftrage der Päpste von der Indexcongregation nach der tridentinischen in Rom besorgten Ausgaben (bis jetzt bei 40) sind besonders hervorzuheben: 1. Der Index Clemens' VIII. vom Jahre 1596, wiederholt nachgedruckt (Lissabon, Lüttich, Köln, Paris, Prag 2c.) und auf vielen Provinzialsynoden Deutschlands, Belgiens, Italiens und Frankreichs promulgirt, wichtig wegen der den Trienter Regeln beigefügten Observationes und der an die Bischöfe und Inquisitoren gerichteten ausführlichen Instruction über die Handhabung der Büchercensur.

2. Der Index Alexanders VII., bemerkenswerth wegen der unter Beiseitelassung der bisherigen Dreiklassen-Eintheilung streng durchgeführten alphabetischen Ordnung, sowie wegen des in literarhistorischer Hinsicht wichtigen Anhanges der theilweise motivirten Decrete der Indexcongregation von 1601—1664 bezw. 1667, welcher den in diesen Jahren erschienenen zwei Ausgaben beigegeben ist.

3. Der vermehrte und vielfach verbesserte Index des Papstes Benedict XIV. von 1758, höchst wichtig wegen der beigefügten allgemeinen Decrete (§ 1—4) über die verbotenen, nicht im Index stehenden Bücher, ferner wegen Beigabe der in 27 Paragraphen mit größter Umsicht abgefaßten Instruction Sollicita ac provida vom Jahre 1753 zur Prüfung und Censurirung von Büchern, sowie als Grundlage für alle bis jetzt in Rom erschienenen Indices.

4. Die im 19. Jahrhundert publicirten und fortgeführten Indices vom Jahre 1819 unter Pius VII., von 1835 und 1841 unter Gregor XVI., von 1855 und 1877 unter Pius IX. und von 1881 unter dem regierenden Papste Leo XIII.

II. Indices, welche außerhalb Rom seit 1564 erschienen sind. 1. Römisch-tridentinische mit Zusätzen. Der tridentinische Index wurde außerhalb Rom noch im Jahre seines Erscheinens meist in Verbindung mit den Concilsdecreten promulgirt und abgedruckt zu Bologna, Cremona, Florenz, Modena, Venedig (bis 1593 zehnmal), Dilingen und Köln (bis 1576 viermal). In Deutschland insbesondere wurde er publicirt auf den Diöcesansynoden zu Augsburg (1567. 1610), Konstanz (1567), Salzburg (1569), Olmütz (1592), dann zu Worms und Osnabrück (1628). Der durch Gregor XVI. im J. 1835 erweiterte römische Index wurde zu Mecheln (1855), Monza (1850), Monreale und Neapel mit päpstlicher Erlaubniß, zu Brüssel und Paris ohne solche nachgedruckt und dadurch auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Von römisch-tridentinischen Indices mit eigenen Zusätzen aber sind besonders zu erwähnen: a. der Lütticher Index von 1569; b. der Antwerpener Index mit Appendix von 1571; c. der portugiesische Index von 1581 und 1624 (der Lissaboner genannt); d. der Münchener Index von 1582; e. die Krakauer Indices von 1603 und 1617; f. der böhmische Index von 1726. Ihnen können mit Recht angereiht werden einzelne von Bischöfen edirte Verzeichnisse verbote-

ner Bücher, zunächst erlassen für die betr. Diöcesen. Davon sind beachtenswerth: α. das Decret des Erzbischofs Precipiano von Mecheln, 1695 gegen jansenistische Schriften gerichtet; β. der Index librorum bohemicorum des Erzbischofs von Prag von 1767, sowie der schon 1729 zunächst für Königgrätz unter dem Namen Clavis haeresim claudens et aperiens den römischen von 1704 ergänzende Index prohibitorius et expurgatorius; γ. das der Pastoralinstruction des Generalvicariates Augsburg vom Jahre 1820 beigegebene Verzeichniß von 55 durch die „aftermystische Secte in Umlauf gesetzten Bücher und Büchlein" (s. Lit.-Ztg. von Mastiaux, Jahrg. 1820, Nr. 35, 129—171); δ. der unter dem Namen Notificanza von den Bischöfen der Kirchenprovinz Turin unterm 2. October 1852 gemeinsam publicirte Erlaß, der neben einer praktischen Erläuterung der wichtigsten Indexregeln ein Verzeichniß der für die genannte Kirchenprovinz besonders gefährlichen Bücher und Zeitschriften enthält, eine Instruction, welche auch anderwärts als Muster dienen könnte und sollte; ε. die Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon sur l'index des livres prohibés von 1852, eine Einschärfung des römischen Index im Allgemeinen, mit einem 21 Seiten füllenden Index diocésain.

2. Selbständige Indices, welche formell den Index des Concils ignoriren, thatsächlich aber an denselben anknüpfen, sind vor Allem: a. die der spanischen Generalinquisitoren Quiroga 1583, Sandoval 1612, Zapata 1632, Sotomayor 1640, Vidal Marin 1707, Perez de Prado 1747 und Rubin de Cevallos 1790 mit Supplement vom selben Jahre, letzterer nach dem Index Benedicts XIV. alphabetisch geordnet und ganz in spanischer Sprache verfaßt; b. der im Auftrage Ludwigs XIV. und des Parlaments vom Erzbischof Harlay 1685 publicirte französische Index.

3. Gänzlich unabhängig vom kirchlichen Index und kirchlichen Einfluß sind die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in einzelnen Staaten von den Regierungen hergestellten Verzeichnisse von Büchern, welche dem Staatswohl nach der Anschauung dieser Behörden gefährlich sind. Von diesen verdienen erwähnt zu werden: a. die schon unter Maria Teresia, besonders unter Kaiser Joseph II. von 1752—1780 auf van Swietens Einfluß erschienenen Catalogi librorum a Commissione Aulica prohibitorum; b. der vom kurfürstlich bayrischen Censurcollegium gefertigte, 1769 genehmigte Catalogus librorum prohibitorum; c. das im Auftrage der deutschen Reichsregierung auf Grund des Reichsgesetzes vom 21. October 1878 gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Socialdemokratie 1882 veröffentlichte, seither stets ergänzte Verzeichniß verbotener Schriften (gegen Ende des Jahres 1884 über 800 Nummern, neben einzelnen Büchern größtentheils Flugblätter und Zeitungen enthaltend).

III. Eine besondere Kategorie der Verzeichnisse verbotener Bücher bilden die sogen. Indices librorum prohibitorum et expurgatorum, auch kurzweg Indices expurgatorii genannt. Schon Gregor IX. hatte in einem Rescripte an die Pariser Universität vom 5. April 1231 die Art und Weise bezeichnet, wie an sich gute, besonders für Schulen brauchbare Bücher, welche aber Irrthümer oder Ketzereien enthielten, dem Gebrauch könnten zugänglich gemacht werden, nämlich die Prüfung durch sachkundige Männer und die Ausmerzung der verführerischen Stellen (. . . quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati, Raynald. ad a. 1231, n. 46. 48). Auf diese Prüfung und Ausmerzung (expurgatio) beziehen sich auch die 2., 5., 7. und 8. Regel des Index, sowie der zweite, diese Regeln in 5 Nummern erläuternde Theil der Instruction Clemens' VIII. Der bei Erlassung dieser Bestimmungen beabsichtigten Herstellung von Codices (dieser Ausdruck gebraucht in der Instr. Clem. VIII.) oder Indices expurgatorii stellten sich jedoch durch die in Folge der verbesserten Mittel der Buchdruckerkunst unaufhaltsam anwachsende Masse der Bücher, sowie durch die Schwierigkeit, das richtige Maß bei dieser Expurgirung nach rechts und links einzuhalten, fast unübersteigliche Hindernisse entgegen. Nichtsdestoweniger wurde durch die unter Beihilfe der belgischen Bischöfe, der Universitäten Löwen und Douai, sowie einer Anzahl von Gelehrten, von Arias Montanus besorgte, zu Antwerpen 1571 erschienene Ausgabe des Index expurgatorius Antwerpiensis ein lobenswerther Anfang gemacht. An diesen schließt sich, insofern der Lissaboner von 1581 hinsichtlich der Expurgationen von geringerer Bedeutung ist, zunächst erweiternd und verschärfend an der Index expurgatorius des Generalinquisitors Quiroga vom Jahre 1584, zunächst für die mit der Expurgation betrauten Beamten der spanischen Inquisition und die Bischöfe bei Gomez in Madrid gedruckt, dann in zwei von protestantischen Gelehrten zu polemischen Zwecken besorgten Abdrücken (Salmuri 1601 und Hannoviae 1611) auch für Deutschland zugänglicher gemacht. Die übrigen, oben erwähnten spanischen Indices sind zugleich prohibitorii und expurgatorii, indem sie von Zapata (1632) an beide Zwecke der Büchercensur mit einander verschmelzen. Die bedeutendsten auch in Deutschland durch Nachdruck bekannten sind die von Sandoval und Sotomayor, außer dem bereits erwähnten bahnbrechenden von Quiroga, der den Antwerpener Index expurgatorius größtentheils in sich aufnahm.

Auf die bereits im Druck erschienenen Indices expurgatorii, sowie auf Vorarbeiten seiner Amtsvorgänger gestützt, gab 1607 der damalige Magister S. Palatii Fr. Joh. Maria Brasichellensis zu Rom einen Index librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confectus heraus. Es erschien jedoch nur der erste Band, und dieser ward schon 1611 zurückgezogen, so daß man die-

sen Index fast nur aus dem 1608 zu Bergamo erschienenen Nachdruck kennt. Nach letzterem erfolgten im vorigen Jahrhundert zwei Ausgaben in Deutschland (Regensburg 1723, Altdorf 1745), in diesem Jahrhundert eine genaue, von R. Gibbings besorgte in Irland (Dublin 1837). Ob die Mängel dieses einzigen in Rom erschienenen Index expurgatorius oder nur die Ueberschreitung der Befugnisse seitens des Herausgebers (ohne ausdrückliche Genehmigung des Cardinalvicars, wie die 10. reg. Ind. verlangt, noch auch ohne ausdrücklichen Auftrag der Indexcongregation, deren Secretär er seit 1598 war) die frühzeitige Unterdrückung desselben veranlaßt haben, darüber kann man nur Vermuthungen anstellen. Thatsache ist, daß der Verfasser noch im Jahre der Veröffentlichung von der ehrenvollen und einflußreichen Stellung eines Magister S. Palatii weg auf den Bischofsstuhl von Polignano befördert wurde. Da der Index expurgatorius Brasichellensis nie einen amtlichen Charakter hatte, ein weiterer aber in Rom überhaupt nicht erschien, so haben wir nur verbietende römische Indices. In denselben ist bei jedem verbesserungsfähigen Buche beigefügt donec corrigatur oder d. c., wobei in einzelnen Fällen auf das die Correctur enthaltende Decret der Congr. Ind. verwiesen wird (z. B. Amicus Franciscus Cursus theol. etc. donec corrigatur; correctus vero juxta correctionem expressam in Decr. 6. Jul. 1655 permittitur; ähnlich bei Merenda u. A.). Die durch den tridentinischen Index bereits verbotenen Bücher sind in den neueren Ausgaben durch den Beisatz Ind. Trid. gekennzeichnet; bei den übrigen ist regelmäßig das Datum des Decrets, durch welches sie verboten sind, kurz angegeben und die etwaige Unterwerfung des Auctors notirt (z. B. Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, hoc est: Praesens status Ecclesiae Decr. 28. Oct. 1849 — Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit).

C. Regeln und Rechtssätze, Geltung und Würdigung des Index. I. Die Trienter Regeln, sowie die Decreta generalia von Benedict XIV. zum Index bilden mit diesem einen Theil des geltenden Rechtes der katholischen Kirche (den Wortlaut der zehn Indexregeln s. bei Petz, Des heiligen öcumenischen Concils von Trient Canonen und Decrete, lateinisch und deutsch, Passau 1877, 429, und in allen neueren Ausgaben des Index Rom., besonders Mechliniae 1855, p. XI sq. und p. XLIII sq.). Nach diesen Rechtsnormen sind verboten:

1. alle vor 1551 von Päpsten oder allgemeinen Concilien verurtheilten Bücher (reg. 1);

2. alle Bücher der Häresiarchen, sowie die Bücher anderer Häretiker, wenn sie ex professo von der Religion handeln (reg. 2), nach den Decr. gen. Ben. XIV., § 1 insbesondere alle beim Gottesdienst etwa zu gebrauchenden Agenden und Gebetsformularien, dann Calendarien und Martyrologien der Häretiker, Katechismen und Katechesen, Glaubenssymbole sammt ihren Apologien und Erklärungen &c., insbesondere alle die mohammedanischen Riten und Gebräuche enthaltenden Schriften;

3. die von Häresiarchen und Häretikern besorgten Uebersetzungen der heiligen Schrift, besonders des Neuen Testamentes (reg. 3). Ueberhaupt soll das Lesen der heiligen Schrift in der Volkssprache (lingua vulgari) nur unter gewissen Cautelen gestattet werden (reg. 4), und der Gebrauch sämmtlicher von Häretikern veranstalteten Bibelausgaben, sowie Commentare oder Auszüge &c. aus denselben untersagt sein (Decr. Bened. XIV., § 1).

4. Unbedingt verboten sind die ex professo de obscoenis handelnden, sowie die abergläubischen Bücher jeder Art (reg. 7 und 9), nach Benedict XIV., § 3, insbesondere auch der Gebrauch von gewissen religiösen Bildern und von erdichteten Ablässen, sowie Gebetbücher mit Benedictionen und Litaneien, die von der Kirche nicht approbirt sind, weil sie wegen ihrer Ueberschwänglichkeit den Aberglauben zu fördern geeignet sind (§ 4).

5. Absatz 2 und 3 der zweiten, Absatz 4 der dritten, sowie die fünfte, sechste und achte Regel beziehen sich auf die unter gewissen Voraussetzungen (namentlich der Correctur) zu gestattenden Bücher, während die zehnte Regel ausschließlich von der Präventivcensur handelt. Da die Bestimmungen über diese Präventivcensur in ihrer affirmativen Fassung zunächst positive Normen über die Handhabung der Büchercensur für die kirchlichen Behörden enthalten, die in der Instruction Clemens' VIII. und der Constitution Benedicts XIV. Sollicita ac provida näher ausgeführt werden, so berühren sie den Index und seine verbietenden Regeln nur per accidens, und müssen daher bei einer Besprechung der Rechtsverbindlichkeit der letzteren von diesen getrennt werden.

Verboten sind endlich 6. alle jene Bücher, welche entweder durch besondere päpstliche Schreiben (per Apostolicas litteras nominatim prohibitos sagt die Bulle Apost. Sedis) oder durch die Decrete der Indexcongregation als verwerflich bezeichnet werden, wenn sie auch noch nicht in das amtlich promulgirte Verzeichniß der verbotenen Bücher eingetragen sind.

7. Wer unter Mißachtung der soeben erwähnten Rechtsnormen freiwillig und wissentlich ein durch den Index und seine Regeln oder durch die Decrete der Indexcongregation oder durch besondere päpstliche Schreiben (Breven oder Bullen) verbotenes Buch liest oder bei sich behält, ohne hierzu vom apostolischen Stuhle oder auf dessen Ermächtigung hin von seinem zuständigen Bischofe die Erlaubniß zu haben, begeht eine Sünde, die in foro conscientiae größer oder geringer sein wird, je größer oder geringer für den Leser die Gefahr für die Reinheit des Glaubens und der Sitten und je größer oder geringer die bewußte trotzige Mißachtung war, mit welcher das positive Gesetz der Kirche übertreten wurde.

8. Für den äußern Rechtsbereich bestehen nach der die Censuren einschränkenden Constitution Apostolicae Sedis moderationi (s. d. Art. I, 1127) nur mehr zwei Strafsanctionen. Es trifft nämlich a. die excommunicatio latae sententiae Summo Pontifici speciali modo reservata diejenigen, welche wissentlich und geflissentlich (scienter legentes . . . retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes) ohne Erlaubniß des apostolischen Stuhles lesen, behalten, drucken und irgendwie vertheidigen: α. die Bücher von Apostaten und Häretikern, welche die förmliche Vertheidigung der Häresie zum Gegenstande haben (haeresim propugnantes), oder β. Bücher irgend eines andern Verfassers, welche durch päpstliche Schreiben namentlich (d. h. unter genauer Titelangabe und, wenn sie nicht etwa anonym erschienen sind, des Namens des Auctors) verboten sind. b. Nach derselben Const. Apost. Sedis ist die vom Concil von Trient in der vierten Sitzung (decr. de editione et usu sacrorum librorum) auf die Umgehung der Präventivcensur bei der Herausgabe der heiligen Schrift oder von Anmerkungen und Erläuterungen hierzu gesetzte, nicht reservirte Excommunication eingeschränkt auf die Drucker und Verfasser solcher Bücher (s. d. Art. Büchercensur II, 1442).

9. Die Verbote des Index und der Indexcongregation erfordern zwar, weil sie an sich nicht unfehlbar sind, nicht den übernatürlichen Glaubensassens (assensum fidei divinae), wohl aber Ehrfurcht und Gehorsam von allen, zu deren zuverlässiger Kenntniß sie gekommen sind (vgl. Syllabus a. 1864, Prop. 22, ex epist. ad Archiep. Mon. Frising. Tuas libenter, d. d. 21. Dec. 1863), da es sich hier um höchst wichtige, das Seelenheil berührende Gesetze handelt, die zu erlassen die höchste kirchliche Auctorität nicht bloß berechtigt, sondern unter Umständen strenge verpflichtet ist.

II. Die Indexverbote sind 1. zunächst und in erster Linie nicht gegen den Verfasser eines Buches gerichtet. Die Auctoren verbotener Bücher werden daher, auch wenn sie dem gewiß berechtigten Wunsche der Kirche, zur leichtern Hebung des Aergernisses sich zu unterwerfen, nicht nachkommen, nicht weiter belästigt, es müßte denn gegen sie aus Anlaß der betreffenden Bücher tamquam de haeresi suspectis der canonische Proceß eingeleitet werden. Die Verbote sind vielmehr in erster Linie direct an die Gläubigen gerichtete Warnungsrufe der um das Heil ihrer Kinder besorgten Kirche; der amtlich publicirte Index gleicht insbesondere einer Warnungstafel, sich vor dem in den verzeichneten Büchern enthaltenen, dem Glauben oder den guten Sitten gefährlichen Gifte zu hüten, und dieselben weder zu lesen noch zu behalten.

Die Indexverbote sind demnach 2. verbietende Gesetze. Gegen die Gültigkeit derselben im Großen und Ganzen kann daher a. weder die Nichtreception von Seiten der Gläubigen, noch auch b. ein rechtskräftiges Gewohnheitsrecht geltend gemacht werden (vgl. Reiffenstuel, Jus canon. univ. l. 5, tit. 7, § 3, n. 51 ad 56. 64. 98. 103—105. 118—120; andere bei Feßler a. a. O. 182; Liguori, Dissertatio de libr. prohib. c. 7, n. 11; von den Neueren Feßler a. a. O.; Ders., Bücherverbot 81 f.; Katholik 1862, I, 437 ff.; Phillips, Kirchenrecht VI, 618; Martin, Moral, 4. Aufl., 320). Es hat daher auch noch kein Canonist oder Moraltheologe von Bedeutung weder in älterer noch neuerer Zeit die gänzliche Nichtverbindlichkeit des Index und seiner Regeln in Deutschland auf die soeben angedeuteten Gründe hin öffentlich zu vertreten gewagt. Was insbesondere das angebliche Gewohnheitsrecht anlangt, so steht der Bildung eines solchen entgegen α. der Mangel der Vernünftigkeit, da es unvernünftig wäre, ein so wichtiges das Seelenheil berührendes Prohibitivgesetz ohne die zwingendsten Gründe außer Uebung kommen zu lassen. Als solche Gründe könnten nur große Nachtheile gedacht werden, welche aus der Beobachtung der Indexverbote (also der negativen Indexgesetze) für die Kirche im Allgemeinen oder für die Gläubigen in Deutschland im Besondern entständen. Welche Nachtheile aber sind dieß? Noch niemand hat dieselben nachzuweisen versucht, geschweige denn vermocht. Dem überhaupt denkbaren Nachtheile aber, daß durch die Beobachtung der Indexverbote die wissenschaftliche Entwicklung und Fortbildung auf katholischer Seite gehemmt werde, kann ganz leicht dadurch abgeholfen werden, daß von den wissenschaftlich gebildeten und auch theologisch urtheilsfähigen Männern die Erlaubniß, verbotene Bücher behufs des Studiums zu lesen, entweder beim zuständigen Diöcesanbischof oder in Rom (auf dem gewöhnlichen Wege bei der Indexcongregation) nachgesucht werde, eine Erlaubniß, die bereitwilligst und unentgeltlich ertheilt wird. Für die in theologischen Fragen nicht urtheilsfähige Masse von Gläubigen kann es aber nur vortheilhaft sein, wenn das Gift häretischer und verführerischer Schriften von ihnen ganz ferne gehalten wird. Es steht demnach dem angeblichen Gewohnheitsrecht β. auch die zu einer rechtskräftigen Gewohnheit erforderliche opinio necessitatis nicht zur Seite, wie ihm endlich auch gänzlich fehlt γ. der consensus legislatoris; vielmehr hat sowohl Papst Leo XII. (Mandatum additum Decr. S. Congr. die 26. Martii 1825 bei Feßler a. a. O. 175, Anm. 1) als mit Berufung hierauf der Cardinalpräfect der Indexcongregation Cardinal Altieri mittels Rundschreiben vom 24. August 1864 (bei Reusch II, 905) an alle Bischöfe den Index und seine Regeln sowie eine straffere Handhabung der Präventivcensur durch die Bischöfe wiederholt eingeschärft, unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß nur durch ein eifriges Zusammenwirken der letzteren mit der Central-Censurbehörde der gewünschte Erfolg könne erzielt werden. Nachdem übrigens in neuerer Zeit mehrere Provinzialconcilien sowohl in Deutschland (Wien 1858, Prag 1860) als in Ungarn

(Calocsa), Holland (Utrecht 1865) und Frankreich (Avignon 1849, Albi, Bordeaux, Sens und Toulouse 1850, Auch 1851, La Rochelle 1853, Reims 1857, und 1849 schon Paris und Rennes) in mehr oder minder bestimmten Ausdrücken die Indexverbote wieder eingeschärft haben, kann um so weniger eine gänzliche Nichtverbindlichkeit derselben für die genannten Länder mit Grund behauptet werden. Was aber die Publication und Reception anlangt, so muß man sich schon im Princip gegen die Theorie verwahren, ein allgemeines Kirchengesetz, zudem ein Prohibitivgesetz bedürfe zu seiner Gültigkeit der Annahme von Seiten der Untergebenen und deshalb der Publication in jeder einzelnen Diöcese, eine Theorie, welche mit Recht von den hervorragendsten Canonisten älterer und neuerer Zeit zurückgewiesen wird (vgl. Reiffenstuel, Jus Can. l. 5, tit. 7, § 3, n. 117; Schulte, Quellen des K.-R. I, § 18, S. 84).

So entschieden man aber an der Verbindlichkeit des Index auch in Deutschland im Allgemeinen festhalten muß, so berechtigt ist man, auf Grund eines auf einer allgemeinen Rechtsüberzeugung sich gründenden Gewohnheitsrechtes gewisse Milderungen anzunehmen, welche eine seit Jahrhunderten von den gewissenhaftesten Männern befolgte und von den angesehensten Canonisten gebilligte Praxis für Deutschland eingeführt hat. Nach diesem Gewohnheitsrecht gilt in Deutschland allgemein als erlaubt 1. das Behalten und Lesen der Bücher von Häretikern, welche nicht ex professo von der Religion handeln, wenn sie auch hin und wieder Häresien enthalten und daher nach dem strengen Rechte nur nach erfolgter Prüfung und Expurgirung den Händen der Gläubigen überlassen werden sollten (z. B. historische, naturwissenschaftliche, medicinische, juristische, belletristische Werke), eine Milderung, welche auch der sonst in dieser Frage rigorose Reiffenstuel (Jus Can. l. 5, tit. 7, § 3, n. 119) und ebenso Schmalzgrueber (Jus Can. l. 5, tit. 7, n. 39 sq.) zugeben. Als gleichfalls allgemein erlaubt gilt 2. das Lesen und Behalten aller derjenigen Werke von häretischen Verfassern, welche zwar ex professo über Religion handeln, aber anerkanntermaßen im katholischen Sinne, z. B. Leibniz im System der Theologie, Ludwig Clarus über den Cölibat und die ekstatischen Jungfrauen in Tirol, Hurter über Innocenz III. u. s. w., was um so mehr gilt seit dem Tage der etwaigen Conversion der Verfasser, obwohl auch derartige Werke nach der zweiten Regel des Index Abs. 4 erst nach erfolgter Prüfung durch eine theologische Facultät erlaubt werden sollten. Ebenso hat man 3. in Deutschland von jeher das Lesen der heiligen Schrift in der Volkssprache auch ohne Beobachtung der von der vierten Regel des Index vorgeschriebenen Cautelen (schriftliche Erlaubniß des Bischofs, Pfarrers oder Beichtvaters und eine von einem Katholiken besorgte Uebersetzung) dann für erlaubt gehalten, wenn die Uebersetzung entweder vom apostolischen Stuhle approbirt oder mit bischöflicher Approbation und mit Anmerkungen aus den Schriften der heiligen Väter oder katholischer Gelehrten versehen war. Diese durch die Gewohnheit als optima legum interpres eingeführte Milderung scheint durch die von der Indexcongregation unterm 13. Juni 1757 gegebene, von Papst Gregor XVI. in der Encyklika vom 8. Mai 1844 (Wortlaut bei Feßler a. a. O. 177 f.) wiederholte Erklärung die gesetzgeberische Sanction erhalten zu haben. Eine weitere Milderung bestand 4. in der seit Unterlassung der Publication der Bulla in Coena (s. d. Art.) selbst in Rom jedenfalls wohlbegründeten Annahme, man incurrire in Deutschland durch das Lesen und Behalten häretischer Bücher, auch wenn sie ex professo über Religion handeln, weder die durch die Regeln des Index (Reg. 10, vorletzter Abs.) statuirte einfache, noch die von der Bulla in Coena verhängte, dem Papste reservirte Excommunication. Diese Annahme wurde schon vor dem erwähnten Zeitpunkte, noch mehr aber seit demselben von den namhaftesten Canonisten Deutschlands vertreten (vgl. Feßler a. a. O. 182 und die in Anm. 2 citirten älteren Auctoren; von den neueren Feßler selbst a. a. O.; Martin, Moral 321, u. A.). Dieser letztern Milderung derogirt jedoch unstreitig die Bulle Apostolicae Sedis sub I, 2 dadurch, daß sie in diesem Punkte neues Recht schafft, welchem gegenüber schon wegen Kürze der Zeit eine neue Gewohnheit sich noch nicht hat geltend gemacht und auch in Zukunft mit Rechtskraft schwer sich wird geltend machen können, weil die durch die erwähnte Bulle eingeführte, das ältere Recht sehr einschränkende, wenn auch hinsichtlich der Reservation (speciali modo reservata) verschärfende Strafbestimmung (s. oben unter 8 a und b) auch in Deutschland ohne Anstand kann beobachtet werden, und weil demnach einer Gewohnheit, die sich etwa dagegen bilden würde, schwerlich die Rationabilität dürfte zuerkannt werden können.

Ueberblickt man das über die Indexverbote bisher Gesagte, so ergeben sich zur Würdigung derselben folgende Gesichtspunkte. Der Zweck, welchen die Kirche durch die von ihr (in welcher Form nur immer) ausgehenden Bücherverbote zu erreichen anstrebt (die ratio legis), ist der denkbar beste. Er fällt ja zusammen mit jenem Endzwecke, zu welchem ihr göttlicher Stifter, wie er selbst bezeugt, auf die Welt gekommen ist, ut testimonium perhibeat veritati (Joh. 18, 37). Dieser göttlichen Mission, der Wahrheit überall und immer, also auch den Vertretern der Wissenschaft gegenüber, Zeugniß zu geben, muß die Kirche um so mehr nachkommen, weil gerade die christliche Wahrheit die in der Knechtschaft der Sünde befangenen Völker erst wahrhaft frei machen wird, gemäß den Worten des Welterlösers: Veritas liberabit vos. Ein Mittel nun, dieser göttlichen Sendung zu entsprechen, sind die Indexverbote, wenn auch zunächst nur negativ wir-

kend durch Proscribirung des Irrthums und der denselben enthaltenden Bücher. In der Erfüllung dieser ihrer Mission anfangs von der christlich gewordenen Staatsgewalt auch bei der Ueberwachung der Literatur unterstützt, sah sich die Kirche seit dem 16. Jahrhundert, in dem einen Lande früher, in dem andern später, in allen europäischen Staaten aber seit der französischen Revolution ganz auf sich selbst und die Anwendung der ihr eigenthümlichen Mittel, des Appells an die Gewissen und der Androhung von Censuren, zurückgedrängt. Dieser Wegfall der Unterstützung durch den weltlichen Arm hemmte nun unstreitig den Erfolg der kirchlichen Bücherverbote, insbesondere in denjenigen Staaten, in welchen Regierungen, voll grundsätzlichen Mißtrauens gegen die Kirche, solche Schriftsteller, welche gegen dieselbe in Schriften sich auflehnten, sogar unterstützten. Als ein weiterer Grund für den angeblich geringwerthigen Erfolg des Index und seiner Regeln muß leider die Saumseligkeit bezeichnet werden, mit welcher viele bischöfliche Behörden trotz aller Mahnrufe des apostolischen Stuhles die Ueberwachung der Literatur in ihren Diöcesen sich angelegen sein lassen und die Büchercensur handhaben. Würde in dieser Beziehung überall mit Wachsamkeit und Klugheit und, wenn nöthig, mit Entschiedenheit rechtzeitig vorgegangen, so würden manche Klagen gegen die Indexcongregation und deren Verbote wegfallen. Insbesondere müßte dann die Klage verstummen, daß die genannte Congregation auf private Denuntiationen hin vorgehe, und daß sie sich vielfach mit Kleinigkeiten befasse. Jedenfalls wäre die pflichtgemäße Anzeige der Bischöfe den Anzeigen von privaten Gelehrten, wenn diese hierbei auch von den besten Absichten geleitet werden, entschieden vorzuziehen. Wenn aber auch alles dieses geschähe, so müßte doch noch die Möglichkeit von Mißgriffen seitens der obersten Censurbehörde und daran sich knüpfende mangelhafte Erfolge unbedingt zugegeben werden. Derartige Mißgriffe, welche bei der Zusammensetzung der Congregation aus gereiften Männern, sowie bei dem mild und weise geregelten Geschäftsgang derselben selten materiell von Bedeutung sein werden, berechtigen offenbar nicht zu dem von übelberathenen Laien (Koblenzer Laienadresse s. Friedberg, Vatic. Concil S. 274) und einzelnen abgefallenen Geistlichen (Friedrich, Vatic. Concil, an versch. Stellen, bes. 288 ff.) gestellten Verlangen, die Indexcongregation aufzuheben, wohl aber zu dem Wunsche und der Bitte, es möge der Index und seine Regeln einer durch die Einführung der Preßfreiheit, welche Benedict XIV. noch nicht kannte, allerdings gebotenen materiellen und formellen Revision unterstellt werden, wobei die Frage einer zeitgemäßen Reorganisation der genannten Congregation von selbst in Fluß gerathen würde. Solche Wünsche wurden auch nicht bloß von Gegnern (s. bei Reusch II, 1211 ff.), sondern selbst von Freunden der Indexcongregation (Katholik Jahrg. 1869, I, 293 und 757), insbesondere aber bei Gelegenheit des vaticanischen Concils von mehreren Bischöfen unverhohlen ausgesprochen (vgl. Martin, Omn. Conc. Vatic. documentorum collectio 159 et 171). Man darf nicht zweifeln, daß der apostolische Stuhl geneigt sei, auf diese Wünsche einzugehen. Es bleibt jedoch zu bezweifeln, ob derselbe die ihm angesonnene Revision und Reorganisation ganz allein auf eigene Verantwortung hin wird übernehmen wollen. Der Index und besonders seine Regeln sind der Hauptsache nach das Werk eines allgemeinen Concils und auf dessen Veranlassung hin allgemein verbindliche Gesetze der Kirche geworden. Formell hat allerdings der Papst das Recht, derartige Gesetze auch ohne Zustimmung eines allgemeinen Concils aufzuheben oder zu modificiren. Daß er aber von diesem Rechte nur in dringenden Nothfällen Gebrauch machen soll, ist ein allbekanntes Axiom der kirchlichen Jurisprudenz, welches die Päpste auch besonders seit dem Concil von Trient und gerade diesem gegenüber thatsächlich beachtet haben. Denn ein Abgehen von demselben ohne die zwingendsten Gründe würde vielleicht alsbald die lautesten Rufer nach einer Revision in die ärgsten Tadler der „römischen Curie", die sich selbst über die Decrete und Acten eines allgemeinen Concils leicht hinwegsetze, verwandeln. Uebrigens würde eine solche Revision auch zeigen, wie viele Vorwürfe gegen die Indexcongregation und ihr Verfahren unbegründet sind (s. dieselben bündig und gut gewürdigt von Phillips, Kirchenrecht VI, 618 ff.).

Literatur: Jac. Gretser S. J., De jure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios, Ingolst. 1603, Supplementum duplex pro duobus libris de jure etc. 1604, beide abgedruckt in Opera, Ratisb. 1734, XIII, 1 sq.; Th. Raynaud S. J., Erotemata de malis ac bonis libris deque justa aut injusta eorum confixione, Lugd. 1653; Id., Petri a Valle Clausa De immunitate authorum Cyriacorum a censura, Lugd. 1662, abgedruckt in der Entgegnung von Jo. Casalas O. P., Candor lilii s. Ordo Praedicatorum a calumniis Petri a Valle Clausa vindicatus, Par. 1664; Bern. Fritsch, Dissert. de censura librorum et propositionum in negotiis religionis, Vratisl. 1775; Franc. Zaccaria S. J., Storia polemica delle proibizioni de' libri, Roma 1777, deutsch von M. v. Schönberg, Vom Kirchengebote wider die schädlichen Bücher, München und Köln 1784; Jos. Mendham, The Literary Policy of the Church of Rome exhibited in an Account of her Damnatory Catalogues, or Indexes, Lond. 1826, 3. ed. 1844; A. Heymans, De eccles. librorum aliorumque scriptorum in Belgio prohibitione, Brux. 1849; Feßler, Das kirchliche Bücherverbot, Wien 1858, auch Vermischte Schriften, Freibg. 1869, 125 ff.; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, 2 Bde., Bonn 1883—1885. Zur Bibliographie vgl. Thesaurus bibliographicus ex Indicibus librorum prohib. et expurg., Pen-

sum I—VIII, Dresdae (1742?)—1747; Peignot, Dictionnaire critique, littér. et bibliogr. des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés, 2 vols., Paris 1806; Annuaire de la Biblioth. Roy. de Belgique, IX, 1848, 49 ss.; X, 1849, 179 ss.; Bulletin du Bibliophile belge XIII, 1857, 145; Petzholdt, Bibliotheca bibliogr., Leipzig 1866, 133 sq.; Reusch in Petzholdts N. Anzeiger f. Bibliographie, Dresden 1880, 257 ff. Ein Neudruck aller auffindbaren Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts wurde 1886 von Reusch in der Biblioth. des Stuttgarter literar. Vereins, CLXXVI, veranstaltet. [Diendorfer.]

Indicien (auch Hilfsthatsachen genannt) sind solche erweisbare Thatsachen, welche zwar nicht unmittelbar die Begründung, Veränderung oder Zerstörung von Rechten (Civilprozeß) bezw. Schuld oder Unschuld (Criminalprozeß) zur Folge haben, jedoch eine Schlußfolgerung auf die Recht oder Schuld unmittelbar bewirkenden Thatsachen gestatten. Vgl. d. Art. Prozeßverfahren.

Indiction, s. Zeitrechnung.

Indien, Christenthum daselbst. Im weitesten Sinne des Wortes versteht man unter Indien alle östlich vom Indus und südlich vom Himalaya und dessen Fortsetzung gelegenen Länder nebst den benachbarten Inseln. Zum Unterschiede von den mittelamerikanischen Inseln oder Westindien — so genannt, weil man bei deren Entdeckung die Ostgrenze Indiens erreicht zu haben glaubte — werden die genannten Länder und Inseln Ostindien genannt, welches wieder nach den zwei, nach Süden spitz zulaufenden Halbinseln in Ostindien im engern Sinne oder Vorderindien, d. i. die westliche, Europa näher gelegene, und in Hinterindien, d. i. die östliche Halbinsel zerfällt. Die südlich und östlich von Hinterindien liegenden Inseln faßt man unter dem Namen Ostindische Inseln oder Indischer Archipel zusammen. Diese Dreitheilung muß auch bei Darstellung der Einführung und des heutigen Bestandes des Christenthums in Indien beibehalten werden. Die Hauptmasse der Bevölkerung Vorderindiens besteht aus Indiern oder Hindus, welche sich zum Brahmaismus bekennen und in sprachlicher Hinsicht in zwei Hauptgebiete zerfallen, in das der sanskritischen und in das der dravidischen Sprachen, während in Hinterindien Indochinesen mit eigenen Sprachen und vorherrschendem Buddhismus, auf dem indischen Archipel Malaien, meist dem Islam zugethan, sich befinden.

I. Vorderindien. A. Missionsgeschichte. Daß der hl. Thomas in Indien gepredigt habe, ist eine uralte Tradition, welche ebenso wenig geradezu abgeläugnet als bewiesen werden kann. Sicher waren schon im 6. Jahrhundert, als Cosmas Indicopleustes dieses Land besuchte, daselbst zahlreiche christliche Gemeinden mit einem Bischofe, welcher von Persien aus ordinirt wurde. Diese Abhängigkeit zog die indischen Christen, welche wegen ihres Apostels Thomaschristen genannt werden, in das Schisma des Nestorius. Daher erhielten sie ihre Bischöfe von dem Haupte der nestorianischen Kirche, von dem Patriarchen von Babylon (Seleucia-Ktesiphon). Ihre Wohnsitze dehnten sich an der westlichen Seite der malabarischen Küste von der Südspitze der Halbinsel bis einige Meilen südlich von Calicut und von den Abhängen der Ghats bis zum Meeresstrande aus. Ein armenischer oder syrischer Kaufmann, Thomas Canna, ordnete im 9. Jahrhundert die kirchlichen und politischen Zustände dieser Christen. Durch ihn bekamen sie von der herrschenden Dynastie der Perumalkönige von Malabar bedeutende Privilegien und befreiten Gerichtsstand mit Ausnahme von Criminalfällen. Ihrer Stellung nach standen sie den Nairen, dem Adel Malabars, gleich und waren zum Kriegsdienste von den Hindufürsten sehr gesucht. Dieses führte sie dazu, das Joch ihrer Beherrscher abzuwerfen und ein eigenes Königreich zu gründen; allein dasselbe mußte nach kurzer Dauer einem nur desto drückenderen Zustande weichen. So betrachteten sie die Portugiesen, welche 1498 unter Vasco de Gama im Hafen von Calicut gelandet waren, als ihre Befreier. Die ersten portugiesischen Missionare, welche ihre Thätigkeit entfalteten, waren die Franciscaner, welche Cabral 1500 dahin gebracht hatte. Zwar waren mit den beiden Albuquerques 1503 auch Dominicaner nach Indien gekommen, und es war ihnen die Besorgung der ersten katholischen Kirche zu Cochin übergeben worden; aber dieser Orden beschränkte sich stets nur auf eine gewisse Anzahl Klöster und stiftete keine eigentlichen Missionsanstalten wie die Franciscaner, welche 40 Jahre lang fast ausschließlich das Amt von Glaubensboten in Indien versahen. Das erste Franciscanerkloster wurde 1510 zu Goa (s. d. Art.), der Hauptstadt der portugiesischen Besitzungen, gestiftet und 1521 vollendet. Diesem folgten bald andere. Besonders war es P. Antonio de Porto, welcher um 1535 auf der Insel Salsette und bei Bassain eine ziemliche Anzahl Kirchen, Klöster und Collegien seines Ordens errichtete. Aus der Mitte der Franciscaner ging auch der erste Diöcesanbischof für Indien, Johann d'Albuquerque, hervor, nachdem Goa 1534 zum Bisthum war erhoben worden. Doch begnügten sich die Franciscaner bald nur mit der Erhaltung des Vorhandenen, obwohl sie zwei Ordensprovinzen in Indien hatten, die eine St. Thomae (seit 1612 für Observanten), die andere Matris Dei (seit 1622 für Reformaten); seit Ankunft der Jesuiten, als deren erster der hl. Franz Xaver (s. d. Art.) 1542 nach Indien gekommen war, traten sie vollständig in den Hintergrund. Die Anzahl der Jesuiten, welche dem Heiligen nach Indien folgten, nahm in dem Maße zu, als die Kräfte der jungen Gesellschaft in Europa wuchsen. In kurzer Zeit hatten sie Collegien und Häuser fast in allen portugiesischen Besitzungen Indiens, welche zu Anfang

des 17. Jahrhunderts in die beiden Ordensprovinzen Goa und Cochin getheilt wurden. Zwar stehen die Anstrengungen der Jesuiten in der Geschichte der indischen Missionen unübertroffen da, aber der Erfolg entsprach denselben nicht; denn die Bekehrungen beschränkten sich fast ausschließlich nur auf die niederen Kasten, und das Missionswerk konnte bei weitem zu keiner solchen Ausdehnung gebracht werden, wie z. B. in Japan. Es ist auch nicht zu verwundern, wenn das Christenthum neben dem Brahmathum mit dessen Kasteneintheilung und dem Mohammedanismus nur äußerst schwer Eingang fand, zumal da es in Begleitung einer erobernden Macht (der Portugiesen) auftrat. Selbst in den portugiesischen Colonien machte die Christianisirung sehr langsame Fortschritte. Erst als der Vicekönig Constantin de Bragança zu Goa einige der angesehensten Brahmanen verbannte, war es den Jesuiten 1560 möglich, in dieser Stadt bei 13 000 Personen zu taufen. Die Gemeinden an der Fischerküste und der Küste von Travancore, allerdings der Christenzahl nach sehr bedeutend, litten durch unaufhörliche Beunruhigungen, erstere durch Ueberfälle von nördlichen Völkerschaften, letztere durch Verfolgungen der heidnischen Fürsten. Von großem Einflusse hätte eine andere Mission der Jesuiten sein können, wenn sie gelungen wäre. Der Großmogul Akbar hatte nämlich im Bestreben, die wahre Religion zu suchen, 1579 von Goa Jesuiten an seinen Hof gerufen und zeigte sich zu der Annahme des Christenthums sehr geneigt. Später aber verfiel er auf den Gedanken, aus den in Indien herrschenden Religionen eine eigene zu gründen, und so beschränkte sich der ganze Erfolg dieser Mission auf die Errichtung einiger christlichen Gemeinden im Reiche dieses Fürsten. Glücklicher waren die Jesuiten in der Vorbereitung einer Vereinigung der Thomaschristen mit der katholischen Kirche. Diese Union wurde 1599 auf der Synode von Diamper durch den Erzbischof von Goa, Alexius Menezes, vollzogen. Das Bisthum Goa war nämlich 1557 zum Erzbisthum mit den Suffraganbischöfen von Cochin und Malacca erhoben worden, zu welchem 1606 Meliapur kam. Die Thomaschristen erhielten 1601 den Jesuiten P. Roz als Bischof von Angamala; dieser Sitz ward dann 1605 zum Erzbisthume von Cranganor erhoben. Das Patronatsrecht über die kirchlichen Stiftungen stand dem König von Portugal zu, welcher auch dieselben sammt den Dignitaren und Missionaren größtentheils unterhielt. Einen neuen Aufschwung schienen die Missionen zu nehmen, als 1606 der Jesuit P. Robert de' Nobili zu Madura auftrat und sich einen römischen Sannjâsî (d. h. einen, der auf alles verzichtet) nannte, nach Brahmanenart lebte, seinen Vortrag der christlichen Lehre ganz in die indische Darstellungsweise kleidete, dabei aber den Kastenunterschied unter seinen Neophyten fortbestehen ließ und ihnen den Gebrauch gewisser auf diesem Unterschied beruhender Abzeichen gestattete. Allein er fand unter den Jesuiten selbst die heftigsten Gegner, und es begann ein Streit, welcher endlich nach 13 Jahren von Gregor XV. 1623 zu Gunsten des P. de' Nobili in der Art entschieden wurde, daß den Neophyten das Tragen der Abzeichen gestattet blieb. Nun entwickelte dieser neue Kräfte, stiftete zu Tanjaur und anderen Orten Gemeinden und machte unzählige Bekehrungen. Nach den Sagen der indischen Christen soll er allein 100 000 Personen getauft haben, und zwar nicht nur Leute aus den höheren, sondern auch aus den niederen Kasten. So zählte z. B. die Kirche von Trichinapali mehrere hundert Parias. Dabei wurde aber die Sonderung der ersteren von den letzteren strenge eingehalten. Sie hatten getrennte Kirchen und Missionare, welche für die ersteren Brahmanen-Sannjâsî, für die letzteren Pandarams hießen. Die Nachfolger de' Nobili's (gest. 1656), welche später durch französische Missionare von Pondichery aus unterstützt wurden, verbreiteten den Glauben weiter und bauten auf seinem Systeme fort, kamen aber dabei besonders mit den Kapuzinern in Streit (s. d. Art. Accommodationsstreit), welchem zuerst der mit der Untersuchung beauftragte Cardinal Tournon 1704 und nach ihm Benedict XIV. in der Bulle Omnium sollicitudinum 1744 dadurch ein Ende machte, daß er die von den Jesuiten eingeführte Duldung indischer Gebräuche verwarf. Dieß zog nicht nur das Aufhören der Bekehrungen, sondern auch den Abfall eines großen Theils der indischen Christen nach sich. Noch mehr trug zum Verfall dieser Missionen die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu von Seite Portugals bei (1759). Länger erhielten sich die französischen Jesuiten. Jedoch starben auch sie nach Aufhebung des Ordens aus, und ihre Stelle übernahm die französische Gesellschaft des Seminars für auswärtige Missionen, welcher es aber an Zahl der Arbeiter mangelte, oder Cleriker von Goa, denen es an den nöthigen Kenntnissen fehlte. Ein weiterer Nachtheil waren für diese Missionen die grausamen Kriege des Tippo Saheb und das Versiegen der Hilfsquellen aus Europa zur Zeit der französischen Revolution. — Schon früher hatten die Jesuiten ihre Missionen unter den Thomaschristen und um Cochin verloren, indem sie von diesen Christen, welche 1653 von der katholischen Kirche wieder abgefallen waren, und von den Holländern, welche 1660—1663 den Portugiesen fast alle Besitzungen an der malabarischen Küste entrissen hatten, vertrieben wurden. Doch wurden sie durch die unbeschuhten Carmeliter der italienischen Congregation ersetzt, welchen es gelang, den größten Theil der abgefallenen Thomaschristen mit der katholischen Kirche wieder auszusöhnen. Kaiser Leopold I. erwirkte ihnen 1698 von den Holländern die Erlaubniß, daß sich ein Bischof und zwölf Missionare dieses Ordens an der malabarischen Küste niederlassen durften. Aber gerade dieses erregte einen Streit der portugiesischen Bischöfe und Missionare gegen die italienischen, indem Portugal auf sein Patronats-

recht nicht verzichtete, obgleich es dasselbe nicht mehr ausüben wollte und konnte. Durch die Plackereien, welche die Portugiesen gegen die Missionare der Propaganda veranlaßten, wurde die Vereinigung der Schismatiker und die Heidenbekehrung sehr erschwert. So führte Portugal selbst das traurige Schisma der Neuzeit herbei (s. d. Art. Goa). Gregor XVI. ließ sich aber dadurch nicht beirren und errichtete mehrere neue apostolische Vicariate in Indien. Durch diese Maßregel, sowie durch die Anstrengungen der Propaganda und des Lyoner Missionsvereins begannen die katholischen Missionen trotz aller Hindernisse auf's Neue zu erblühen und stehen heute im schönsten Flor. Hätten sie nicht immerfort mit Mangel wie an materiellen Mitteln, so namentlich auch an Missionspersonal zu kämpfen, so wäre heute wohl schon halb Indien für die Kirche gewonnen.

Den protestantischen Missionen, von denen gar so viel Rühmens gemacht wurde, steht beides, was den katholischen mangelt, so zu sagen im Ueberflusse zu Gebote. Rühmte ja ein presbyterianischer Schriftsteller mit mehr Offenheit als Klugheit im J. 1852, daß die jährlichen Ausgaben der protestantischen Missionen in Indien „ungefähr ein Fünftheil mehr betragen, als jährlich für die päpstlichen Missionen in allen Theilen der Welt ausgegeben wird" (J. Wilson, The Darkness and the Dawn in India, p. 60). In der That finden wir für das Jahr 1863 die hohe Summe von 500 000 Pfd. St. oder 10 Millionen Reichsmark angegeben, womit die Sendboten von mehr als 20 „Evangelisationsgesellschaften" Englands, Amerika's und Deutschlands besoldet werden (Annalen d. Verbr. d. Gl., Straßburg 1864, S. 436). Indeß hat der Protestantismus, der sich hier in allen seinen Gestalten, als Anglicanismus, Methodismus, Baptismus, Presbyterianismus, Lutherthum u. s. w., zeigt, bei so glänzenden Mitteln und bei der allseitigen Unterstützung durch die Regierung nicht viel erreicht. Nach der Allgemeinen Missionszeitschrift (1874, S. 85 f.) gab es 1872 zwar 318 363 Protestanten in Indien, unter diesen aber nur 78 494 Communicanten, während die übrigen bloß Angemeldete oder in die Listen Eingetragene waren, welche durch monatliche Geldspenden im Protestantismus festgehalten werden. Marshall weist in seinem bekannten Werke über christliche Missionen sogar nach, daß die positiven Erfolge der protestantischen Sendboten gleich Null sind, indem sie kaum Eine wahre Bekehrung zu Stande gebracht. Dieß bestätigt auch neuestens ein Brief, welchen die anglicanischen Bischöfe Indiens, Milman von Calcutta, Gall von Madras und Douglas von Bombay, 1873 als Antwort auf das Rühmen über den Stand der indischen Missionen bei Gelegenheit einer Conferenz zu Nagpur erließen. Es heißt darin, sie würden Alle in Irrthum führen, wenn sie sagen wollten, daß Indiens Bekehrung zum Protestantismus, wie es in Rede und Schrift behauptet werde, bevorstehe; im Gegentheil müßten sie gestehen, „daß sie (die protestantischen Missionen) im Allgemeinen mehr in einem Zustand der Stagnation als des Fortschritts begriffen sind. Es scheint, daß ihnen die Kraft mangelt, zu erbauen, und folglich auch die Kraft, zu bekehren . . ." (Kath. Miss. 1875, S. 24). Selbst Fortschritte in der Bekehrung Indiens zu machen, sind sie nicht im Stande, wohl aber, die der katholischen Kirche zu hemmen. Dieß geschieht namentlich durch ihre zahlreichen Schulen, durch welche sie Indifferentisten oder gar Ungläubige heranziehen.

[(Müllbauer) Reher.]

B. Statistik. Die Zahl der Katholiken Vorderindiens betrug 1880 gegen $1^1/_2$ Millionen mit mehr als 20 Bischöfen und gegen 2000 Priestern in folgenden Sprengeln. 1. Erzbisthum Goa (s. d. Art.). Dasselbe umfaßt die Städte Goa und Neu-Goa oder Pangaum (spr. Pandschim) nebst dem umliegenden portugiesischen Gebiet. Das Capitel zählt 4 Dignitäten und 10 Canonici, der Priester sind es 522, der Katholiken 245 000. Unter der letzteren Zahl sind nicht eingerechnet die etwa 150 000 indo-portugiesischen Katholiken in mehreren apostolischen Vicariaten, über welche der Erzbischof durch Breve vom 21. März 1861 außerordentliche Vollmacht erhielt; sie sind in der Zahl der betreffenden Vicariate enthalten und werden bei denselben namhaft gemacht werden. — 2. Apostolisches Vicariat Agra, errichtet 1808 resp. 1825. Ehemalige Mission der Jesuiten, ging sie von diesen an die Kapuziner über, welche 1707 ihre Mission in Tibet begründet hatten, aber 1744 von da vertrieben wurden, in dem Reiche des Großmoguls sich niederließen und heute noch das Vicariat Agra verwalten. Dieses umfaßt außer dem größern Theile der Nordwestprovinzen auch noch das Punjab (Pandschab) und Radschputana, so daß es wohl das ausgedehnteste aller indischen Vicariate ist. Erst neuestens (1880) wurde Pandschab selbständiges Vicariat. Schon damals, als diese Landschaft unter englische Herrschaft gekommen war (1849), erhob die Propaganda dieselbe zu einem vorläufig von einem Provicar geleiteten Vicariate (1855); es trat aber nicht in's Leben. Mit Pandschab zählt Agra unter 58 Millionen Einwohnern erst 15 000 Katholiken. Etwa 36 Mitglieder aus dem Kapuziner- und dem dritten Orden des hl. Franciscus, sowie zwei einheimische Priester sind hier thätig. Es gibt daselbst 55 Kirchen und Kapellen, je zwei höhere Erziehungsanstalten für Knaben und Mädchen, letztere unter Leitung der Schwestern von Jesus Maria; außerdem 7 Waisenhäuser und neben 20 kleineren noch 5 größere Schulanstalten für den Elementarunterricht. — 3. Apostolisches Vicariat Bengalen. Die Missionen, welche portugiesische Augustiner hier schon 1599 gegründet hatten, und welche dem Bisthum Meliapur unterstanden, kamen allmählich in Verfall. England, unter dessen Herrschaft sie noch

mehr verfielen, sah sich gezwungen, 1834 in Rom um katholische Missionare für Bengalen nachzusuchen. Es wurden mehrere Jesuiten und Weltpriester dahin gesandt und Bengalen 1834 zu einem apostolischen Vicariate erhoben, das wegen allzugroßer Ausdehnung 1850—1855 in drei Vicariate getheilt wurde: a. Westbengalen oder Calcutta, 1862 den Jesuiten übergeben, umfaßt 77 830 Quadratmeilen (201 568 qkm) mit 17 Mill. Einwohnern. Unter den 18 000 Katholiken sind 230 Indoportugiesen mit einer Kirche und 4 Priestern zu Calcutta selbst, wo sich außerdem noch 8 katholische Kirchen und Kapellen befinden; im Ganzen sind es 25. Außer dem apostolischen Vicar haben die Jesuiten in dieser Mission 47 Patres, 23 Scholastiker und 13 Brüder. Sie leiten das St.-Xavers-Colleg und die Bengal Akademy und haben eine Residenz zu Balasore. Die Christian Brothers leiten Schulen, ebenso die Schwestern vom heiligen Kreuz und die von Loreto; im Ganzen gibt es 31 Schulen mit 2500 Kindern, dazu 8 Waisenhäuser. Wie in Calcutta, so haben die Jesuiten auch in Bombay und Madura je ein mit der Universität Madras verbundenes Colleg, welche den protestantischen Anstalten, die nur religiöse Gleichgültigkeit erzielen, eine erfolgreiche Concurrenz machen. Um diese Collegien auf einen solchen Fuß zu stellen, haben sie dieselben mit einem eben so zahlreichen als durch Talente hervorragenden Personal versehen. In Negapatam sind 6, in Calcutta 14, in Bombay 15 Professoren, lauter Männer, welche in den hohen Unterrichtszweigen erfahren sind und selbst schon an europäischen Collegien die ersten Lehrstühle eingenommen haben. — b. Ostbengalen oder Dacca umfaßte bei seiner Errichtung (1850) Tipperah, Bulloah und Tschittagong, wurde 1870 um Arrakan erweitert und 1875 von den Vätern vom heiligen Kreuze auf die Cassinenser Benedictiner-Congregation übertragen. Unter einer Gesammtbevölkerung von 20 Millionen, die fast ausschließlich die eigentlich bengalische Sprache von indogermanischer Herkunft spricht, gibt es 11 300 Katholiken, darunter 3520 Indoportugiesen mit 5 Priestern. Es sind daselbst 17 Missionare, 21 Kirchen und Kapellen, 8 Schulen mit gegen 1000 Kindern, 2 Waisenhäuser mit kaum 80 Waisen; in den Schulen und Waisenhäusern sind Schwestern von Loreto thätig. — c. Centralbengalen, wozu auch die ausgedehnten Landschaften Bhotan und Assam gehören, wurde 1855 als selbständige Mission dem Mailänder Missionsseminar übertragen und 1870 zu einer apostolischen Präfectur erhoben — Residenz des Präfecten in Dschessur —, die unter 16 Millionen Seelen erst 1700 Katholiken zählt, für welche an 7 Kirchen und Kapellen und ebenso vielen Schulen 9 Missionare, einige Katecheten und barmherzige Schwestern von Louvire thätig sind. — 4. Apostolisches Vicariat Bombay und Puna. Nachdem die Engländer die ersten Missionare dieser Gegend, Franciscaner und portugiesische Weltpriester, vertrieben hatten (1668), ließen sie unbeschuhte Carmeliten als Missionare zu, welche bis 1856 Bombay zum Mittelpunkt ihrer indischen Mission gemacht hatten. Das Vicariat, schon 1669 errichtet und 1818 neu circumscribirt, wurde 1856 den deutschen Jesuiten anvertraut; es erstreckt sich von der Mündung des Indus, der Westküste entlang, bis über Goa in den Süden hinab. Im J. 1854 wurde Nord-Bombay als eigenes Vicariat abgelöst, blieb aber in der Verwaltung des Vicars von Süd-Bombay. Unter den 51 000 Katholiken sind daselbst 30 000 Indoportugiesen mit 63 Priestern. Mit diesen zusammen sind 198 Priester an 59 Kirchen und Kapellen. Die Stadt selbst hat 18 Kirchen und Kapellen, wovon 5 unter der außerordentlichen Jurisdiction des Erzbischofs von Goa stehen. Unter den zwei Collegien für Knaben ragt das St.-Xavers-Colleg hervor, eine der sieben großen von der Regierung anerkannten Unterrichtsanstalten; es steht, wie die St. Mary's Institution, unter Leitung der Jesuiten und hat 6 Seminaristen, 28 Philosophen, 200 Lateinschüler, 369 Real- und Elementarschüler, zusammen 603 Zöglinge. Die Schwestern von Jesus Maria und die Kreuzschwestern leiten 5 Pensionate oder Tagschulen für Mädchen, Findel- und Armenhaus und in Belgam ein Leprosenhaus. Die 54 Elementarschulen zählen gegen 4000 Kinder. — 5. Apostolisches Vicariat Coimbatur, 1850 von Pondichery abgetrennt und geleitet von den Priestern des Seminars der auswärtigen Missionen zu Paris, ist ein Hauptherd des Protestantismus. Es zählt 25 400 Katholiken neben 2 Millionen Heiden und 3000 Häretikern oder Schismatikern. Von letzteren convertiren jährlich mehr als 50. Es bestehen daselbst 68 Kirchen und Kapellen. Die 26 Missionare, unterstützt von 4 einheimischen Priestern und 25 Katecheten, haben im J. 1878 getauft: 6661 erwachsene Heiden (1877: 2526), 558 (resp. 758) christliche und 1100 (resp. 1127) Heidenkinder. In den 37 Schulen gab es 1200 Kinder. Einheimische Schwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus leiten neben Schulen auch 2 Waisenhäuser. — 6. Apostolisches Vicariat Hyderabad, 1851 von Madras dismembrirt, erstreckt sich zwischen den Flüssen Kistna und Godavery bis weit über die Mitte der Halbinsel hinein und umfaßt das Gebiet Nisam mit mehr als 12 Millionen Einwohnern. Es steht unter dem Seminar der auswärtigen Missionen in Mailand; der Vicar residirt in der Hauptstation Secunderabad. Unter den 9000 Katholiken sind 700 Indoportugiesen mit 2 Priestern. Missionare sind nur 13, die jährlich 60—70 Erwachsene taufen. Das Seminar mit Colleg ist in Chaddergaut, nahe bei Hyderabad. Schwestern der hl. Anna von Turin haben in Secunderabad ein großes Haus als Spital, Waisenhaus und Schule. — 7. Apostolisches Vicariat Madras, ursprünglich Kapuziner-

Mission, als Vicariat errichtet 1831, liegt an der (Ost-)Küste Coromandel, zwischen den Flüssen Kistna und Palar, mit der großen englischen Handelsstadt gleichen Namens und dem ehemaligen Bischofssitz Meliapur. Die Seelsorge üben irische Weltpriester, welche seit einigen Jahren durch Missionare aus dem englischen Seminar in Mill-Hill unterstützt werden, im Ganzen etwa 50, wozu noch 16 Priester für die 8736 Indoportugiesen kommen, mit denen zusammengenommen 55 500 Katholiken unter den 10 Millionen Einwohnern leben. In Madras selbst sind 5 Kirchen und Kapellen, weitere 23 in den übrigen Stationen. Außer dem Seminar gibt es noch 61 Schulen und 6 Waisenhäuser, meist von barmherzigen Schwestern und Schwestern von der Heimsuchung geleitet. Madras mit seinen 400 000 Einwohnern ist ebenso wie Calcutta und Bombay ein Sammelplatz für Sendboten der verschiedenen protestantischen Denominationen und Gesellschaften und dient als Basis für deren Thätigkeit im südlichen Indien. — 8. Apostolisches Vicariat Madura, der östliche Theil der Südspitze von Ostindien, 1836 resp. 1846 von Pondichery abgetrennt, ist das ehemalige Arbeitsfeld des seligen Johann de Britto und des P. Robert de' Nobili und seit 1846 wieder den Jesuiten anvertraut. Es zählt unter $5^1/_2$ Millionen Seelen bereits 176 000 Katholiken, bei denen 24 500 Indoportugiesen mit 15 Priestern mitgerechnet sind. Im J. 1880 traten 500 schismatische Goanesen, die während der Hungersnoth zum Protestantismus übergetreten waren, in den Schoß der Kirche zurück; überhaupt sind die Bekehrungen in den letzten Jahren in großartigem Maße erfolgt. So wurden 1878 im Centralbezirke gegen 2000 und im Südbezirke 3000 Erwachsene getauft. Das ganze Vicariat ist nämlich in drei Missionsbezirke eingetheilt: in den des Nordens mit dem Mittelpunkt Trichinapali, wo sich die Residenz des apostolischen Vicars befindet, in den des Centrums mit dem Mittelpunkt in Sarugani, und in den des Südens mit dem Mittelpunkt in Palamcotta. Jeder dieser Bezirke, mit einem eigenen Obern an der Spitze, enthält eine Anzahl von Districten (Pangu), denen immer ein Missionar vorsteht, und jeder Pangu umfaßt eine größere oder geringere Anzahl von Dörfern mit eigenen Kirchen oder Kapellen; im Ganzen sind deren 638. Jährlich wenigstens einmal muß der Missionar in jedem Dorfe 4—12 Tage, je nach dessen Bedeutung, verweilen, damit die Christen Gelegenheit haben, die Sacramente zu empfangen, und unterrichtet, ermuntert, bei Streitigkeiten mit einander ausgesöhnt werden u. s. w.; den übrigen Theil seiner Zeit bringt er am Hauptorte seines Pangu oder unter den Heiden zu. Die tamulische Sprache ist die einzige, welche von Allen verstanden wird. Die Christen sind sehr eifrig; so zählt man in Tuticorin bei einer Zahl von 3500 jährlich 30 000 Communionen und über 25 000 Beichten. Die 107 Priester, in deren Zahl die goanesischen eingerechnet sind, haben demnach Arbeit genug, zumal da sie nicht bloß das blühende, jetzt an die Madras-Universität angeschlossene St.-Josephs-Colleg zu Negapatam leiten, sondern überdieß die meisten der 155 Schulen mit 8000 Schülern besorgen, wobei sie jedoch von den Schwestern U. L. Fr. von der Genugthuung unterstützt werden. Die letzteren leiten auch die Waisenhäuser. — 9. Apostolisches Vicariat Mangalore oder Canara (Nord-Malabar), von den Grenzen des Vicariats Bombay herabreichend bis Verapoly, wurde 1853 errichtet und den Carmeliter-Barfüßern übertragen, ist aber seit 1878 den Jesuiten aus der venetianischen Provinz zugewiesen. Unter den 84 000 Katholiken mit 139 Kirchen und Kapellen sind 25 366 Indoportugiesen mit 22 Priestern; mit diesen sind im Ganzen 72 Priester, außer 6 Jesuiten lauter eingeborene. Im J. 1869 gab es erst 11 eingeborene Priester neben 13 europäischen, 1876 schon 29 neben 7 europäischen. Sie werden im Seminar durch Jesuiten erzogen; diese leiten auch die schon früh gegründete höhere Schule und haben 1880 ein neues Colleg eröffnet, das sofort 160 Zöglinge zählte. Die 61 Schulen wie auch das Waisenhaus sind meistens von Schulbrüdern geleitet. Seit 1870 ist hier ein Carmeliterinnenkloster. — 10. Apostolisches Vicariat Mayssur, zwischen den Ost- und West-Ghats, 1846 resp. 1850 von Pondichery abgetrennt, ist dem Pariser Seminar der auswärtigen Missionen anvertraut. Es zählt gegen 30 000 Katholiken mit 71 Kirchen und Kapellen, neben 5 Millionen Heiden und 7000 Häretikern oder Schismatikern, von denen 1878 27 und 1877 31 convertirten. Die 30 Missionare, unterstützt von 9 einheimischen Priestern und 63 Katecheten, hatten getauft: erwachsene Heiden (1878) 8054, (1877 2579), christliche Kinder 642 (resp. 902), Heidenkinder 4987 (resp. 4562). Das Seminar hat 45 Zöglinge, das englische Colleg mehr als 100, die 34 Schulen haben mehr als 2000 Kinder. Letztere stehen unter den Brüdern vom hl. Joseph, einer in Bangalur selbst gegründeten Genossenschaft, sowie unter den Schwestern vom guten Hirten, welche auch ein Pensionat, 4 Waisen- und Zufluchtshäuser und eine Congregation einheimischer Schwestern leiten. Die Missionsdruckerei zu Bangalur liefert Unterrichts- und Andachtsbücher in der canaresischen, der Telugu- und der englischen Sprache. — 11. Apostolisches Vicariat Patna. Nachdem es schon seit 1778 apostolische Präfectur gewesen, wurde Patna 1825 dem Vicariat Agra einverleibt. Letzteres umfaßte nach dieser Union beinahe ein Drittheil von ganz Vorderindien und reichte von Kaschmir und der Himalayakette bis herab an den Fluß Nerbudda, in der Breite von Bombay, und vom Indus bis an den untern Lauf des Ganges. Im J. 1845 wurde es wieder von Agra getrennt und den Kapuzinern anver-

traut. Heute umfaßt es zuerst die gleichnamige Provinz der Präsidentschaft Calcutta mit 7 Millionen Einwohnern in vier Districten, außerdem noch die Provinz Allahabad, das Königreich Audh und andere angrenzende Districte mit etwas über 47 Millionen Seelen. Residenz des Vicars ist Allahabad am Zusammenflusse des Ganges und der Dschamna. Die Katholiken sind erst 9500 an der Zahl mit 38 Kirchen und Kapellen. Die 25 Kapuziner-Missionare stammen theils aus Irland, theils aus Deutschland. Christliche Schulbrüder und englische Fräulein leiten mehrere Schulen und Waisenhäuser. Im J. 1866 wurde zu Allahabad ein Kloster mit 9 aus Bayern angekommenen englischen Fräulein eröffnet. Die Regimentsschulen an den Militärstationen werden von den Missionaren oft besucht. — 12. Apostolisches Vicariat Pondichery, nördlich an Madras grenzend und südlich durch den Fluß Cavery von Madura getrennt, wurde 1776 resp. 2. Mai 1815 errichtet und ist dem Pariser Seminar der auswärtigen Missionen anvertraut. Die an der Coromandelküste gelegene Stadt Pondichery ist der Sitz des französischen Gouverneurs, dem die Gebiete von Chandernagur, Jannon, Pondichery, Karikal und Mahu unterstehen. — Für die hier befindlichen 3000 Europäer besteht seit 1672 13. die apostolische Präfectur Pondichery, zuerst den französischen, dann seit der Revolution den italienischen Kapuzinern anvertraut und seit 1828 von Priestern aus der Congregation vom heiligen Geist und vom heiligen Herzen Mariä (1 Präfect, 7 Priester) geleitet. Das Vicariat zählt neben $5^{1}/_{2}$ Mill. Heiden und 3000 Häretikern und Schismatikern gegen 200 000 Katholiken, unter denen sich 2314 Indoportugiesen mit 4 Priestern befinden. Von den Häretikern und Schismatikern convertirten (1878) 103 (1877: 183). Getauft wurden in diesem Jahre: erwachsene Heiden 29 420 (1877: 20 707, 1875: 2013), christliche Kinder 3398 (resp. 4547), Heidenkinder 18 293 (resp. 7455). Es sind daselbst Missionare 67 (1877: 63, 1869: 52), einheimische Priester 25 (1869: 11), Katecheten 133, Kirchen und Kapellen 470 (1869: 200). Das Seminar hat 48 Zöglinge. Dieses tamulische Colleg zur Bildung eines einheimischen Clerus ist an die Stelle des seit 1713 blühenden Jesuiten-Collegs getreten, worin Latein, Philosophie und Theologie vorgetragen wurde; daneben leiteten die Jesuiten noch eine berühmte Pilotenschule. Weiter besteht zu Karikal ein Convict und zu Gudalur ein englisches Colleg. Die 102 Elementarschulen mit etwa 5000 Kindern und die Waisenhäuser (2 für Knaben, 4 für Mädchen) leiten christliche Schulbrüder und Schwestern vom hl. Joseph von Clugny. Seit den fünfziger Jahren werden auch einheimische Schwestern herangebildet. Unterrichts- und Andachtsbücher (schon weit über 100 000 Exemplare) liefert die tamulische Missionsdruckerei zu Pondichery. — 14. Apostolisches Vicariat Quilon, 1853 durch Dismembration von Verapoly entstanden, liegt an der westlichen Südspitze der Halbinsel und ist den Carmeliten anvertraut. Neben 4 Millionen Heiden sind hier 87 600 Katholiken, unter diesen 13 600 Indoportugiesen mit 10 Priestern. Mit letzteren sind 54 Priester in dieser Mission thätig, die 155 Kirchen und Kapellen und 76 Schulen mit wohl 4000 Schülern hat. — 15. Apostolisches Vicariat Verapoly oder Malabar, oberhalb Quilon, mit den ehemaligen Bischofssitzen Cranganor und Cochin; wurde schon 1659 errichtet und ist ebenfalls den Carmeliten anvertraut, welche seit 1701 hier eine Mission halten. Wie Quilon ist es eines der kleinsten Vicariate Vorderindiens, hat aber doch die größte Zahl Katholiken (310 000) und Priester (461); die meisten sind übrigens Syrochaldäer oder Thomaschristen (210 000 mit 339 Priestern, 182 andern Clerikern und 167 Kirchen in 114 Pfarreien), welche bis 1879 wieder in das erst damals gehobene Schisma verwickelt waren (s. d. Art. Thomaschristen). Abgesehen von den Carmelitenklöstern sind die 5 Tertiarierklöster des syrochaldäischen Ritus die Seele des Vicariats, indem aus ihnen der Clerus hervorgeht, der ohne sie niemals in hinlänglicher Anzahl zu bekommen wäre. Neben den Syrochaldäern gibt es auch 40 000 Indoportugiesen mit 20 Priestern. Von den zwei Seminarien dient eines für beide Riten, das andere für die Chaldäer allein. Dem 1868 verstorbenen Vicar Baccinelli verdankt man nicht bloß die Gründung mehrerer Carmelitenklöster des dritten Ordens, sondern auch die Errichtung von Schulen in allen Pfarreien des Vicariats — heute über 500 mit gegen 9000 Kindern — und mehrerer Druckereien für Herausgabe von Katechismen, Gebetbüchern u. s. w. in der Malajalam-Sprache. Im J. 1873 wurde in Trivanderam, der Hauptstadt von Travancore, ein neues Colleg eröffnet. — 16. Apostolisches Vicariat Visagapatam; wurde als Mission vom Vicariat Madras abgelöst und im Mai 1845 der Congregation des hl. Franz von Sales zu Annecy übergeben. Bei der Ankunft fanden die Missionare am Hauptorte nur eine kleine Kapelle mit einem einheimischen Priester; zwei irländische Priester waren als Feldgeistliche dem Heere zugetheilt, die zu Kempten und Jaulnah zwei halbzerfallene Kapellen hatten. Schulen u. s. w. waren nicht vorhanden. Die ersten vier Patres und zwei Laienbrüder errichteten sofort zwei Schulen und brachten die Mission so empor, daß sie 1848 zum Vicariat erhoben werden konnte. Dieses grenzt südlich an Hyderabad und dehnt sich zwischen den Flüssen Mahanaddy und Godavery noch weiter als Hyderabad nach dem Westen der Halbinsel aus; es umfaßt hauptsächlich den gleichnamigen District ($1^{1}/_{4}$ Millionen Einwohner), dehnt sich aber auch auf einige angrenzende Districte aus. Katholiken sind daselbst heute 13 000 mit 7 Kirchen und 18 Ka-

pellen, Neubekehrte im Katechumenat und in der Apotheke 360, Missionare 30, Laienbrüder 28, Schwestern vom hl. Joseph 52, einheimische Schwestern 20, Schulen für Knaben 16 und für Mädchen 17 mit 1940 Schülern, Waisenhäuser für Knaben 3, für Mädchen 4, mit 280 Waisen. — 17. Apostolisches Vicariat Ceylon. Diese südlich von der vorderindischen Halbinsel gelegene Insel (Taprobane) wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts von den Portugiesen colonisirt, war dann von 1656 an im Besitze der Holländer und gehört seit 1796 den Engländern. Im J. 1883 zählte man auf 63 976 qkm 2 781 618 Seelen — nach der Zählung vom Jahre 1871 befanden sich unter 2 405 287 Einwohnern 1 520 575 Buddhisten, 465 944 Hindus (Tamilen), 171 542 Mohammedaner, 532 Wedda (Urbewohner), 190 000 Katholiken und 55—60 000 Protestanten aller Denominationen zusammen (bei der ersten genauen Volkszählung im J. 1873 ergaben sich übrigens neben 182 610 Katholiken für die vier auf Ceylon vertretenen protestantischen Denominationen nur 35 380 Mitglieder). Die Stammbevölkerung besteht vorzugsweise aus Singhalesen, welche den Süden der Insel einnehmen und Verehrer des Buddha sind, dessen Lehre von hier ausging; ferner aus Tamilen, welche den Norden bewohnen und Brahma verehren. Nach Cosmas dem Indienfahrer waren hier sehr früh Christen, und zwar angesiedelte Perser, welche dem Nestorianismus huldigten. Bis zur Ankunft der Portugiesen gab es aber wohl keine Christen mehr auf Ceylon (das Gegentheil behauptet Hough, The History of Christianity in India, Lond. 1839). Von 1530 an eröffneten portugiesische Franciscaner eine regelmäßige Mission und selbst der hl. Franz Xaver besuchte dieselbe vorübergehend (1544 und 1548). Die später aufgetretenen Jesuiten, Dominicaner und Augustiner bekehrten dann im Verein mit den Franciscanern einen großen Theil der Bevölkerung, zu welcher 1548, nachdem auch ein König der Insel bekehrt worden war, bereits 12 000 eingeborene Christen zählten. Bis zum Jahre 1834 gehörten diese Missionen zu dem 1592 errichteten Bisthum Cochin. Kaum waren die Portugiesen von den Holländern vertrieben, so suchten diese die Katholiken zum Calvinismus zu verleiten und den Katholicismus ganz zu unterdrücken. Schon 1658 wurde bei Todesstrafe verboten, einen katholischen Priester auch nur zu beherbergen, eine Verordnung, welche im Verlaufe des 18. Jahrhunderts mehrmals wiederholt wurde; dem Bischof von Cochin verwehrten sie, irgend eine Pontificalhandlung auf Ceylon vorzunehmen u. s. w. (vgl. Em. Tennent, Das Christenthum in Ceylon, deutsch von Zenker, Leipzig 1851). Trotzdem konnte die Spendung der Sacramente ꝛc. nicht verhindert werden (vgl. Leben des P. Jos. Vaz von Dorego, Colombo 1848. — P. Vaz starb 1711). Unter der englischen Herrschaft wurden alle ungerechten Gesetze der Holländer gegen die Katholiken außer Kraft gesetzt, und während es 1802 noch 130 000 (1796 sogar 342 900) von den Holländern herangezogene Namensprotestanten („Regierungschristen") gab, waren diese bis 1806 wie verschwunden. Die meisten hatten sich nur als Protestanten einschreiben lassen, um zu Aemtern zu gelangen oder wenigstens nicht verfolgt zu werden, trieben aber im Geheimen die alte Abgötterei und erklärten sich nach Vertreibung der Holländer wieder offen als Heiden; viele wurden auch katholisch. Um die verlorenen Seelen wieder zu gewinnen, kamen 1812 die Baptisten, 1814 die Methodisten, 1816 amerikanische Sendboten und 1818 Männer der Hochkirche, welchen allen ihre besonderen Districte auf der Insel zugetheilt wurden. Bei aller Thätigkeit, bei den reichsten Hilfsmitteln und bei aller Protection von Seiten der Regierung hatten sie doch nur höchst geringe Erfolge (vgl. Marshall, Die christl. Miss. II, 1 ff.) und vermochten namentlich den Aufschwung des Katholicismus so wenig zu verhindern, als das Schisma von Goa, das auch auf dieser Insel eine beklagenswerthe Verwirrung der kirchlichen Verhältnisse hervorrief. In Folge dieses Schisma's sah sich Gregor XVI. genöthigt, Ceylon der Jurisdiction des Bischofs von Cochin zu entziehen und es 1836 zu einem apostolischen Vicariate zu erheben, das 1847 getheilt wurde. a. Apostolisches Vicariat Jaffna, den Oblaten der unbefleckten Empfängniß anvertraut, umfaßt die drei Provinzen des Nordens, Nordostens und Westens mit 80 000 Katholiken (1867 erst 57 874 und 1875 schon 66 533), darunter 1500 Indoportugiesen mit 2 Priestern. Im J. 1875 bekehrten sich 235 Protestanten und Heiden, getauft wurden 5159 christliche Kinder und 440 Heidenkinder, Ehen wurden 1221 geschlossen. Unter den 258 gottesdienstlichen Gebäuden sind nur 43 eigentliche Kirchen, die andern armselige Hütten. Missionare und einheimische Priester gibt es 35 (1867 erst 23); das Seminar hat 17 Alumnen und 4 Theologen. Das Institut der einheimischen Brüder vom hl. Joseph (7) mit Waisenhaus in Colombogam ist zugleich Pflanzschule für tamilische Schullehrer; Schulen gibt es 104 mit 6000 Kindern. Die Schwestern der heiligen Familie von Bordeaux (2 Klöster, 10 Schwestern) und die einheimischen vom hl. Petrus (25 in 4 Waisenhäusern) sind in den Schulen ebenfalls thätig. Die Missionsdruckerei, 1868 eingerichtet, steht unter der Leitung der Brüder. — b. Apostolisches Vicariat Colombo, seit 1855 den Sylvestrinermönchen vom Orden des hl. Benedict anvertraut, umfaßt den südlichen Theil Ceylons oder die singhalesischen Bezirke. Es zählt wohl 115 000 Katholiken (1873 schon 106 537 und 1866 98 914); bekehrt wurden 1873 109 Protestanten und 414 erwachsene Heiden (1866: 396 resp. 505); Kirchen und Kapellen 265 (1866: 145); Missionare 32 (1866: 26). — Das 1873 zu Kandy,

der Hauptstadt des ehemaligen Königreichs gleiches Namens, errichtete Benedictinerkloster und das damit verbundene Noviziat verspricht eine Pflanzschule von tüchtigen Ordenspriestern für die Besorgung des ausgedehnten Missionsgebietes zu werden. Die Brüder der christlichen Lehre besitzen eine blühende Lehranstalt; Schwestern vom guten Hirten leiten ein Waisenhaus und mehrere von den 123 Schulen mit über 10 000 Kindern. Auch die katholische Presse nimmt einen guten Fortgang; zweimal in der Woche erscheint eine Zeitung in englischer, einmal eine in singhalesischer Sprache. — 18. Apostolisches Vicariat Afghanistan und Beludschistan. Von dieser erst 1879 errichteten Mission ist nur so viel bekannt, daß Missionare aus dem Seminar von Mill-Hill bei London die Seelsorge übernommen haben. Die ersten drei Missionare reisten 15. April 1879 dahin ab und waren vorerst als Kapläne auf dem Schlachtfeld (des Afghanenkriegs) und in Lazarethen thätig.

C. Neueste Statistik. Durch die Convention zwischen dem heiligen Stuhle und der portugiesischen Regierung vom 23. Juni 1886, sowie durch das apostolische Schreiben vom 1. September desselben Jahres erhielt die Kirche Vorderindiens eine ganz neue Organisation. Durch die Convention wurde das portugiesische Patronat in Indien auf einige Cathedralkirchen eingeschränkt, und die Kirchenprovinz Goa (s. d. Art. V, 780) erhielt eine neue Circumscription. Außer der Diöcese Macao in China wurden unter die Jurisdiction der Metropole Goa die indischen Bisthümer Daman, dessen Bischof zugleich den Titel eines Erzbischofs von Cranganor führen sollte, dann Cochin und St. Thomas von Meliapur gestellt. Durch das apostolische Schreiben hingegen wurden von den oben aufgeführten Vicariaten Colombo, Verapoly, Pondichery, Madras, Bombay, Calcutta und Agra zu Erzbisthümern, die übrigen zu Bisthümern erhoben. Eine weitere Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse geschah durch das Decret der Propaganda vom 29. Mai 1887 „Post initam", und zwar in doppelter Hinsicht: einmal durch Bildung von Kirchenprovinzen, dann durch neue Grenzregulirung. Indem wir nun zuerst die einzelnen Kirchenprovinzen aufzählen, setzen wir nach jeder Diöcese in Klammern die Zahl bei, unter der sie oben sub B. als früheres Vicariat beschrieben ist, und am Schlusse je noch die Zahl der Katholiken nach P. Werners Kirchen-Atlas, bezw. nach den Missiones catholicae. a. Kirchenprovinz Colombo: 1. Erzdiöcese Colombo (17 b), Archd. Colombensis, 115 000; 2. Diöcese Jaffnapatam (17 a), Dioec. Jaffnensis, 7500; 3. Diöcese Kandy, erst 1883 als Vicariat errichtet, Dioec. Kandiensis, 12 500. b. Kirchenprovinz Verapoly: 1. Erzdiöcese Verapoly (15), Archd. Verapolitana, gegen 100 000; 2. Diöcese Quilon (14), Dioec. Quilonensis, 8200; 3. und 4. die beiden syro-malabarischen Vicariate Trichoor und Cottayam, 190 000; dieselben gehören übrigens nur insoweit zur Kirchenprovinz Verapoly, als die apostolischen Vicare das Recht und die Pflicht haben, den Provinzialsynoden beizuwohnen. c. Kirchenprovinz Madras: 1. Erzdiöcese Madras (7), Archd. Madraspatana, 58 044; 2. Diöcese Hyderabad (6), Dioec. Haiderabadensis, 9300; 3. Diöcese Vizagapatam (16), Dioec. Visagapatana, ca. 7000; 4. Diöcese Nagpur, erst 1886 durch Dismembration von Vizagapatam gebildet, Dioec. Nagpurensis, 8550. d. Kirchenprovinz Pondichery: 1. Erzdiöcese Pondichery (12), Archd. Pondicheriensis, 199 000, welcher auch nach dem genannten Decrete die Bevölkerung der durch das apostolische Schreiben Humanae salutis auctor aufgehobenen Präfectur Pondichery (13) einverleibt wurde; 2. Diöcese Mangalore (9), Dioec. Mangalurensis, 50 000; 3. Diöcese Trichinopoly, früher Madura (8), Dioec. Trichinopolitana, 166 157; 4. Diöcese Coimbatur (5), Dioec. Coimbaturensis, 24 027; 5. Mayssur (10), Residenz Bangalore, Dioec. Meissurensis, 29 078. e. Kirchenprovinz Bombay: 1. Erzdiöcese Bombay (4), Archd. Bombaiensis, 10 000; 2. Diöcese Puna, früher Nordbombay (4), Dioec. Punensis, 8000. f. Kirchenprovinz Agra: 1. Erzdiöcese Agra (2), Archd. Agraensis, 9500; 2. Diöcese Allahabad, früher Patna (11), Dioec. Allahabadensis, 9225; 3. Diöcese Lahore, früher Pandschab (2), Dioec. Lahorensis, 5900; 4. Apostolische Präfectur Kafiristan und Kaschmir, früher Afghanistan und Beludschistan (18), deren Seelenzahl unter jener von Lahore mitgerechnet ist. g. Kirchenprovinz Calcutta: 1. Erzdiöcese Calcutta, früher Westbengalen (3 a), Archd. Calcuttensis, 21 200; 2. Diöcese Kischnagora, früher Centralbengalen (3 c), Dioec. Kischnagurensis, 2170; 3. Diöcese Dakka, früher Ostbengalen (3 b), Dioec. Daccaensis, 10 000. Was dann die neue Grenzregulirung betrifft, so erhält die Erzdiöcese Goa von der Diöcese Puna das Decanat (Varado) Savantwari und die in der Stadt Puna gelegene Kirche der Unbefleckten Empfängniß. Mit der Diöcese Meliapur wurden außer den schon in der Convention aufgezählten Kirchen noch fünf andere bisher zur Erzdiöcese Madras gehörende Kirchen vereinigt. Das bisher zur Erzdiöcese Madras gehörige Gebiet zwischen dem Kistna und Tunga-Budra, das in politischer Hinsicht zum Staate Hyderabad gehört, wird mit der Diöcese Hyderabad vereinigt. Von der Diöcese Allahabad wird das Gebiet Likim, ein Theil des Districts Dudschilling, der District Purneah und das nördliche Ende von Southals-Pergunnahs abgezweigt und mit der Erzdiöcese Calcutta vereinigt. Weitere territoriale Aenderungen stehen noch aus, so z. B. die Bestimmung, welche Orte der Erzdiöcese Verapoly und der Diöcese Quilon zu Cochin geschlagen werden sollen, sowie die Abgrenzung zwischen den Diöcesen Meliapur und Trichinopoly (Kathol. Miss. 1887, 244).

II. **Hinterindien.** Wenn von den englischen Besitzungen, d. i. von den Reichen Arakan, Pegu und Tenasserim abgesehen wird, so zerfällt Hinterindien in politischer Hinsicht von Süden nach Norden in folgende einheimische Reiche: die Malayen-Fürstenthümer auf der Halbinsel Malacca, das Königreich Siam, das Kaiserreich Annam, bestehend aus Tongkin und Cochinchina, mit dem unterworfenen Königreich Cambodja und dem Lande der theilweise von Annam, theilweise von Siam abhängigen Laos, endlich das Kaiserreich Birma (Ava und Pegu). Hiernach richtet sich auch die kirchliche Eintheilung. Nur die Provinz Arracan gehört seit 1870, wie schon oben bemerkt, zum vorderindischen Vicariat Ost-Bengalen.

Malacca war der erste Punkt in Hinterindien, auf welchem das Christenthum auftrat, nachdem die Portugiesen unter Alfons d'Albuquerque 1511 diese Stadt den Mohammedanern entrissen hatten. Schon 1557 konnte Paul IV. das Bisthum Malacca errichten, dessen Jurisdiction über ganz Hinterindien, mit Ausnahme von Pegu und Arracan, und ebenso über die ostindischen Inseln sich ausdehnte. Neben der Cathedrale erhob sich in Malacca ein Collegium der Jesuiten (1549), dann Klöster der Dominicaner (1554), der Franciscaner, von spanischen Barfüßern 1581 gegründet, der Augustiner (1591). Alles dieses konnte jedoch den sittlichen Verfall der hier angesiedelten Portugiesen ebenso wenig hindern, wie die Anwesenheit des hl. Franz Xaver (s. d. Art.), der wiederholt seine von Wundern verherrlichte Apostelthätigkeit in dieser Stadt entfaltete. Unter allen portugiesischen Colonien galt Malacca als die sittlich verkommenste, weßhalb die Bemühungen der Missionare, von hier aus auf die umliegenden Heiden zu wirken, stets fehlschlugen, und die Stadt bloß als Knotenpunkt für die Missionen auf den indischen Inseln, in Japan und China für die Kirchengeschichte von Wichtigkeit ist. Es schien deßhalb eine gerechte Züchtigung Gottes, als die Holländer 1641 Malacca eroberten und die Kirchen theils in reformirte Bethäuser, theils in Waarenlager verwandelten. Das Domcapitel, sowie die Jesuiten, Dominicaner und Franciscaner flohen nach Macassar auf Celebes, aber auch von hier vertrieb sie 1659 holländischer Einfluß. Von da an hatte der Bischof von Malacca, sofern das Bisthum besetzt war und der Inhaber desselben in Indien weilte, was selten genug stattfand, seinen Aufenthalt zu Lifao auf der Insel Timor, bis sein Sitz 1838 aufgehoben und sein Gebiet zumeist mit dem apostolischen Vicariate Siam vereinigt wurde. Im J. 1841 wurde dann der südwestliche Theil der malaiischen Halbinsel zu einem apostolischen Vicariate unter dem Titel: **Apostolisches Vicariat Malaisien oder West-Siam** erhoben, dem auch die umliegenden Inseln zugetheilt wurden. Letztere sind: Singapore, Pulo-Pinang und besonders die Nikobaren; auf diesen eröffneten 1711 die Jesuiten eine Mission, und in neuester Zeit nahmen hier die Priester des Seminars der auswärtigen Missionen in Paris die Missionsthätigkeit wieder auf. Die zwei indoportugiesischen Priester, die noch in Malacca weilten, weigerten sich, die Jurisdiction des Vicars anzuerkennen, und erregten ein Schisma, das mehrere Jahre dauerte. In Folge des Concordats 1857 ist zwar der Bischofssitz Malacca wieder hergestellt, aber bis heute ist weder eine Circumscription erfolgt, noch ein Bischof ernannt. Das Vicariat, dem Pariser Seminar der auswärtigen Missionen übergeben, zählt heute 11 133 Katholiken, unter diesen 2500 Indoportugiesen mit 4 Priestern. Im J. 1878 wurden getauft: 785 erwachsene Heiden (1877: 584 und 1873: 364), 242 christliche Kinder und 59 Heidenkinder; Ehen wurden 68 eingesegnet, Beerdigungen 190 vorgenommen. Der Missionare sind 24, Schulkinder 1597 in 46 Schulen, welche von Schulbrüdern und Schwestern vom Kinde Jesu geleitet werden. Auf Pulo-Pinang (Prinz-Wales-Insel, seit 1786 englisch) ist ein großartiges Missionsseminar für Hinterindien und China (vgl. darüber besonders Annalen 1860, S. 231—233, und 1879, S. 107 f.; Kath. Miss. 1873, S. 140 f.).

Das Reich **Siam** oder **Thai** verdankt den Ursprung seiner Missionen den spanischen und portugiesischen Dominicanern, welche von 1566 bis 1610 viermal den Versuch machten, hier den Glauben zu predigen. Acht Mönche dieses Ordens büßten ihren Eifer mit dem Leben, und erst 1616, nachdem Siam und Portugal einen Handelsvertrag geschlossen, war es P. Fernando da Annunciao möglich, sich ungehindert hier niederzulassen. Bald danach nahm der König einige Hundert Portugiesen in seine Kriegsdienste; diese ließen sich in der Hauptstadt Sijou-Thijan (Juthia) nieder und verheirateten sich mit Frauen des Landes. Auf den Wunsch derselben begehrte der König 1639 Missionare von Malacca. Der Franciscaner P. Andreas und zwei Dominicaner erbauten nun eine Kirche; eine zweite wurde später den Jesuiten überlassen. Eine neue Mission entstand, als Peter de la Mothe Lambert, Bischof von Berytus i. p. i. und einer der ersten Mitbegründer des Seminars der auswärtigen Missionen zu Paris, 1662 nach Juthia kam, um in China und den damit verbundenen Ländern die Heranbildung eines einheimischen Clerus zu fördern. Da ihn die Eifersucht der portugiesischen Missionare aus dem Quartier ihrer Landsleute, wo er zuerst sich niedergelassen, vertrieb, schlug er seinen Sitz in dem von den Annamiten bewohnten Stadttheile auf und traf hier nebst vielen aus Japan vertriebenen Christen auch zahlreiche christlich gewordene Cochinchinesen an. Hier nun gründete er, und nach seinem Tode (gest. 1673) sein Nachfolger L. Lanneau, der von Clemens XI. zum apostolischen Vicar von Siam ernannt wurde, eine Kirche des hl. Joseph mit Seminar

und Krankenhaus. Aus dem Seminar entstand das spätere General-Collegium, das während der Verfolgungen oft verlegt werden mußte und seit 1808 auf Pulo-Pinang fortgesetzt wird. Das Krankenhaus übertrug er einem von ihm gegründeten Orden annamitischer Jungfrauen, „Liebhaberinnen des Kreuzes“ genannt. Bald entstand eine kurze Verfolgung, welche den Bischof Lanneau sammt seinen Missionaren ins Gefängniß brachte. Sie wurden 1691 wieder in Freiheit gesetzt; die Mission erholte sich aber nur allmälig von diesem Schlage. Als die Birmanen 1767 Siam eroberten, zerstörten sie Juthia sammt allen katholischen Anstalten; ein Theil der Christen fiel durch das Schwert, ein anderer wurde in Knechtschaft geführt. Noch mehr als diese und spätere Verfolgungen bedrohte der Ausbruch der französischen Revolution die Mission Siams mit dem Untergang, da nunmehr die Unterstützungen wie an Geld so an Missionaren ausblieben. Der neunte Vicar, Florent, hatte zu Anfang des 19. Jahrhunderts nur etwa 3000 in dem weiten Sprengel zerstreute Christen und zu seiner Unterstützung nur 7—8 einheimische Priester. Bis er 1826 vom Seminar der auswärtigen Missionen wieder einige Mitarbeiter erhalten konnte, waren die einheimischen Priester auf drei zusammengeschmolzen. Bei seinem Tode (1834) gab es 11 Missionare, 7 einheimische Priester und 6591 Katholiken. Im J. 1841 wurde Siam in zwei Vicariate abgetheilt. Das eigentliche Siam erhielt jetzt den Namen Vicariat Ost-Siam, das davon getrennte Gebiet nebst Malacca den Namen West-Siam. Ein königliches Decret vom Jahre 1851, das auch acht Missionare verbannte, beunruhigte die Mission von Ost-Siam kurze Zeit. Als der König noch im selben Jahre starb, konnten die Missionare um so eher wieder zurückkehren, weil dessen Nachfolger von Anfang an mit dem apostolischen Vicar Pallegoix, als seinem ehemaligen Lehrer (vgl. Annalen 1863, 67 f.) in einem intimen Verhältnisse stand. Pius IX. sandte dem Königreich Siam zweimal seinen Segen als Antwort auf Briefe und Geschenke, welche der König, obgleich noch Heide, Sr. Heiligkeit „als der ehrwürdigsten Auctorität auf Erden“ sandte. Obwohl der König den Christen sehr geneigt ist — er ließ dem Vicar Pallegoix 1862 und dessen Nachfolger Dupont 1872 ein glänzendes Leichenbegängniß halten und nahm 1875 mit seinem Hofe an der Bischofsweihe des Vicars Johann Ludw. Vey zu Bangkok theil —, werden jährlich doch viel mehr Chinesen und Cochinchinesen in Siam bekehrt, als eigentliche Siamesen. Der Grund davon liegt in dem Charakter und den Sitten der letzteren. Sie hegen ein beständiges Mißtrauen gegen die Missionare, wie gegen Spione, welche das Land den Engländern überliefern wollen. Die stärksten Hindernisse der Bekehrung liegen aber in der herrschenden Polygamie und der Erziehung der Jugend in den Pagoden (Ausland 1853, 792; Pallegoix, Description du royaume de Thai ou Siam, Par. 1854, 2 vols.). Heute zählt das dem Seminar der auswärtigen Missionen in Paris anvertraute Vicariat Ost-Siam erst 14 050 Katholiken unter wohl 8 Millionen Heiden. Getauft wurden 1878 452 erwachsene Heiden (1877: 845), 468 christliche Kinder, 1075 Heidenkinder; christliche Ehen wurden in diesem Jahre 123 geschlossen. Missionare sind daselbst 30, einheimische Priester 6, Katecheten 32 in 34 Christengemeinden (15 Bezirken und Pfarrgemeinden) thätig, von denen jede eine Kirche oder Kapelle hat. Das Seminar zählt 30 Zöglinge; in den 45 Schulen sind 1200 Kinder, in den 14 Waisenhäusern 200 Waisen, geleitet von 30 Klosterfrauen. Buchdruckereien gibt es bereits zwei.

Cambodja (Cambodscha), ehemals ein großes Reich, von dem Siam und Cochinchina viele Theile losrissen, und das heute einen, freilich zweifelhaften, Bestandtheil des Reiches Annam bildet, wurde schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts mit dem Glauben bekannt gemacht, und zwar von Siam aus. Der Dominicaner P. Sylvester Azevedo stand bei dem König in hoher Gunst und erhielt für die einzelnen Christengemeinden, die sich bald gebildet hatten, die Erlaubniß, mehrere Kirchen zu erbauen. Um 1602 eroberte der König von Siam das Land, und durch die oft wiederholten Kriegsunruhen wie durch den fast ununterbrochenen innern Kampf um die Oberherrschaft wurden die Christengemeinden an einer gedeihlichen Entwicklung gehindert. Uebrigens war Cambodja mehr als einmal neben Siam für die in Annam verfolgten Christen ein erwünschter Zufluchtsort, und P. Levavasseur konnte 1770 selbst in der Stadt Samboc eine Kapelle errichten. Lange Zeit sah Cambodja, das zum Vicariat von Cochinchina gehörte, keinen Priester mehr. Erst Bischof Miché konnte 1848 von Süd-Cochinchina aus mit den Bewohnern des Landes wieder Verbindungen anknüpfen. Nachdem sich einige hundert Einwohner bekehrt hatten, wurde Cambodja zu einem apostolischen Vicariat erhoben (1850). Miché wirkte durch Gründung von Schulen und durch Drucklegung von Büchern in der Sprache Cambodja's für die religiöse und intellectuelle Hebung seines Vicariats; doch hatte es seit 1862 durch Unruhen, welche dieses Königreich abermals erschütterten, Vieles zu leiden. Im J. 1867 wurde sogar der Missionar Barreau gemartert. Das nördlich von Cambodja gelegene und mit ihm zu einem Vicariat verbundene Land der Laos, theilweise von wilden Stämmen bewohnt, die aber nicht so wie die Siamesen in Götzendienst versunken sind, wurde gleichfalls schon im vorigen Jahrhundert und zwar nicht ganz ohne Erfolg von Missionaren besucht. In neuerer Zeit wurde diese Mission wieder aufgenommen. Im J. 1853 ließ sich P. Combes unter den Bannars, P. Dourisbourn unter den Süd-Cedanen nieder, wo sie bald einige Gemeinden gesammelt hatten. Die

Hauptstation des Vicariats Cambodja und Laos mit 16 485 Christen unter 2 Millionen Heiden ist Udong, mit Seminar (40 Zöglinge) und Waisenhaus. Getauft wurden 1878: 312 erwachsene Heiden (1877: 232), 520 christliche und 1221 heidnische Kinder. Der Kirchen und Kapellen sind 50, Missionare aus dem Seminar der auswärtigen Missionen in Paris 21, Katecheten 20, Schulen 21 mit 925 Kindern. Eingeborene Kreuzschwestern versehen die Pflege der Kranken und Waisen und die Leitung der Schulen.

Cochinchina, ein Theil des annamitischen Reiches, wurde von P. Diego Advarte 1596 zuerst betreten, doch mußte sich dieser sofort wieder einschiffen. P. Franz Buzoni S. J., der 1615 hierher kam und an den sich bald mehrere Gehilfen anschlossen, konnte innerhalb 20 Jahren 12 000 Heiden bekehren. Mit der Ankunft des ausgezeichneten Missionars P. Alex Rhodes (1624) wuchs die Zahl der Bekehrten noch rascher (vgl. Des P. A. Rhodes Missionsreisen 2c., Freibg. 1858). Auf seinen Wunsch wurde diese Jesuitenmission dem Seminar der auswärtigen Missionen in Paris übergeben (1664), und eine heftige Verfolgung, welche unmittelbar danach ausbrach, vermochte die Fortschritte der Mission nicht mehr aufzuhalten. Bei Gelegenheit der Consecration des Vicars Mahaut (10. October 1682) hielt der Consecrator Lanneau, Vicar von Siam, mit dem neuen Prälaten und dessen Clerus eine Synode zu Faifo ab. Unter dem Barnabiten Alexander des Alexandris, Vicar von 1728—1738, fanden die Accommodationsstreitigkeiten (s. d. Art.), welche neben den immerwährenden Verfolgungen die Missionsthätigkeit vielfach hemmten, auch hier einen bedeutenden Wiederhall. Ein Verfolgungsdecret vom Jahre 1750 verbannte den Bischof und 27 Missionare; 200 Kirchen wurden vom Grunde aus zerstört. Von 1790 an genoß die Kirche einige Ruhe. Damals erhob sich eine neue Dynastie im Kaiserreiche, die der Tay-fong. Diese rottete in Annam selbst die Familie Li aus, in Tonkin die Dynastie der Trinh, in Cochinchina die der Nguyen. Nur ein Sprößling der letzteren wurde gerettet. Derselbe ward von Msgr. Pigneaux de Béhaine christlich erzogen und von Ludwig XVI. von Frankreich mit Geld und Soldaten unterstützt, so daß er den Usurpator sammt seiner ganzen Familie vernichten und 1790 sich als Kaiser unter dem Namen Gia-loang (d. i. der Glückbegünstigte) ausrufen lassen konnte. Er eroberte 1802 auch ganz Tonkin und starb 1820. Obgleich er sich von seiner Umgebung bald gegen die Christen einnehmen ließ, so belästigte er sie doch nie zu sehr, und bei seinem Tode zählte sein Reich an 400 000 Christen mit 4 Bischöfen, 25 europäischen und 180 eingeborenen Priestern, 1000 Katecheten, 1500 Ordensschwestern. Sein natürlicher Sohn und Nachfolger Minh-Menh, der Nero Hinterindiens, wagte anfangs gegen die 70 000 Christen Cochinchina's auch nicht aufzutreten; um so schwerer ruhte aber von 1831 an seine Hand auf ihnen. In der blutigsten aller Verfolgungen von 1832—1840 wurden sehr viele Christen, fast alle Bischöfe und Priester hinweggerafft. Gregor XVI. nahm Anlaß, in einer Allocution vom 27. April 1840 diese Helden zu rühmen. Auf Minh-Menh (gest. 20. Januar 1841) folgte sein Sohn Thieu-Tri (1841 bis 1847) und dann Tu-Duc. Weil auch diese die Verfolgung fortsetzten, intervenirte Frankreich schon 1847 und nahm 1857 Repressalien. Es behielt 1861 nur einige Länderstriche, annectirte aber 1867 die drei südlichsten Provinzen. Am 13. März 1874 wurde in Saïgon abermals ein Vertrag zwischen Frankreich und Annam geschlossen, welcher den Missionaren volle Freiheit ihres Berufes und den Annamiten volle Freiheit, die christliche Religion zu bekennen, zusichert. Getreu vollzogen, wird dieser Vertrag für die Missionen Annams, die leider durch eine seit 1864 fast ununterbrochen andauernde Hungersnoth viel leiden, eine neue Zeitrechnung eröffnen. Der heilige Stuhl hatte Cochinchina, das trotz aller Verfolgungen mehr als 100 000 Christen zählte, im J. 1844 in zwei Vicariate abgetheilt und 1850 aus Theilen von Ost- oder Ober-Cochinchina ein drittes Vicariat, Nord-Cochinchina, gebildet; sämmtliche Vicariate sind dem Pariser Seminar der auswärtigen Missionen übergeben. a. Apostolisches Vicariat West- oder Nieder-Cochinchina umfaßt die französischen Besitzungen mit der Hauptstadt Saïgon. Unter 1 600 000 Heiden sind hier 55 500 Katholiken; getauft wurden 1878: 1300 erwachsene Heiden (1877: 907), 1753 christliche und 1595 heidnische Kinder (1877: 1803 resp. 1873). Die 50 Missionare werden von 35 einheimischen Priestern und 32 Katecheten unterstützt. Kirchen und Kapellen sind 158, Seminarien 2 mit 207 Zöglingen. Das Missionsseminar oder St.-Josephs-Colleg in Saïgon, das 1866 gegründet wurde, weil das Seminar in Pulo-Pinang nicht mehr zur Heranbildung der nöthigen einheimischen Priester ausreichte, ist ein volles Gymnasium. Ein Lyceum und Priesterseminar zählt 160 Zöglinge. Von den 66 Schulen mit 3640 Kindern werden die meisten durch Schulbrüder und durch barmherzige Schwestern geleitet. Die Anstalt der letzteren in Saïgon enthält je ein Waisenhaus für Knaben und Mädchen, eine Kinderbewahranstalt und ein Pensionat für 100 annamitische Töchter; 20 Schwestern sind am Spital. Die Rettungsanstalt für verwahrloste Mestizenkinder führt den Namen Institution Tabert. Seit 1861 sind in Saïgon auch Carmeliterinnen, 20 Profeßschwestern, darunter 15 Annamitinnen. b. Apostolisches Vicariat Ost-Cochinchina, den unabhängigen östlichen Theil Ober-Cochinchina's umfassend, hat unter 3 Millionen Heiden 17 000 Katholiken; getauft wurden 1878: 455 erwachsene Heiden, 1611 christliche und

6442 heidnische Kinder. Die 25 Missionare haben 21 einheimische Priester und 95 Katecheten zur Seite. Kirchen und Kapellen 177, Seminarien 2 mit 70 Zöglingen, Schulen 28 mit 489 Kindern. c. Apostolisches Vicariat Nord-Cochinchina, der nördliche, an Tonkin grenzende Theil, umfaßt beinahe drei ganze Provinzen des Reichs, darunter auch die königliche Provinz Thua-thien mit der Haupt- und Residenzstadt des Reiches, Hue. Unter 2 Millionen Heiden leben 18 700 Katholiken. Getauft wurden 1878: 243 erwachsene Heiden, 1065 christliche Kinder und 7199 Heidenkinder. Von den 15 Missionaren stehen 4 an der Spitze einer Provinz oder eines größern Theils einer Provinz, gleichsam als Dechanten, unter deren Leitung die 42 einheimischen Priester die 36 Pfarreien mit 105 Kirchen und Kapellen versehen; Katecheten gibt es 38. An dem Seminar (58 Zöglinge) lehrt der Provicar, der an der Spitze der königlichen Provinz steht, zugleich Theologie; auch leitet er Ordensfrauen von 2 Klöstern und ein Waisenhaus. In den 39 Schulen sind 503 Kinder.

Tonkin oder Nord-Annam war von allen Ländern Asiens wohl das erste, in welchem die katholische Religion zur Herrschaft gelangte. Schon 1658 konnte Alexander VII. den ersten apostolischen Vicar für Tonkin ernennen. Die Kirche wurde hier vorzugsweise durch Jesuiten und spanische Dominicaner von den Philippinen aus begründet. Die außerordentlichsten Verfolgungen haben, jedoch mit Unterbrechungen, seit mehr als 200 Jahren wohl nirgends so gewüthet, wie hier (vgl. Pachtler, Das Christenthum in Tonkin und Cochinchina, dem heutigen Annamreiche, von seiner Einführung bis auf die Gegenwart, Paderb. 1861). In der letzten, von den Gelehrten angefachten Verfolgung (1873/74) wurden wieder mehr als 30 Pfarrhäuser, wenigstens 200 Kirchen, mehr als 300 Christengemeinden mit ungefähr 14 000 Familien, sowie 10 annamitische Frauenklöster geplündert und verbrannt. Aus diesen blutigen Kämpfen ist die Kirche stets gekräftigt hervorgegangen; namentlich hat sie sich in den letzten Jahren, wo sie einer leidlichen Ruhe sich erfreute, sehr befestigt. Es ist hier mehr als anderswo gelungen, einen einheimischen Clerus und eine Anzahl einheimischer Frauencongregationen zu bilden, wodurch die Religion sich in den Grund und Boden des Landes fest eingesenkt hat und in Annam schon gewissermaßen einheimisch geworden ist. Für protestantische Missionare ist in diesem Lande der Verfolgung kein Boden; sie besitzen in ganz Annam, ungeachtet der Nähe der englischen Herrschaft, noch nicht eine einzige Gemeinde. Um 1679 wurde Tonkin in zwei Vicariate getheilt; als Grenze nahm man den Fluß Songka, an welchem die alte Hauptstadt Kescho liegt, an. Die Jesuiten, welche in beiden Vicariaten das Missionswerk begründet hatten, setzten in beiden ihre Thätigkeit fort, während die Leitung von Ost-Tonkin 1693 vorläufig und 1757 definitiv den Dominicanern der Philippinen, die Leitung von West-Tonkin dem Pariser Seminar der auswärtigen Missionen zugewiesen wurde. Im Laufe dieses Jahrhunderts wurde eine abermalige Theilung nothwendig. Von West-Tonkin wurde 1846 der südliche Theil als apostolisches Vicariat Süd-Tonkin und von Ost-Tonkin 1848 das mit zahlreichen Christengemeinden besäete Mündungsgebiet des Flusses Songka als apostolisches Vicariat Mittel-Tonkin abgegrenzt. Jenes wird von den Missionaren des Pariser Seminars, dieses von Dominicanern verwaltet. a. Apostolisches Vicariat Ost-Tonkin hatte 1845, vor der Dismembration von Mittel-Tonkin, nach dem Berichte des P. Ramon Rodriguez, Procurators der Dominicaner in China, 190 922 Christen, heute 37 362; es gibt hier bedeutende Ortschaften und ganze Landstriche, welche fast ausschließlich von Katholiken bewohnt werden. Kirchen und Kapellen gibt es 198, Priester, meist einheimische, 67, Schulen 28 mit vielen Kindern und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten. b. Apostolisches Vicariat Mittel-Tonkin hatte bei seiner Gründung etwa 66 000 Katholiken, heute 153 000, obwohl der grausamste aller Mandarine, Nguyen-Duc-Tan, der mit Recht der Nero von Tonkin heißt, hier lange Statthalter war (Annalen 1866, 329). Hier wurden wohl die meisten Heidenkinder getauft, im J. 1862 und 1863 z. B. durch etwa 1000 Täufer und Täuferinnen 51 000, 1866 aber gar 60 947. Im J. 1867 wurden sämmtliche 300 Kirchen der 547 Christengemeinden durch einen Orkan und durch eine Ueberschwemmung zerstört; bis heute wurden alle wieder aufgebaut. Die 92 Priester sind meist einheimische; die Schulen werden von 2500 Kindern besucht. Im J. 1885 hielt der apostolische Vicar eine Diöcesansynode mit 5 spanischen Dominicanern und 25 einheimischen Priestern. c. Apostolisches Vicariat West-Tonkin hatte vor der Trennung des Vicariats Süd-Tonkin 184 220 Katholiken in 49 Bezirken, die nahe an 1400 Gemeinden oder Congregationen in sich schlossen. Die 1850 von Siam und Cambodja herübergekommene Cholera raffte 10 000 Christen, 12 Priester, 6 Cleriker, 12 Katecheten, 25 Studenten und 37 Ordensschwestern hinweg. In den folgenden Jahren erholte sich diese Mission wieder und 1872 gab es bereits 140 000 Katholiken, 24 Missionare, 83 einheimische Priester, 276 Katecheten, 3 Seminarien und Collegien mit 25 Theologen und 270 Lateinschülern — ferner 900 Knaben, welche chinesisch und lateinisch bei den einheimischen Priestern lernten. Heute leben, trotz der heftigen Verfolgung von 1873/74, noch 155 000 Katholiken unter fast 8 Millionen Heiden. Sie sind in 46 Pfarreien eingetheilt; mehrere der 800 Gemeinden mit einander bilden eine Pfarrei, mehrere Pfarreien einen Bezirk, dem ein Missionar vorsteht. Kirchen und Kapellen gibt es 560. Im J. 1878

wurden getauft: 3730 erwachsene Heiden (1877: 2385, 1870: 1021), 7668 christliche Kinder und 59 989 Heidenkinder (1877: 6676 resp. 48 074). Die 35 Missionare wurden unterstützt von 92 eingeborenen Priestern, 322 Katecheten und mehreren Hundert Täufern und Täuferinnen. Die 3 Seminarien hatten 310 Zöglinge, die 500 Schulen 6000 Kinder. Es bestehen 4 Waisenhäuser mit 2 Zweiganstalten; im J. 1870 wurden 2973 Heidenkinder ernährt, 408 ausgesetzte aufgenommen, 1718 bei Christen untergebracht, 847 in den Waisenhäusern unterhalten. Die beiden Missionsdruckereien liefern Unterrichts- und Erbauungsbücher in annamitischer und lateinischer Sprache. d. Apostolisches Vicariat Süd-Tonkin litt, wie durch die Verfolgungen von jeher — im April 1868 wurden allein 32 christliche Dörfer geplündert und zerstört —, so auch durch die Hungersnoth der letzten Jahre sehr viel. Nach der Hungersnoth kam 1878 und 1879 die Cholera und raffte Viele hinweg. Da aber die Christen verhältnißmäßig sehr verschont blieben, so will jetzt Alles katholisch werden. Von 62 Katecheten wurden 1879 in 33 Dorfschaften 3297 Katechumenen unterrichtet, und der apostolische Vicar schätzt die Zahl der Heiden, welche jetzt den katholischen Glauben annehmen würden, wenn er ihnen nur Lehrer senden könnte, auf über 10 000 (Kath. Miss. 1879, 192). Heute leben 74 000 Christen unter 2 Millionen Heiden in 31 von einheimischen Priestern verwalteten Pfarreien mit 198 Kirchen und Kapellen. Im J. 1878 wurden getauft 930 erwachsene Heiden (1877: 469, 1870: 171), 2998 christliche Kinder und 5171 Heidenkinder (1877: 3669 resp. 5447). Die 20 Missionare werden unterstützt von 56 einheimischen Priestern und 340 Katecheten; 1870 gab es erst 5 Missionare und 38 einheimische Priester. Letztere werden theils in den beiden Seminarien (147 Zöglinge), theils im Colleg zu Pulo-Pinang erzogen. In 10 Häusern sind 108 Ordensschwestern, in 28 Schulen viele Hundert Kinder.

Das Reich Birma, zwischen dem Golf von Bengalen und Siam gelegen, bestand zu Anfang des 16. Jahrhunderts aus mehreren unabhängigen Staaten: Birma in der Mitte, Pegu im Süden, Ava im Norden, Arracan im Westen. Der Held Alompra vereinigte 1733 alle diese Länder zu dem großen birmanischen Reiche. Die immer weiter vordrängenden Engländer unterwarfen sich die an das Meer angrenzenden Provinzen Arracan, Pegu und Tenasserim. Für die kirchliche Eintheilung blieb jedoch der alte Bestand des birmanischen Reiches maßgebend. Als erster Missionar betrat diese Gegenden der Franciscaner P. Bonfer 1554, mußte aber nach drei Jahren das Land wieder verlassen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts bildeten sich zwar einige christliche Gemeinden, aber nur aus Portugiesen, welche den Arracanen in ihren Kriegen gegen die Herrscher von Ava und Pegu Dienste leisteten. Im J. 1613 wurden diese sammt ihren Seelsorgern, Jesuiten und Dominicanern, vom König von Ava gefangen fortgeführt. Sie verbreiteten sich über das Reich und bauten Kirchen zu Ava, Rangoon und Syrian. Die Mission unter den Eingeborenen konnte erst 1720 eröffnet werden, und zwar durch Barnabiten. P. Calchi aus dieser Congregation wurde 1722 apostolischer Provicar von Ava und Pegu, das der portugiesischen Diöcese Meliapur zugewiesen war, von dieser aber vernachlässigt wurde. Damit war eine ständige Mission inaugurirt. P. Gallizia wurde 1741 erster apostolischer Vicar, aber schon 1745 wurde er ermordet und alles, was die Mission besaß, vernichtet. Erst seit 1777 erhielt dieselbe etwas Ruhe. Sie gerieth bald wieder in Verfall in Folge der Kriegswirren, aber auch aus Mangel an Missionaren, namentlich seit der französischen Revolution. Erst 1830 konnten wieder Missionare hierher gesandt werden. Den Piaristen (1830—1841) und ebenso den Oblaten der unbefleckten Empfängniß (1841—1854) gelang es nicht, die Mission mit den entsprechenden Kräften zu versehen; sie wurde daher dem Pariser Missionsseminar übertragen. Da der Herrscher von Birma und auch der in der Revolution von 1866 ermordete Kronprinz den Missionaren sehr gewogen war, kam das Vicariat Ava und Pegu bald zu solcher Blüte, daß schon 1866 eine Theilung vorgenommen werden konnte. Man zählte damals in ganz Birmanien 7750 Katholiken (1857 erst 5320) und 19 Priester. a. Apostolisches Vicariat Süd-Birmanien, umfaßt mit der Stadt Rangoon zugleich den größern Theil des englischen Birma und hat auf 229 351 qkm unter 2 747 148 Seelen 16 986 Katholiken, wobei die katholischen Soldaten mit eingerechnet sind, welche fast die Hälfte dieser Zahl betragen. Im J. 1878 wurden in den 49 Kirchen und Kapellen getauft 320 erwachsene Heiden (1877: 273, 1879 aber schon mehr als 500) und 440 christliche Kinder (1877: 426). Die 25 Missionare werden unterstützt von fünf einheimischen Priestern und 20 Katecheten. Das Seminar hat bereits 50 Zöglinge. Brüder der christlichen Schule haben ein Noviziat zu Bassein und mehrere sehr gut besuchte Schulen; die anderen der 30 Schulen mit 1200 Kindern leiten Schwestern vom guten Hirten und vom hl. Joseph. Die Schulbrüder haben auch eine Katechisten- (Normal-) schule und eine Missionsdruckerei für Schriften in birmanischer Sprache. b. Apostolisches Vicariat Nord-Birmanien, umfaßt das gesammte eigentliche Birmanien, von der englischen Grenze in Pegu bis zur Grenze in Yun-nan (China), soweit dieß nicht zum Vicariat Ost-Birmanien gehört, und zählt unter 4 Millionen Einwohnern erst 2600 Christen mit 8 Kirchen und Kapellen. Im J. 1878 konnten 14 erwachsene Heiden, 103 christliche Kinder und 167 Heidenkinder von den 9 Missionaren und dem einzigen einheimischen Priester getauft werden. Das Seminar hat 5 Zöglinge. In der Hauptstadt Mandalay ist eine englisch-birmanische Schule; die 16 Ele-

mentarschulen haben 319 Kinder. c. Apostolisches Vicariat Ost-Birmanien, umfaßt das ganze Land vom Flusse Sittang bis an die Grenzen von Tonkin oder das Gebiet der rothen Karenen, Ober-Laos und Schienghmai; Hauptsitz ist aber die englische Grenzstation Töngu (Tonghoo); es ist dem Mailänder Missionsseminar übergeben (über die Geschichte dieser Mission vgl. besonders Giac. Scurati, Vita di Sebast. Corbone, Missionario Apostol. nella Birman. Or., Milano 1873; Corbone starb 13. October 1872) und zählt bereits 7000 Christen. Unter den Karenen gab es 1873 schon 26 christliche Dörfer mit 3000 Seelen; 1874 wurden 592 und 1875 gleichfalls über 500 neue Christen aufgenommen. In Töngu ist seit 1870 ein Waisenhaus und eine Schule. Schon vor den Katholiken hatten amerikanische Baptisten eine bedeutende Mission unter den Karenen, die aber bereits wieder zerfallen ist.

III. Indischer Archipel. Hierher rechnet man gewöhnlich die großen Sunda-Inseln, die kleinen Sunda-Inseln, die Molukken, die Philippinen und die Sulu-Inseln. Die beiden letzteren werden in der Gerarchia cattol. und bei vielen kirchlichen Geographen bereits zu Oceanien gerechnet. Die ausgedehntesten Colonien haben auf diesen Inseln die Niederländer; sie umfassen nicht weniger denn 22 756 000 Seelen auf 1 728 000 qkm. Die Inseln Java und Madura allein werden auf 16 891 068 Einwohner geschätzt, Sumatra auf 2 Millionen, Borneo, wohl die größte Insel der Welt, auf 1 758 000, Celebes auf 480 000, die Molukken auf 332 000 Einwohner. Die Engländer besitzen nur die Insel Labuan an der Westküste von Borneo mit 5000 Seelen. Den Portugiesen, welche einst ganz Hinterindien und den indischen Archipel beherrschten, ist als kleiner Rest ihres frühern Besitzthums die Insel Cambing und ein Theil von Timor mit 250 000 Seelen geblieben. Weit ansehnlicher sind die Besitzungen der Spanier, welche seit Entdeckung der Philippinen nicht bloß im Besitze dieser Inseln geblieben sind, sondern in neuester Zeit auch eine Oberherrlichkeit über die Sulu-Inseln erlangt haben. Die Philippinen, die 1877 nach officiellen Angaben 6 175 364 Seelen zählten (nach Meyers statistischen Berechnungen wären es 7 451 352 in 933 Ortschaften; 1822 waren es erst $4^1/_2$ Millionen Einwohner), bilden eine eigene Kirchenprovinz; die niederländischen Inseln, mit Ausnahme von Borneo, für welches Leo XIII. erst 1880 eine unter dem Missionsseminar Mill-Hill bei London stehende eigene apostolische Präfectur errichtete, bilden das apostolische Vicariat Batavia.

Das Vicariat Batavia hat seinen Namen von der gleichnamigen Hauptstadt der niederländischen Colonien, die auf dem westlichen Ende der Nordküste von Java liegt. Nachdem der hl. Franz Xaver 1545—1547 das Evangelium auf den Molukken gepredigt, verbreiteten mehrere Glaubensboten dasselbe auch auf den benachbarten Inseln. Um das Jahr 1596 gab es auf Java und den anderen Sunda-Inseln schon 30 000—35 000 Christen. Als indeß die Portugiesen durch die protestantischen Niederländer um die Mitte des 17. Jahrhunderts von fast allen dieser Inseln verdrängt worden waren, konnte sich das begonnene Missionsleben nicht nur nicht weiter entwickeln, sondern die bestehenden Missionen wurden auch nahezu zerstört, indem die Missionare geächtet und die eingeborenen Christen massenhaft nach Ceylon, Malacca u. s. w. abgeführt wurden. Nun nahm der Calvinismus von diesen Inseln Besitz. Allein trotzdem, daß er nahezu 300 Jahre unumschränkt auf denselben herrscht, konnte er noch nicht Einen Eingeborenen bekehren. Der Theatiner Vintimiglia, 1692 zum apostolischen Vicar dieser Inseln ernannt, konnte zwar auf Borneo festen Fuß fassen; da er jedoch schon im folgenden Jahre starb, zerfiel die Mission wieder. Erst als König Ludwig Bonaparte 1807 in Holland die Religionsfreiheit proclamirt hatte, gelang es zwei katholischen Missionaren, eine bleibende Mission auf Java zu gründen. Es waren dieß J. Nelissen, mit dem Titel eines apostolischen Präfecten, und L. Prinssen; sie ließen sich 1808 in Batavia nieder, konnten aber erst 1829 den Bau der ersten Kirche vollenden. Gregor XVI. erhob Batavia 1831 definitiv zu einer apostolischen Präfectur. Wegen Mangel an Missionaren — die Regierung gestattete nur 6 Priestern den Aufenthalt — machte diese Mission nur geringe Fortschritte; gleichwohl erhob der heilige Stuhl Batavia schon 1842 zu einem apostolischen Vicariate. Der erste apostolische Vicar Jacob van Groff wurde von der Regierung auf brutale Weise vertrieben. Der neue Vicar Peter Maria Vranken (1847—1874) brachte seinen Sprengel, der in einem mehr als bedauernswerthen Zustande war, allmälig in Blüte. Unter dem heutigen Vicar Adam Claessens bestehen bereits vier Hauptstationen auf Java, zwei auf Flores, je eine auf Sumatra und Banka. Wie viele auf der 1860 von den Portugiesen an die Niederländer abgetretenen Insel Flores sowie auf Timor bestehen, ist nicht anzugeben. Celebes und die anderen Inseln harren noch der frohen Botschaft. Die Zahl der Katholiken, durch die sogen. schwarzen Christen auf Flores sehr verstärkt, beträgt etwa 30 000. Das von der Regierung anerkannte und unterstützte Missionspersonal besteht aus 27 Priestern, je zur Hälfte Ordensleuten und Weltgeistlichen, sämmtlich Niederländern von Geburt. Jesuiten sind seit 1849 hier, Brüder vom hl. Aloysius von Gonzaga seit 1862. Letztere haben fünf Klöster, ein Erziehungsinstitut und eine Schule für das Corps der Regimentsburschen (gegen 1000 Zöglinge), die Ursulinerinnen zwei Pensionate und ein großes Waisenhaus, die 17 Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus (zu Heydthuizen) eine Töchterschule und Bewahranstalt (seit 1870). Außerdem gibt es noch drei Zufluchts- oder kleine Waisenhäuser.

Kirchenprovinz Manila. Lange bevor die Reiche Hinterindiens in den Bereich des katholischen Missionswerkes gezogen wurden, erblühte auf den entlegenen Philippinen, die 1520 entdeckt und 1570 von den Spaniern in Besitz genommen wurden, schon das Christenthum. Als Magelhaens 1521 auf Cebu landete, eröffneten die ihn begleitenden Augustinermönche sogleich eine Mission und tauften den König sammt mehreren Hunderten seiner Unterthanen. Nach Magelhaens' Tode wurde jedoch das begonnene Werk der Bekehrung wieder zerstört. Den Bemühungen des Augustiners Andreas de Urdaneta, der vor seinem Eintritt in den Orden als erfahrener Seefahrer berühmt war, blieb es zuzuschreiben, daß endlich 1564 von der Westküste Amerika's aus eine neue Expedition zu den Philippinen unternommen wurde. Mit unglaublich kleiner Macht besetzten die Spanier die Insel Cebu, brachen durch eine Reihe glorreicher Siege die Macht der Mohammedaner auf den kleineren philippinischen Inseln und faßten 1571 selbst auf der Hauptinsel Manila oder Luzon festen Fuß. Von ihrem in Cebu gegründeten Kloster aus begannen die Augustiner, als die ersten Glaubensboten der Philippinen, ihre Mission; 1568 konnten sie schon den angesehensten Häuptling der Insel Cebu taufen. Dadurch, daß die Spanier sich auch auf Luzon niedergelassen und hier die Stadt Manila gegründet hatten, wurde das Arbeitsfeld der Missionare erweitert. Rechtzeitig kamen auch neue Kräfte an und zwar in so ansehnlicher Zahl, daß das Missionswerk sich in kurzer Zeit nach allen Seiten hin ausbreiten konnte. Vor allen waren es die Orden der Augustiner, der Franciscaner, der Dominicaner und der Jesuiten, welche dasselbe auf's Kräftigste unterstützten. Auf ausdrücklichen Wunsch König Philipps II. verstärkten die Augustiner ihre erste Colonie durch 24 neue Missionare (1575). Ihre beiden ersten Provinziale Diego de Herrera und Martin de Rabo gaben den Missionen einen großen Aufschwung. Die ersten 17 Franciscaner, an ihrer Spitze Pedro de Alfaro, langten 1578 in Manila an und gründeten daselbst das Kloster des hl. Gregorius. Sie arbeiteten unter den Eingeborenen mit solchem Segen, daß innerhalb neun Jahren 250 000 Heiden in den Schoß der Kirche aufgenommen werden konnten. Eine zweite Abtheilung von 30 Franciscanern wirkte mit nicht geringerem Erfolg. Der einzige P. Franciscus de Montilla taufte 50 000 Eingeborene. Die so bereits befestigte Mission wurde nun kirchlich organisirt, indem sie vom heiligen Stuhle 1579 zum Bisthum mit dem Sitze in Manila erhoben wurde. Mit dem ersten Bischof Dominicus de Salazar kamen auch die ersten Dominicaner und Jesuiten hierher, und als 1586 abermals 26 Dominicaner anlangten, begründeten sie auf der Insel Luzon die Provinz vom heiligen Rosenkranz. Diese wie die anderen Orden wuchsen nach und nach zu fünf blühenden und zahlreichen Provinzen heran. Manila, das als Bisthum die ganze Mission umfaßte, wurde 1595 in vier Sprengel getheilt und zugleich zur Metropole erhoben. Das neue Bisthum Nueva Segovia umfaßte den nördlichen, Manila den mittlern, Nueva Caceres den südlichen Theil der Insel Luzon, das Bisthum Cebu die übrigen Inseln des Archipels. Die Einführung der kirchlichen Hierarchie befestigte das Christenthum in den bereits bekehrten Landstrichen noch mehr, in den noch heidnischen aber verlieh sie der Missionsthätigkeit kraftvolle Einheit. So gelang es dem ersten Bischof von Nueva Segovia, P. Michael Benavides O. P., von den drei heidnischen Provinzen, die ihm als Bisthum angewiesen waren, im Laufe weniger Jahre zwei fast vollständig, die dritte wenigstens theilweise für das Christenthum zu gewinnen. Auch als zweiter Erzbischof von Manila (1602—1607) förderte er das Missionswerk in der segensreichsten Weise. Größere Schwierigkeiten boten die Missionen auf den kleineren Inseln dar, deren Bekehrung namentlich durch die Bemühungen der Jesuiten und Augustiner erst allmälig gelang, nachdem viele Missionare, wie die PP. del Carpio, Zamora, Mendoza, Sanchez, Aresius, Paliola, Ronek, Damiani, Lopez, Montiel, ihr Blut für den Glauben vergossen hatten. Die Art und Weise, wie die Missionare die einheimische Bevölkerung zu behandeln wußten, wie sie selbst ihre Sitten annahmen, um desto leichter eine christliche Umgestaltung der Sitten erwirken zu können, bleibt für alle kommenden Zeiten ein Muster (vgl. Kathol. Missionen 1880, Nr. 1—12). Es gelang ihnen, die tagalische Sprache zum Ausdrucke christlicher Begriffe zu gestalten. Die heilige Schrift wurde in's Tagalische übersetzt und christliche Lieder in diesem Idiom verfaßt. Ein Franciscanermönch brachte das erste tagalische Lexikon zu Stande. Zu den Heldenkämpfen, welche die christliche Bevölkerung fast 150 Jahre lang gegen die Mohammedaner von Sulu und Mindanao zu bestehen hatte, wurde diese vor Allem durch die Väter der Gesellschaft Jesu (P. Mastrillus) begeistert. Wenn diese vom Mutterland so weit entfernte, größtentheils auf ihre eigenen Kräfte angewiesene Colonie inmitten zahlloser mächtiger Feinde sich behaupten, und wie die anfangs oft wiederholten Angriffe der Mohammedaner, so die späteren der Holländer und Engländer siegreich von sich abwehren konnte, so ist dieß einzig den Missionaren, sowie dem durch sie herangebildeten einheimischen Clerus zu danken. Der spanischen Regierung muß man es zum Ruhme nachsagen, daß sie von Anfang an in wahrhaft großartiger Weise die Bemühungen der Missionare unterstützte. Eine Verordnung des Königs Philipp II. bestimmte, daß in allen Kirchen, die nicht einen Privatpatron hätten, der Bedarf an Wein und Oel aus den königlichen Kassen bezahlt werden solle. Auch wurden aus den Einkünften von Mexico regelmäßige Zuschüsse für Kirchen und Klöster bewilligt und die Bisthümer gut dotirt. Nach dem Beispiele des Königs er=

möglichten auch hohe Beamte die Errichtung von Collegien und Klöstern, von Hospitälern und anderen milden Stiftungen. Der religiöse Sinn erhielt in der Folge diese reichen Stiftungen, mehrte ihre Zahl und breitete sie in alle Provinzen aus. Ein harter Schlag für diese Missionen war die Aufhebung des Jesuitenordens (16 Collegien mit 160 Mitgliedern). Die Minoriten, welche die bisherigen Jesuitenmissionen übernahmen, konnten nicht sogleich ebenso viele erprobte, mit allen Verhältnissen bekannte Missionare auf die oft weit aus einander liegenden Stationen senden. Die Mission von Mindanao vor Allem verlor an den Jesuiten die besten Kräfte. Für Luzon und die anderen Inseln war die Aufhebung der Jesuiten weniger verhängnißvoll, da hier die anderen Orden thätig waren und das Christenthum bereits so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, daß es selbst noch heftigere Stürme, die über die Colonie ergehen sollten, überdauern konnte. In neuester Zeit hat die Missionsthätigkeit wieder größern Aufschwung genommen; die Insel Palawan, auf der die Mission der Minoriten fortwährend bedroht war, ist dem Eindringen der Missionare mehr geöffnet, und auf Mindanao haben die Jesuiten seit 1863, nach fast hundertjähriger Unterbrechung ihrer Thätigkeit auf den Philippinen, schon sieben Hauptstationen, je mehrere Dorfschaften umfassend, gegründet (vgl. Cartas de los Padres de la Compañia de Jesus de la Mision de Filipinas, Manila 1879). In Folge davon hat Pius IX. aus dem ausgedehnten Inselbisthum Cebu 1867 ein neues Bisthum ausgeschieden, Jaro oder St. Elisabeth genannt. Diesem wurden die Inseln Panay, Negros, Palawan, die Calamianes-Gruppe, die dazwischen liegenden Inselchen und der Westbezirk Zambranga der Insel Mindanao zugetheilt; bei Cebu blieben die Inseln Cebu, Bojol, Leyte, Samar, Mindoro, Masbate, Tablas und der größere (östliche) Theil von Mindanao. So sind heute unter der Metropole Manila 4 Suffraganbisthümer, welche in 720 Pfarreien resp. Hauptstationen gegen 6 Millionen Seelen zählen; in den letzten 25 Jahren hat die christliche Bevölkerung, abgesehen von den zahlreichen Bekehrungen, um wohl 2 Millionen zugenommen. Die Erzdiöcese zählt 1 707 500, das Bisthum Nueva Segovia 965 300, Nueva Caceres 570 000, Cebu 1 240 000 und Jaro 1 025 000 Seelen. Das Nominationsrecht zu den Bisthümern hat der König von Spanien; das oberste Jurisdictionsrecht übt der Erzbischof aus, der die Appellationsinstanz für die bischöflichen Gerichte ist; bei sich widersprechenden Urtheilen hat der Bischof von Nueva Caceres kraft besonderer päpstlicher Bestimmung das Endurtheil zu fällen. Der Erzbischof hat in der Regel einen Coadjutor, dem das zuerst erledigte Bisthum zufällt. Ein Domcapitel besteht nur an der Metropole mit 5 Dignitäten, 3 Canonici ohne Präbende, 2 mit ganzer, 2 mit halber Präbende, von jeher stets nur Eingeborenen. Von den Pfarreien waren 1852 den Ordenspriestern 528, den einheimischen Weltpriestern 191 übertragen; letztere sollen der Zahl nach 3—4fach stärker sein als der Ordensclerus. Nach Nachrichten vom Jahre 1863 hatte der Weltclerus die Seelsorge von mehr als 2 Millionen Seelen, die 530 Ordensgeistlichen aber von $3^1/_2$ Millionen, und zwar die Augustiner von 1 750 000, die Franciscaner von 750 000, die Recoletos (reformirte Franciscaner) von 570 000, die Dominicaner von 430 000 Seelen (noch genauere Angaben nach „Ausland“ aus dem Jahre 1857 f. in Kathol. Missionen 1880, 225). Die Besetzung der Pfarreien geschieht so, daß die Bischöfe dem Gouverneur drei Candidaten vorschlagen, von denen derselbe einen auswählt. Nur die eigentlichen Ordenspfarreien unterliegen keiner Bestätigung von Seiten des Gouverneurs, sondern werden von den Ordensprovinzialen frei besetzt. Das Einkommen der Klöster und der milden Stiftungen soll je $2^1/_2$ Millionen Silber-Piaster betragen. Die Revolution in Spanien hat es nicht gewagt, die Klöster und das Kirchengut auf den Philippinen anzutasten, weil ein solcher Schritt den sofortigen Verlust der Colonie nach sich ziehen würde. Die Weltpriester werden theils in den beiden Seminarien zu Manila und Nueva Segovia, theils an der St.-Thomas-Universität zu Manila gebildet; letztere, von Innocenz X. 1654 errichtet, hat eine theologische und eine juridische Facultät und lauter Dominicaner zu Professoren. Andere höhere Unterrichtsanstalten stehen jedem offen, der sich dem Studium widmen will. Neuestens eröffneten die wieder zugelassenen Jesuiten eine Anstalt für höhere Studien zu Manila, Athenaeum municipale genannt, daneben eine Normalschule zur Heranbildung tüchtiger Lehrer. Es besteht zwar schon seit Ende des 16. Jahrhunderts in jeder Pfarrei eine Schule, welche von allen Kindern besucht werden muß, und welche der vom Missionar oder Pfarrer zum Lehrer herangebildete Sacristan (immer ein Eingeborener) leitet; allein erst neuerdings geschah manches, was den Jugendunterricht wesentlich zu heben geeignet ist, und die aus der Normalschule bereits hervorgegangenen, vorderhand in den Städten und größeren Orten angestellten Lehrer tragen ihren guten Theil dazu bei. Vgl. über alle diese Missionen außer den Annalen zur Verbreitung des Glaubens, den Katholischen Missionen (Freiburg 1873 ff.), welche in Nr. 1 und 5 des Jahrgangs 1880 auch gute Karten der kirchlichen Eintheilung Vorder- und Hinterindiens haben, sowie Moroni, Dizion. di erudizione stor. eccl. unter den betreffenden Artikeln, noch besonders: Litterae annuae S. J., Rom. 1583 sqq.; Maffei, Hist. Indica, Flor. 1588; Petr. Jarricus, Thesaur. rer. ind., Colon. 1615; Man. Faria y Sousa, Asia Portugueza, Lisboa 1666—1675, 3 voll. fol.; Bartoli, Hist. asiat. S. J., Lugdun. 1667; Dr. Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen, Augsb. 1841,

II, 9—137. 217—254; Dr. Hahn, Gesch. der kath. Miss., Köln 1857—1863, II, 303—530; Marshall, Die christl. Missionen, deutsch, Mainz 1863, I, 352—595. II, 1—85; Kalkar, Gesch. der röm.-kath. Miss., deutsch von Michelsen, Erlangen 1867, 60—99. Dann noch über Vorderindien speciell: J. Facundi Raulin, Hist. eccl. Malabaricae, Rom. 1745; Paulini a S. Barthol. India oriental. christ., Rom. 1794; L. Saint-Cyr, La Mission du Madure, Par. 1859; M. Müllbaur, Gesch. der kath. Missionen in Ostindien, Freiburg 1852, der die Literatur sehr genau bezeichnet. Speciell über Hinterindien: Borri, Relazione della nuova missione de padri di C. d. G. nel Regno di Cochinchine, Rom. 1631; Mission de la Cochinchine et du Tonkin, Par. 1858; E. Veuillot, La Cochinchine et Tonquin, le pays, l'histoire et les missions, Par. 1859; Mouhot, Siam, Cambodja and Laos, Lond. 1864; Dom. Martinez, Compend. hist. de la apostol. prov. de S. Gregorio de Philippinas, Madr. 1756; Man. Buzeta, Diccion. geogr. estad. hist. de las islas Filipinas, 2 voll., Madr. 1850. [Neher.]

Indifferentismus, s. Toleranz und Adiaphora.

Indigenat, sonst die Summe der Rechte, welche jemand als Landesangehöriger besitzt, ist in Deutschland ein Erforderniß zur Uebernahme eines bestimmten Kirchenamtes. Obwohl die Kirche als Trägerin der christlichen Weltreligion keine politischen Grenzen kennt (Gal. 3, 28), sondern alle Völker mit gleicher Liebe umfaßt, so war doch seit den ältesten Zeiten den Bischöfen verboten, Auswärtige zu ordiniren und denselben kirchliche Aemter zu übertragen. Auch der Bischof mußte aus dem Clerus der betreffenden Kirche gewählt werden, so lange daselbst ein tauglicher Mann sich fand (Bingham, Orig. 2, 10, 2. 3; 4, 3, 5). Die spätere Zeit hat an diesen Grundsätzen unbedingt festgehalten (c. 12. 13. 16 Dist. LXI; c. 4, X 1, 5; c. 32. 41, X 1, 6; Thomassin. Vet. et nov. eccl. discipl. II, 1, 103, n. 1—7), weil es nur auf diese Weise möglich schien, Untaugliche fernzuhalten und die Gemeinden vor Nachtheil zu schützen. Die Theologen und Canonisten (bei Aug. Barbosa, Collectan. Doctorum in jus pontif. VI, 301 sqq.) fügten als weitere Gründe hinzu, daß die Eingeborenen größern Anspruch auf die von ihren Stammesgenossen gegründeten und dotirten Beneficien hätten, daß sie die Sitten, Gewohnheiten und Bedürfnisse der eigenen Heimat genauer kännten, daß sie ein Herz für das Volk hätten, daß sie von ihm geliebt und besser verstanden würden; deßhalb trage ihre amtliche Thätigkeit, noch gehoben durch die Vaterlandsliebe, reichlichere Früchte, als die bezahlten Dienste eines von auswärts gekommenen Miethlings. Eine wesentliche Aenderung erfuhr die bisherige, freilich nicht mit starrer Ausschließlichkeit durchgeführte (c. 5, X 3, 7) Disciplin seit dem 13. Jahrhundert. Nachdem die Päpste ex suae potestatis plenitudine das Recht sich beigelegt hatten, alle Kirchen, Personate, Dignitäten und sonstigen Beneficien, auch wenn sie noch nicht erledigt seien, an wen sie wollten zu verleihen (c. 2 in VI, 3, 4; c. 1 in Clem. 2, 5), ertheilten sie zahlreiche Exspectanzen, Anwartschaften, Mandate, und reservirten sich ganze Klassen von Pfründen, um über dieselben nach Belieben disponiren zu können (s. d. Artt. Anwartschaft und Reservatpfründen). Es ist allgemein anerkannt, daß diese weitgehende Befugniß in den damaligen Zeitverhältnissen vollauf begründet war und anfänglich von den Trägern der obersten Kirchengewalt nur zum Wohle der Gesammtheit gebraucht wurde (Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III., Bd. III, 43 ff.; Phillips, K.-R. V, 474 ff.; Hauber in Herzogs Real-Encykl., 2. Aufl. IV, 459); aber ebenso wenig läßt sich läugnen, daß hierbei beträchtliche und tief einschneidende Mißstände zu Tage traten. Die Päpste waren von zudringlichen Bittstellern förmlich belagert und vergaben, theils um sie los zu werden, theils aus natürlichem Mitleid, erledigte wie nicht erledigte Beneficien mit vollen Händen, wobei arge Fehlgriffe, Vergabungen an Unwürdige und Unfähige, nicht ausbleiben konnten. Schaarenweise, gleich hungrigen Heuschrecken, stürzten sich die Begünstigten, meistens römische und italienische Cleriker, auf die Provinzen, drangen in die Kirchen und in die Seelsorge ein; es waren unwissende, oft ganz verkommene Leute, der Sitten des Volkes, bisweilen sogar der Landessprache nicht kundig, nur von dem Gedanken erfüllt, sich möglichst schnell und gründlich zu bereichern (Thomassin. l. c. n. 7; Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 2. Aufl. VI, 103 f.; Hauber a. a. O.; Hefele, C.-Gesch. VI, 688 f.). Ueberall erhoben sich berechtigte Klagen über das Verderben der Kirche, über willkürliche Schmälerung wohlerworbener Rechte der ordentlichen Collatoren, über Zwist und Streit und die üble Lage der einheimischen Cleriker (auf dem Concil zu Lyon seitens der Engländer, bei Matth. Paris, Chronic. major ad a. 1245, ed. Luard IV, 441 sqq.; zu Vienne, bei Raynald. Annal. a. 1311, n. 59—61; zu Basel, Sess. XXXI, c. 2, Hard. VIII, 1246 sq.; in den Hundert Beschwerden der deutschen Nation 1522—1523, c. 15—21, bei Gaertner, Corp. jur. eccl. II, 166 sqq.), so daß selbst Cardinäle für Abschaffung der Exspectanzen eintraten (Raynald. ad a. 1464, n. 70). Die Abneigung und Erbitterung gegen die fremden Eindringlinge war bisweilen zu einem Grade angewachsen, daß sie in Thätlichkeiten sich Luft machte. Als Innocenz IV. 1245 die Absicht kundgab, einigen seiner Nepoten vacante Capitelspfründen in Lyon zu übertragen, leisteten die Domherren offenen Widerstand und erklärten, daß weder sie noch der Erzbischof die Günstlinge, wenn sie kommen sollten, gegen ein unfreiwilliges Bad in der Rhone schützen könnten (Matth. Paris l. c. 418). Geradezu drastisch war die Procedur, welche in Würtemberg zur

Zeit Sixtus' IV. jeden erwartete, der mit einem päpstlichen Mandate in der Hand die Grenze des Landes überschritt (Hauber a. a. O.). Zwar waren die Päpste bestrebt, das Herbe ihres unbeschränkten Collationsrechtes durch mancherlei Indulte, die sie den Bischöfen und Capiteln gewährten (Phillips a. a. O. 528 ff.), zu mildern, und auch die letzteren unterließen nicht, durch verschiedene Mittel und Kunstgriffe ihre alten Gerechtsame zurückzuerobern (Glossa ad c. 3 De praeb. in VI, 3, 4, verb. per se ipsos), aber im Allgemeinen blieb der bisherige Zustand unverändert bestehen. Energischer und mit größerem Erfolge griffen die Landesherren ein durch Proteste gegen das herrschende Unwesen, durch Hintertreibung der ertheilten Provisionen (Hinschius, K.-R. III, 113) und seit dem 14. Jahrhundert durch die gesetzliche Vorschrift, daß zum Erwerb kirchlicher Aemter die Staatsangehörigkeit oder das Indigenat erforderlich sei, daß also fremde Unterthanen im Lande schlechterdings keine Beneficien erlangen können (Thomassin. l. c. n. 7 sqq.; Dupin, Manuel du droit public ecclés. français, Paris 1845, 44 sq.; Laspeyres, Gesch. u. Verf. der kath. Kirche Preußens 295 f.; Sentis, Monarchia Sicula 103). Der berechtigten Forderung kam der heilige Stuhl wenigstens theilweise entgegen, indem die Kanzleiregeln als Norm aufstellten, ceteris paribus oriundus non oriundo et dioecesanus non dioecesano praeferatur, und andererseits den Satz aussprachen, der Empfänger einer Curatpfründe intelligat et intelligibiliter loqui sciat idioma loci, ubi ecclesia vel beneficium hujusmodi consistit, widrigenfalls die Verleihung ungültig sei (Walter, Fontes 491). Später gewährten die Päpste einzelnen Ländern, Städten und Kirchen sogar specielle Indulte für die ausschließliche Anstellung einheimischer Cleriker (Riganti, Comment. ad regulam XVII Cancellar. n. 125 sqq.). Freilich haben sie jene Staatsgesetze als eine willkürliche Beschränkung ihres allgemeinen Collationsrechtes wiederholt für nichtig erklärt (Riganti l. c. n. 123 sq.), aber die Landesherren hielten an denselben unentwegt fest und versagten Ausländern den Erwerb heimischer Pfründen (vgl. über Preußen unter Friedrich II. Laspeyres a. a. O. 373; Jacobson, Gesch. der Quellen des kath. Kirchenrechts ꝛc. I. Anh. 297; über die josephinische Gesetzgebung in Oesterreich Helfert, Von der Besetzung, Erledigung und Ledigstehen der Beneficien 16 f.; über Bayern Sicherer, Staat und Kirche in Bayern 10). Auch nachdem die päpstlichen Mandate und Anwartschaften vom Tridentinum (Sess. XXIV, c. 19 De ref.) verboten und die Reservationen in Folge der neuen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche auf ein Minimum reducirt worden waren, haben gleichwohl die bürgerlichen Gesetze die Forderung des Indigenates aufrecht erhalten, um den Erwerb von Beneficien nur solchen Geistlichen zu ermöglichen, welche Land und Leute kennen, mit der nationalen Bildung im Contacte stehen und für vaterländische Gesinnung die nöthigen Garantien bieten. In Preußen, Sachsen, Großherzogthum Hessen, Meklenburg-Schwerin und Elsaß-Lothringen genügt die deutsche Reichsangehörigkeit; dagegen in Oesterreich, Bayern, Würtemberg, Baden, Oldenburg und Sachsen-Weimar wird das specielle Staatsbürgerrecht des Landes erfordert. Das Indigenat in der einen oder andern Form ist zum Erwerb aller Kirchenämter, der höheren wie der niederen, nothwendig in Oesterreich, Preußen, Sachsen, Elsaß-Lothringen, Würtemberg, Baden und Meklenburg (in den vier erstgenannten Ländern und in Hessen auch für provisorische Anstellungen, für Stellvertretungen und vorübergehende Hilfeleistungen), während in Bayern und Sachsen-Weimar das Heimatsrecht nur für die eigentlichen Kirchenpfründen, und in Oldenburg bloß für die Curatbeneficien gesetzlich vorgeschrieben ist. Das Beste über Indigenat, päpstliche Mandate, Anwartschaften und Reservationen findet sich bei Hinschius, Kirchenrecht II, 503 ff.; III, 113 ff. [v. Kober.]

Indult heißt nach canonistischem Sprachgebrauche jede vom Papste einer oder mehreren Personen für immer oder auf eine bestimmte Zeitdauer verliehene, vom gemeinen Rechte abweichende Gunst- oder Gnadenbezeigung, Concession, Einräumung, durch welche der Empfänger (Indultarius) eine bevorzugte oder exceptionelle Stellung erlangt. Im Sinne einer vom Kaiser als dem obersten Gesetzgeber gewährten Wohlthat findet sich Indultum schon im römischen Rechte (L. 1 Cod. Theodos. 3, 10; L. 1 eod. 4, 15; L. 5 eod. 15, 2), und hiermit übereinstimmend wird das Wort in den kirchlichen Rechtsquellen von päpstlichen Gnadenacten gebraucht als mit Privilegium und Dispensation identisch oder ihnen doch nahe verwandt. In manchen Decretalen stehen die Ausdrücke indulgentia und privilegium als gleichwerthige Synonyma (c. 17, 19, X 5, 33; c. 21, X 5, 40). Das Tridentinum redet (Sess. VI, 2 De ref.) von privilegia seu indulta, stellt also beide auf die gleiche Stufe, und die Sprache der päpstlichen Constitutionen bringt die Indulte mit anderen Gnadenerweisen des obersten Gesetzgebers in unmittelbare Verbindung (z. B. Paul IV. in der Constitution In sacra vom Jahre 1559: Revocantes, cassantes et annullantes omnia et singula indulta, concessiones, dispensationes, facultates et gratias etc.; Bullar. Rom., ed. Luxemb. X, 74). Die meisten und inhaltlich bedeutendsten Indulte waren veranlaßt durch die Reservationen (s. d. Art. Indigenat), und die Päpste bedienten sich dieser Einräumungen, theils um ihr nahezu ausschließliches Collationsrecht zu mildern, theils um sich denjenigen, welche die Concessionen erhielten, gefällig zu erweisen und sie zu Gegenleistungen zu verpflichten. So entstanden die zahlreichen Indulte an die Landesherren und weltlichen Regierungen für Besetzung der bischöflichen Stühle (Phillips, K.-R. V, 403 ff.;

Friedberg, De finium inter eccl. et civit. regundor. judic. 178 sq.; Richter-Dove, K.-R. 8. Aufl. 655), an die geistlichen Kurfürsten und den Erzbischof von Salzburg für Verleihung der in den päpstlichen Monaten erledigten Beneficien, an Bischöfe, Capitel, Orden und Klöster in den verschiedensten Ländern für die Ermächtigung, statt des Papstes bestimmte, speciell genannte Pfründen zu besetzen (Phillips a. a. O. 528 ff.; Hinschius, K.-R. III, 120 f. 139, 2). Ob das jus primarum precum (vermöge dessen seit dem 13. Jahrhundert die deutschen Kaiser, und auch andere Landesfürsten, nach ihrem Regierungsantritte bei jedem Capitel und Kloster des Landes eine gerade erledigte oder erst vacant werdende Stelle verleihen bezw. den Collatoren einen Cleriker [precista] mit der Weisung zuschicken konnten, demselben irgend ein oder ein speciell genanntes Beneficium zu übertragen) jedesmal ein besonderes Indult des Papstes erforderte (Leurenius, Forum beneficiale P. 2, quaest. 602 sqq.; Barthel, Annotat. ad univers. jus can. l. 3, tit. 5, § 7; A. Müller, Lexikon des K.-R., Art. Primae preces; Phillips V, 479. 532), oder ob dasselbe gleichsam als eine Nachbildung der päpstlichen Mandate auf dem Herkommen beruhte, der Herrschergewalt als solcher inhärirte und unabhängig ausgeübt werden konnte (Thomassin. P. 2, l. 1, c. 54; Van Espen P. 2, tit. 25, c. 9, n. 19. 20; Fleury, Inst. jur. can. P. 2, c. 18, n. 4; Walter, K.-R. 515; Friedberg l. c. 180 sqq.; Richter-Dove, K.-R. 702), läßt sich, obwohl letzteres wahrscheinlicher ist, mit voller Sicherheit nicht mehr ausmachen; aber soviel steht historisch fest, daß dafür im 15. und 16. Jahrhundert jedesmal ein päpstliches Indult nachgesucht und erhalten wurde (Hinschius, K.-R. II, 644, 6. 7). Indessen auch abgesehen von diesen auf Besetzung der Beneficien bezüglichen Einräumungen finden sich noch mancherlei andere Indulte, und es mögen beispielsweise hervorgehoben werden die im Mittelalter häufig vorgekommenen indulta perpetua de non residendo aut de fructibus in absentia percipiendis, welche das Tridentinum (Sess. VI, c. 2 De ref.) für immer beseitigte, während die Päpste bis auf die neueste Zeit einzelnen Canonikern zur Besorgung dringender, im Interesse der Kirche gelegener Geschäfte durch Indulte gestatten, vorübergehend abwesend zu sein und trotz der Absenz die Einkünfte zu beziehen (Richter, Conc. Trid. 158, n. 65—67); nur muß der Betreffende, um von der Concession Gebrauch machen zu können, noch die Erlaubniß seines Bischofs einholen (Fagnani, Comment. ad c. 32, X 3, 5, n. 10). Ebenso wird den Domherren, welche 40 Jahre lang ununterbrochen und tadellos den Chordienst verrichtet haben, zwar nicht auf Grund des gemeinen Rechts, sondern im Hinblick auf Num. 8, 24 ff.; L. 7, Dig. 50, 5; L. 1, Cod. 12, 47 durch besondere Indulte erlaubt, ihre Dienstleistungen einzustellen, vom Sitze des Capitels abwesend zu sein und im ungeschmälerten Fortbezuge der bisherigen Einkünfte zu verbleiben, indultum jubilationis (Bened. XIV., Instit. 107, § 9 in fin.; De syn. dioec. 13, 9, 15; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Canonicatus, art. 9, n. 101 sqq.; Richter, Conc. Trid. 360 sqq.; Pallottini, Conclus. et resolut. Congr. Conc. X, 456 sqq.). Es ist bekannt, daß die Gläubigen von jeher strenge verpflichtet waren, an Sonn- und Festtagen der Messe in ihrer Pfarrkirche anzuwohnen, aber Leo X. (1517), Pius V. (1567) und Clemens VIII. (1592) haben in eigenen Constitutionen erklärt, daß sie dem Kirchengebote auch durch den Besuch des Gottesdienstes in einer Klosterkirche der Mendicanten genügen können, und Benedict XIV. bezeichnet jene Erlasse als Indulte (De synod. dioec. 11, 14, 7 sq.). Die Erlaubniß, ein altare privilegiatum zu errichten, muß beim heiligen Stuhle nachgesucht werden und wird gewöhnlich mittels eines besondern Indultes ertheilt (Richter, Conc. Trid. 132, n. 18; Bened. XIV., Instit. 56). Früher entfalteten Mönche und Cleriker in Ausübung der praktischen Medicin eine sehr rege Thätigkeit und waren dabei von der Gesetzgebung in jeder Weise begünstigt; aber im 12. Jahrhundert wurde die Beschäftigung, welche bei beiden Ständen gleichsam als etwas Selbstverständliches gegolten hatte, in Folge großer Mißstände zuerst den Regularen und bald auch den Weltgeistlichen unter Androhung empfindlicher Strafen verboten. Das Verbot besteht noch heute (Tüb. Quartalschrift LV, 604 ff.); für dringende Nothfälle jedoch werden Ausnahmen gestattet, und dieß geschieht durch päpstliche Indulte (Conc. Neapol. a. 1699, tit. 9, c. 5, n. 12, Coll. Lac. I, 227; Bened. XIV., De synod. 13, 10, 5 sq.). Als weitere Beispiele mögen schließlich noch erwähnt werden das zum französischen Concordat vom Jahre 1801 gehörige indultum de reductione festorum (Weiss, Corp. jur. eccles. cath. 74) und bei Mönchen die indulta saecularisationis (Moy-Vering, Archiv VIII, 664 f.; Schulte, Lehrbuch, 3. Aufl., 522; Silbernagl, Lehrbuch 546, 37). [v. Kober.]

Infallibilität, s. Unfehlbarkeit.

Infamatio, s. Diffamatio.

Infamie (Ehrlosigkeit) ist an und für sich das thatsächliche Verhältniß der allgemeinen und somit öffentlichen Mißachtung, worin ein Mensch bei seinen Mitbürgern steht (infamia facti). Diese Mißachtung wird sammt ihren natürlichen Folgen in gewissen Fällen von der Gesetzgebung als begründet und rechtmäßig anerkannt, in anderen Fällen vorausgesetzt, so daß ihre Folgen über einen Menschen vom Gesetze oder durch Richterspruch verhängt werden, ohne daß die factische Voraussetzung der wirklichen Mißachtung seiner Mitbürger bei ihm einzutreffen braucht (infamia juris). Die gesetzliche Ehrlosigkeit hat, wie der factische Zustand, der dabei der Gesetzgebung zur Grundlage dient, verschiedene Grade: im höchsten Grade ist sie gewissermaßen gleich-

bedeutend mit Rechtlosigkeit; denn das Recht eines Menschen ist die Folge der Achtung, die seiner Person, seinem Stande und seinem Willen gezollt wird. In diesem höchsten Grade traf sie nach dem frühern Kirchen- und Staatsrecht als Strafe den Ketzer (c. 13, § 5, X 5, 7). Der Ketzer war hiernach von Rechtswegen (ipso jure) ehrlos, wenn er nicht in Jahresfrist zur Kirche zurückkehrte, und hatte als solcher das Recht der Wählbarkeit und der Wahl (das active und passive Wahlrecht) zu öffentlichen Aemtern und berathenden Versammlungen eingebüßt; wurde als Zeuge bei keinem Gerichte oder rechtlichen Acte mehr zugelassen oder anerkannt; konnte weder ein Testament errichten, noch eine Erbschaft antreten; konnte niemanden zu Gericht fordern, obwohl er daselbst jedem Rede stehen mußte; seine Amtshandlungen, wenn er in einem öffentlichen Amte stand, waren ungültig und wirkungslos; seiner Pfründen und Würden wurde er, wenn er ein Geistlicher war, verlustig (c. 9, X 5, 7; c. 2. 12 in VI. 5, 2). Er verlor sogar die Rechte der väterlichen Gewalt (c. 2, § 4 in VI. 5, 2), und die Unterthanen konnten von der Pflicht der Treue und des Gehorsams gegen ihn entbunden werden (c. 16, X 5, 7). Sein Vermögen wurde confiscirt (c. 10, X 5, 7; c. 19 in VI. 5, 2), und er hatte keinen Anspruch mehr auf ein kirchliches Begräbniß (c. 2 in VI. 5, 2). Die hier aufgezählten bürgerlichen und politischen Folgen der Häresie und der damit verknüpften infamia juris hörten auf, seitdem die Staaten den Boden der Kirche verlassen hatten. Von den kirchlichen Wirkungen der auf die Häresie gesetzten Strafe der Infamie bestehen noch die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses und der Verlust aller Pfründen und Aemter. Die Infamie ist natürlich auch ein Grund der Ausschließung von den geistlichen Weihen oder ihrer Ausübung, d. h. eine Irregularität, trifft aber als solche nicht mehr im Sinne des alten Rechts die zur Kirche zurückkehrenden Ketzer (die nur als Neubekehrte bis zur erprobten Festigkeit im Glauben nicht zugelassen werden), sondern bloß diejenigen, welche sich eines öffentlichen, d. h. gerichtlich eingestandenen, durch Ueberweisung hergestellten oder notorischen, zugleich infamirenden, d. h. durch Gesetz oder Richterspruch mit der Folge der Infamie belegten Verbrechens schuldig gemacht haben (Phillips, K.-R. I, 536 ff.; K. L. Braun im Archiv für K.-R. XLV, 3 ff.). Auch die Makel, welche aus der unehelichen Geburt entspringt, ist ein Hinderniß der Weihe (c. 1. 2 in VI. 1, 11; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 15 De reform.). Als eine infamirende Handlung erklärte es das römische Recht, wenn eine Wittwe vor abgelaufenem Trauerjahre sich wieder verehelichte (Fr. 1. 9. 10. 11, Dig. 3, 2; c. 15, Cod. 2, 12); die Kirche hat jedoch, obwohl sie der zweiten Ehe nicht günstig ist, diesen Grund der Infamie ausdrücklich verworfen (c. 4. 5, X 4, 21). [v. Moy.]

Infeudatio, s. Kirchenlehen.

Informativprozeß, s. Examen der Bischöfe.

Infralapsarier, eine Partei unter den niederländischen Calvinisten. Calvins Lehre einer absoluten Prädestination stieß auch unter seinen Anhängern auf Widerspruch, und dieß war in den Niederlanden besonders der Fall. Einer der Ersten, welche sich hiergegen erklärten, war Theodor Koornheert, ein gebildeter und aufgeklärter Bürger in Amsterdam. Er bekämpfte die calvinische Prädestinationslehre mündlich und in Schriften vorzüglich dadurch, daß er zeigte, wie Gott nach ihr nothwendig als der Urheber der Sünde und des ewigen Verderbens müsse aufgefaßt werden. Die Reformirten fühlten das Gewicht dieses Einwurfes, und schon frühe ließen sich zwei Prediger auf Befehl der Stände von Holland in eine Unterredung darüber mit ihm ein; diese hatte jedoch, so hitzig sie auch geführt wurde, keine andere Wirkung, als daß Koornheert für einen Ketzer und Libertiner erklärt wurde. Weil er aber bei seiner Ansicht verharrte und viele Andere dieselbe theilten, so wurde Arminius (s. d. Art.) durch den Kirchenrath von Amsterdam aufgefordert, die Schriften Koornheerts zu widerlegen. Während er sich mit diesem Geschäfte befaßte, zeigte sich bei den Vertheidigern der calvinischen Lehre eine auffallende Meinungsverschiedenheit. Die Einen unter ihnen, an ihrer Spitze die Prediger zu Delft, welche hauptsächlich mit Koornheert stritten, glaubten nur durch Abschwächung der calvinischen Lehre Stand halten zu können und lehrten deßhalb, Adam und in und mit ihm alle seine Nachkommen seien gefallen, und das ganze Menschengeschlecht erscheine sonach als Eine sündige Masse; Gott habe deßhalb gegen Alle seine strenge Gerechtigkeit walten lassen und sie verdammen können, er habe aber nach dem Falle (infra lapsum) den Rathschluß gefaßt, nur an einem Theile seine Gerechtigkeit, am andern seine Gnade und Barmherzigkeit zu erweisen, d. h. die Einen ewig zu verdammen, die Anderen ewig zu beglücken und selig zu machen. Die Anhänger und Vertreter dieser Ansicht erhielten den Namen Infralapsarier. Diesen entgegen hielten die strengen Anhänger Calvins und seiner Lehre an der absoluten Prädestination auf's Hartnäckigste fest; sie lehrten, der Rathschluß Gottes, die Einen ohne ihr Verdienst selig zu machen, die Anderen ohne ihre Schuld zu verdammen, stehe von Ewigkeit her unabänderlich fest, und sei also nicht erst post oder infra lapsum, sondern supra lapsum, vor dem Falle Adams gefaßt, ja dieser Fall selbst sei als ein unumgänglich nothwendiger in jenen Rathschluß aufgenommen worden. Die Anhänger dieser Ansicht sind bekannt unter dem Namen Supralapsarier. (Vgl. Schröckh, K.-G. seit der Reform. V, 224 ff.) [Fritz.]

Inful, s. Mitra.

Ingelram, s. Angilram.

Ingolstadt, bayrische Universität (1472 bis 1800). Schon in den ersten Jahren seiner Regierung faßte Herzog Ludwig der Reiche von Bayern, einer der hervorragendsten Fürsten sei-

ner Zeit, den Entschluß, für seine Lande eine eigene Hochschule zu gründen. Im J. 1458 schrieb er zu diesem Zwecke an Papst Pius II., und am 7. April des Jahres langte die päpstliche Bulle an, welche, „da die Perle der Wissenschaft nicht nur überhaupt die Menschen glücklich und gottähnlich mache, sondern auch die niedrig Geborenen zur Höhe erhebe", ihre freudige Zustimmung dazu ertheilte, daß in Ingolstadt ein Studium generale der Theologie, des geistlichen und des weltlichen Rechtes, der Arzneiwissenschaft, der freien Künste und jeder andern sonst erlaubten Facultät mit den Rechten, Privilegien und Gewohnheiten der Wiener Universität errichtet werde. Die Ausführung des Planes wurde durch den Krieg mit Albrecht von Brandenburg und Kaiser Friedrich III. verschoben. Nach Beendigung desselben dachte der Herzog im J. 1465 zuerst daran, die Marienkirche zu Ingolstadt zu einem Collegiatstifte zu erheben, dessen Mitglieder die Fächer des canonischen und des bürgerlichen Rechts übernehmen sollten, und hierzu gab Papst Paul II. am 21. Mai die Genehmigung; allein wohl wegen Mangels an genügender Dotation wurde an ihrer Statt die Stiftung Heinrichs des Reichen „auf der Schutter", ursprünglich ein Pfründnerhaus, sowie eine andere, von Ludwig dem Bärtigen herrührende, mit Gutheißung desselben Papstes vom 26. Juni d. J. der neuen Hochschule überwiesen. Im J. 1466 trat das Domcapitel zu Eichstätt eine Canonicatspfründe für einen Professor der Theologie zu Ingolstadt ab. Am 24. Februar 1469 legte der Papst den Pfarreien zu St. Martin in Landshut und U. L. F. in Landau eine beträchtliche Zubuße für die Universität auf. Endlich wurde am 25. Januar 1471 von Herzog Ludwig und Bischof Wilhelm von Eichstätt gemeinsam bestimmt, daß an die Stelle der Franciscaner-Conventualen zu Ingolstadt nunmehr die Franciscaner-Observanten, welche keine unbeweglichen Güter oder Einkünfte aus solchen besitzen durften, treten und das dadurch verfügbar gewordene Eigenthum jener der Hochschule zufallen solle. Nachdem so durch die Bereitwilligkeit des Clerus aus zumeist rein geistlichen Gütern eine für jene Zeit beträchtliche Jahresrente gewonnen war, wurde die Universität am 26. Juni 1472 mit großem Gepränge in Gegenwart des Herzogs und anderer geistlichen und weltlichen Fürsten eröffnet. Im Stiftungsbriefe wird „die Mehrung und Ausbreitung des christlichen Glaubens" als einer der Hauptzwecke genannt und der Bischof von Eichstätt als beständiger Kanzler bestellt. Welches Vertrauen man der neuen Anstalt entgegentrug, beweist die Thatsache, daß bis zum 25. Juli bereits 489 akademische Bürger immatriculirt waren, und daß deren Zahl noch im ersten Jahre bis auf 794 stieg. Ihre Geschichte selbst läßt sich am besten in vier Zeiträume theilen, welche so ziemlich mit den einzelnen Jahrhunderten ihres Bestehens zusammenfallen.

I. Von der Gründung bis zum Eintritt der Jesuiten (1472—1550). Nach den Statuten war die Hochschule eine universitas doctorum. Die sämmtlichen Lehrer bildeten einen Rath, welcher aus seiner Mitte den Rector wählte, wobei jedoch jede Facultät zusammen nur eine Stimme hatte. Der Rector mußte Cleriker sein, durfte aber keinem Orden angehören. Mit Zustimmung des Rathes konnte er in einzelnen Fällen den ganzen Universitätskörper, also auch die Studenten, versammeln. Ebenso machte jede Facultät einen Rath für sich aus, dessen Oberhaupt der Decan war. Die Statuten der Theologen schlossen sich genau an die der Wiener theologischen Facultät von 1389 an. Das Studium diente zunächst der Stufenfolge verschiedener Promotionen, zuerst zum Cursor (Baccalareus), von da zum Sententiarius, hierauf zum Licentiatus und zuletzt zum Magister resumtus, d. h. zum Mitglied der Facultät. Allgemeine Vorbedingung jeder Promotion war, daß der Bewerber Doctor oder Licentiat einer andern Facultät, jedenfalls aber magister artium war, ein Beweis, welch hohen Werth man bei den Theologen auf allgemeine Bildung legte. Die Artistenfacultät theilte sich, entsprechend dem in jener Zeit bestehenden Gegensatze der zwei sogen. viae, d. h. der Richtung der antiqui (Realisten oder Thomisten) und der moderni (Nominalisten, richtiger Occamisten), eigentlich in zwei Facultäten, jede mit ihrem eigenen Decan. Diese Theilung wurde 1478 beseitigt, während der innere Gegensatz erst mit dem dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts ganz verschwand. Die Statuten selbst erfuhren vielfache Abänderungen und Ergänzungen, so durch die Nova ordinatio vom Jahre 1507, die Confirmatio statutorum renovatorum von 1522 u. s. w. Der Sohn Ludwigs, Georg der Reiche, betrachtete die Universität gleich seinem Vater als das Kleinod seines Landes. Sein Andenken sichert die Stiftung des Collegium Georgianum. Da nämlich, wie der von ihm und den Pfalzgrafen Philipp und Albrecht gemeinsam ausgestellte Stiftungsbrief vom 14. December 1494 sagt, „durch schriftgelehrte Kunst und Lehre" der christliche Glaube und das gottesfürchtige Leben gefördert werde, der Erwerb derselben aber auch den Armen möglich sein solle, so gründete er unter dem angegebenen Namen eine Burse großen Stils mit einem Regens, welcher Doctor der Theologie und Priester sein mußte, und elf Studirenden, welche collegiati minores hießen und von verschiedenen Städten seines Landes präsentirt werden sollten. Außerdem stellte er es jedermann frei, ähnliche Freiplätze mit dem Rechte der Ernennung zu stiften, wie auch der Regens beliebig andere Studenten gegen Erlegung der Unkosten aufnehmen durfte. Der Regens wurde von dem Rathe der Artistenfacultät ernannt, der Stipendiat mußte wenigstens 16 Jahre alt sein und sollte nicht länger als fünf Jahre im Collegium verbleiben, während deren er das Magi-

sterium der Artistenfacultät zu erlangen und sonst Theologie zu studiren hatte. Die Anstalt trat 1496 in's Leben. Herzog Wolfgang als Vormund des Herzogs Wilhelm nahm die Steuerfreiheit der Professoren in Schutz, regelte deren Verhältnisse zur Stadt und erwirkte auch neue päpstliche Indulte. Wilhelm IV. übergab der Universität das Patronatsrecht über die Pfarreien Wemding, Abensberg und Schongau, sowie die Kaplaneien und Altäre der beiden Ingolstädter Stadtpfarreien. Seine größte Sorge war, Land und Hochschule von der Ansteckung durch die Reformation freizuhalten, wobei ihn sein Kanzler Leonhard von Eck kräftig unterstützte. Professoren, welche der neuen Lehre verdächtig waren, mußten widerrufen oder weichen. Ein gewisses Aufsehen machte in dieser Beziehung der Fall des Magisters Arsacius Seehofer (s. d. Art.), in welchen sich die bekannte Argula von Grumbach mischte, und bei welchem Luther selbst zur Feder griff, weil er meinte, „daß geradezu der Teufel in die Ingolstädter Professoren gefahren sei". Zur Hebung der Dotation bewilligten Hadrian VI. und Clemens VII. die Einverleibung weiterer kirchlichen Pfründen, und letzterer ertheilte die Genehmigung dazu, daß fünf lehrende Doctoren der Theologie auf Canonicate in Freising, Augsburg, Regensburg, Passau und Salzburg präsentirt werden dürften. Diese Auflage wurde jedoch nur von drei Domcapiteln anerkannt und mit einer Geldleistung abgelöst. Im J. 1526 wurde ein Pädagogium, d. h. eine Art Gymnasium gegründet und unter die Artistenfacultät gestellt. Am 24. October 1548 legte auf Bitten des Herzogs Paul III. dem gesammten bayrischen Clerus, mit Ausnahme der Domcapitel, Johanniter und Bettelorden, auf drei Jahre einen vollen Zehnten aller Einkünfte auf, dessen Ertrag aber statt für die Universität zuletzt für Landesbedürfnisse verwendet wurde. Verschiedene Seuchen in den Jahren 1521, 1539 und 1545 unterbrachen theils den Unterricht, theils drückten sie in Verbindung mit den Wirren der Reformation die Zahl der Studirenden herab. Immerhin aber hatte die Hochschule in diesem ihrem ersten Zeitraume eine doppelte Glanzperiode. Die eine, die humanistische, weist die Namen auf von Joh. Tolhoph (1472—1514), Konrad Celtes (1492—1497), dem ersten deutschen poeta laureatus, welcher die Theorie der Dichtkunst und Beredsamkeit nach den Grundsätzen des Humanismus verbreitete und überall, wohin er kam, äußerst anregend wirkte; seinem Schüler, den gefeierten Jacob Locher, genannt Philomusos, gleichfalls poeta laureatus (1498 bis 1503 und 1506—1528); Joh. Turmair, genannt Aventinus, dem großen Geschichtschreiber Bayerns, welcher nach dem Vorbilde des Celtes eine gelehrte Gesellschaft, die Societas litteraria Angilostadensis, zur Veröffentlichung eigener Arbeiten gründete (1507. 1516—1517); Urban Rhegius (1510), Joh. Reuchlin (1520—1521), Vitus Amerbach (1545—1557), dem gekrönten Dichter Lorichius aus Hadamar (1540). Die hebräische Literatur hatte noch in Joh. Böschenstein (1505—1517), die Philosophie in Nic. Tinctor (1478—1495), hervorragend auf dem Gebiete der scholastischen Logik, die Mathematik und Astronomie in Joh. Stabius (1498?—1503), sodann in Peter Bienewitz, genannt Apianus (1527 bis 1552), ausgezeichnete Vertreter. Der Humanismus war von seiner Höhe noch nicht ganz herabgestiegen, als für die Hochschule eine zweite Glanzperiode, die theologische, begann. Schon in dem ersten Jahrzehnt hatte die theologische Facultät in dem aus Wien berufenen G. Zingl einen hervorragenden Lehrer. Andere, wie der spätere Weihbischof von Würzburg, Joh. Pettendorfer, ferner Balth. Hubmaier, der schon genannte Ars. Seehofer, wandten sich dem Lutherthum zu. Ihre geistige Begabung wurde aber weit überboten und ihr Abfall mehr als aufgewogen durch die literarischen Leistungen und die Thätigkeit des berühmten Johann Maier, bekannter unter dem von seinem Geburtsorte entlehnten Namen Eck, welcher der Universität von 1510 bis zu seinem Tode 1543 angehörte. Schon als Philosoph kehrte er in seinen Lehrbüchern zu den ächt aristotelischen Quellen zurück; als Theologe wird er, der streitkräftigste Gegner der Reformatoren, immer einen hervorragenden Platz in der Geschichte behaupten. An der Führerschaft, die er in dem weltbewegenden Kampfe übernahm, war in gewissem Sinne die ganze Facultät, deren ausgezeichnetere Mitglieder Leonh. Marstaller (1519—1546) und Nicolaus Appell (1522—1532) waren, betheiligt. So kam es, daß Ingolstadt mehr als jede andere deutsche Hochschule in die religiösen Verhältnisse der Zeit eingriff. Es war damals, wie Meiners sagt, im katholischen Deutschland eben das, was Wittenberg im protestantischen war, ein Ruhm, den es auch für die Folge behauptete. Auch in den anderen Facultäten finden wir hochbedeutende Männer, so die Canonisten Joh. Rosa (1483—1510), Sixtus Tucher (1487—1496), Hier. de Croaria (1497—1508) und den aus Italien berufenen Nic. Everhard Frisius den Aeltern (1529 bis 1535. 1542—1570); die Civilisten G. Baumgartner (1478—1498), den humanistisch gebildeten Georg Cuspinius, von seinem Geburtsorte Weiden Salicetus genannt (1518—1522), den Italiener Fabius Arcas de Narnia (1529 bis 1536), Wiguleius Hund, den Verfasser der Metropolis Salisburg. (1537—1540), M. Ant. Caymus aus Mailand (1538—1540), Vigilius ab Ayta Zwichem, gleich bedeutend als Lehrer wie als Schriftsteller (1538—1542), und den durch vielseitige literarische Thätigkeit bekannten Wolfgang Hunger (1540—1548). Als Mediciner sind zu nennen: Joh. Parreut (1474 bis 1495), zugleich Verfasser eines guten Commentars zur aristotelischen Logik, Wolfgang Peysser (1482—1526), und als zu den berühmtesten Aerzten ihrer Zeit gehörig: Leonh. Fuchs (1526 bis 1528) und Joh. Peurle, genannt Agricola,

der, nachdem er vorher 15 Jahre über griechische Literatur gelesen, 39 Jahre (1531—1570) Lehrer der Arzneiwissenschaft war.

II. Vom Eintritte der Jesuiten bis nach dem 30jährigen Kriege (1550 bis 1650). Die in Folge der Reformation eingerissene Verwilderung der Sitten und namentlich die Verkommenheit bei einem Theile des Clerus hatten schon das Augenmerk Herzog Wilhelms IV. auf den eben emporblühenden Jesuitenorden gelenkt. In ihm sahen der Fürst und seine Räthe das wirksamste Werkzeug zur Hebung des religiösen und wissenschaftlichen Lebens. Bereits 1548 wandte Wilhelm sich an Paul III. mit der Bitte, Mitglieder des Ordens als theologische Professoren nach Ingolstadt zu schicken, und im November 1549 langten Claude le Jay, welcher bereits früher vorübergehend daselbst gelehrt, der Spanier Alfons Salmeron und kein Geringerer als Petrus Canisius an und wurden von der Universität feierlich empfangen. Ihre Wirksamkeit war aber vorerst nur eine kurze. Der hl. Ignatius schrieb an den Herzog, daß in Ingolstadt für das theologische Studium erst die Zuhörer herangebildet werden müßten, daß also die Errichtung eines philosophischen Vorcurses nöthig sei, und daß der bloße Unterricht nicht genüge, wenn nicht auch die Erziehung eine andere werde; dieß alles lasse sich nur durch die Gründung eines Collegiums nebst Convict erreichen. Da die Verhandlungen durch den Tod des Herzogs abgebrochen wurden, zogen die Jesuiten, unter ihnen auch Canisius, welchem inzwischen die Universität gegen den Wortlaut der Statuten das Rectorat übertragen hatte, wieder ab. Auf Anregung Kaiser Ferdinands trat indessen Herzog Albrecht 1555 mit dem Orden in neue Unterhandlungen ein. Ihr Ergebniß war ein Vertrag, wonach für die Jesuiten ein Collegium erbaut werden sollte, das bestimmt sei, ein seminarium fidelium ministrorum catholicae religionis zu werden. Die Mitglieder des Ordens sollten bis zu dessen Vollendung im alten Collegiengebäude wohnen und zwei Professoren der Theologie sowie die Lehrer für das Gymnasium stellen. Es stehe ihnen frei, soviel Schüler aufzunehmen, als die Mittel zuließen. Die Philosophie sollte ihnen erst dann übertragen werden, wenn aus dem Gymnasium reife Zöglinge herangebildet seien. Sämmtliche Lehrer sollten die Privilegien der Universität genießen, in Universitätssachen aber auch dem Rector, dem Senat und den Statuten unterworfen sein. Letztere erfuhren 1556 eine entsprechende Umgestaltung. Am 7. Juli d. J. trafen 18 Jesuiten ein, von denen zwei, J. Couvillon und Hermann Thyräus, sogleich in die theologische Facultät und den Senat eintraten. Damit war das erste Haus der oberdeutschen Ordensprovinz gegründet, das letzte, welches Ignatius selbst gestiftet hatte. Es erhielt daher den Namen seines „Benjamin“. In der Artistenfacultät begann Theodor Peltanus erst ein Jahr später über griechische Grammatik zu lesen; ihm folgten bei eintretenden Erledigungen andere Ordensmitglieder, welche neben den weltlichen Professoren lehrten. Im J. 1571 indessen übergab der Herzog den Jesuiten den philosophischen Curs, unter dem jedoch nicht alle Fächer der Facultät, sondern nur die in der Ratio studiorum zu dem Cursus philosophicus gezählten verstanden werden dürfen, vorläufig zur Probe auf ein Jahr. Wenn aber zwei geschlossene Corporationen mit einander verbunden werden, ohne daß der beiderseitige Wirkungskreis genau abgegrenzt wird, wie dieß z. B. an Universitäten der Fall war, an denen einem Orden die eine oder andere Facultät ganz zugewiesen wurde, so kann es an Reibereien und Zwistigkeiten nicht fehlen. So waren denn auch bald zu Ingolstadt die Universität und der Orden in einem beständigen Kampfe, welcher den Provinzial Hoffäus zu der Bitte veranlaßte, Pädagogium und Cursus nach München zu verlegen. Dieß geschah, und so verblieben nur die Mitglieder der theologischen Facultät an der Universität. Allein schon im Herbste 1575 bat eine Abordnung des Senats selbst den Herzog um die Rückberufung der Jesuiten, „weil eine Masse von Schülern Ingolstadt verließ, so daß die hohe Schule selbst in Gefahr des Verfalls gerieth“. Dieselbe erfolgte auch auf Grund der Vereinbarung, daß die Jesuiten in der philosophischen Facultät den bei ihnen üblichen dreijährigen Curs einrichten, daß aber auch die weltlichen Professoren philosophische Vorlesungen halten, und daß die Studirenden nach Belieben von den Vorlesungen der Einen zu denen der Anderen übergehen durften. Bei ihrer Rückkehr war gerade das neue Collegiumsgebäude fertig geworden. Zu gleicher Zeit errichtete der Herzog eine eigene Erziehungsanstalt für künftige Geistliche, deren Leitung er dem Orden übergab. Das Gebäude für dieselbe wurde, wie das des neuen Gymnasiums, von Herzog Wilhelm V. vollendet und wurde 1585 bezogen. Es trug abwechselnd drei Namen: Albertinum von seinem Stifter, Wilhelminum von seinem Erbauer und „Convict des hl. Ignatius“ von seinem Schutzpatron. Um auch die Klostergeistlichkeit, welche vielfach mit der Seelsorge betraut war, wissenschaftlich zu heben, erfolgte mit päpstlicher Bewilligung am 13. November 1585 ein Ausschreiben des Herzogs, wonach jeder Prälat je einen oder zwei Religiosen in das Seminar nach Ingolstadt zu schicken hatte. Zum Zwecke einer religiösen Erziehung hatte der Regens des Convicts, P. Otto Eisenreich, 1577 die marianische Congregation eingeführt; diese breitete sich so schnell aus, daß sie schon im folgenden Jahre in eine „größere“ für die Schulen von der Rhetorik aufwärts und in eine „kleinere“ für die niederen Lateinklassen getheilt werden mußte. Noch größern Aufschwung gewann sie, als sie 1586 mit der römischen Erzbruderschaft vereinigt wurde. Eine ihr ganz eigene Frucht war das von dem ehrw. P. Jacob Rem gegründete Collegium Marianum, das seine besondere Geschichte hat (Fr. Hattler, Pater

Jacob Rem und seine Marienconferenz, Regensburg 1881). Mit dem Jahre 1588 gelangte endlich der Orden in den lang erstrebten ausschließlichen Besitz der Artistenfacultät, während in der theologischen nach wie vor Jesuiten und Weltgeistliche neben einander lehrten. Auch die übrigen Anstalten nahmen einen erfreulichen Aufschwung. Das Georgianum erhielt mehrere Stipendienstiftungen. Die Bibliothek, eine der ältesten Universitätseinrichtungen, deren Anfänge in das Jahr 1480 reichen, und deren ältester Katalog aus dem Jahre 1508 stammt, erhielt von dem Würzburger Domherrn und Augsburger Bischof Joh. Egolph von Knöringen 1573 dessen ansehnlichen Bücherschatz, darunter die von ihm erkaufte Bibliothek Glareans, dessen Handschriften, Münzsammlung und Kunstkammer, nebst einer Jahresrente von 100 Gulden, zahlbar von dem Würzburger Domcapitel, wogegen abwechselnd der Bischof von Würzburg und ein Glied der Familie des Schenkgebers einen graduirten Geistlichen als Bibliothekar präsentiren durften. Andere Zuwendungen erhielt sie von den Erben des Kanzlers S. Th. Eck und Professor Clencke. Auch die Einkünfte der Hochschule und des Collegiums wurden 1592 namhaft erhöht und dazu noch der Universität mit Erlaubniß Pauls V. 1606 das Vermögen des aufgehobenen Augustinerklosters Schamhaupten überwiesen. Im J. 1600 gründete der Regensburger Propst Quirinus Leoninus auf eigene Kosten das Seminarium clericorum S. Hieronymi, in welchem arme Jünglinge aus Oberdeutschland unter Aufsicht der Jesuiten Philosophie und Theologie studiren sollten. Der „Eintritt des jesuitischen Unheils", wie der neueste Geschichtschreiber der Hochschule sehr ungeschichtlich sich auszudrücken beliebt, hatte zur Folge, daß der sehr gering gewordene Besuch sich erstaunlich hob. Um 1558 stiegen wegen des großen Zuflusses von Studirenden die Wohnungspreise derart, daß die Obrigkeit einschreiten mußte. Im J. 1616 waren der neu Inscribirten allein 339. Unter den Hörern waren viele aus fürstlichen Häusern, vor Allem aus dem Wittelsbacher und Zähringischen Geschlechte; 1587 bezogen der nachmalige Kurfürst Maximilian mit seinen Brüdern, 1590 Erzherzog Ferdinand, der spätere Kaiser, die Universität. Der 30jährige Krieg änderte freilich, zumal als er Ingolstadt berührte, hier wie überall das günstige Verhältniß. So zählte das Jahr 1632 nur 31, ja 1634 nur 17 neue Inscriptionen. Der Verwilderung, welche der Krieg im Gefolge hatte, suchte der Kurfürst durch öftere Visitationen zu begegnen; diese endlich führten zu einer neuen Redaction der Statuten am 20. August 1642. In ihnen wird zum ersten Male gestattet, daß der Rector auch aus den verheirateten Professoren genommen werden könne. Gegen Ende dieses Zeitraumes, 1648, gründete Barthol. Holzhauser in Ingolstadt sein Institut für Priester, die in Gemeinschaft leben, wozu ihm Professor Lossius sein Haus zur Verfügung gestellt hatte. Groß ist die Zahl der geistig bedeutenden Männer, welche an der Universität während des 2. Jahrhunderts ihres Bestehens lehrten. Unter den Theologie-Professoren aus dem Säcularclerus ragen hervor: G. Theander (Gotzmann, 1554 bis 1570), Martin Eisengrein (1562—1568), Alb. Hunger (1570—1590), der Convertit Kasp. Frankh (1578—1584), der Engländer Robert Turner (1584—1587), Peter Stevart (1584 bis 1619), der 21mal Rector war und sein Andenken durch Stiftung eines Waisenhauses verewigte, und Leo Menzel (1612—1633), einer der ausgezeichnetsten Zöglinge des Germanicums. Auch die Gesellschaft Jesu betrachtete es als eine Ehrensache, ihre besten Kräfte zu stellen. So traten, nachdem Le Jay, Salmeron und Gaudenus abgegangen waren, 1556 Couvillon und Thyräus ein. Nachdem ersterer zum Concil von Trient abgereist und dessen thätiges Mitglied geworden war, folgte ihm Th. Peltanus, ein fruchtbarer Schriftsteller, wie auch L. Pinelli (1545 bis 1572), Hier. Torrensis (1567—1575) und Alfons Pisanus (1559—1567). Ueber ihnen stehen noch Gregor von Valencia, der, obschon vielbegehrt, von 1575 bis 1598 mit einigen Unterbrechungen hier lehrte; Jacob Gretser (1558 bis 1610), eine der ersten literarischen Berühmtheiten der Gesellschaft Jesu, dessen Ruf als Humanist — er schrieb ein oft aufgelegtes Lehrbuch der griechischen Grammatik — dem des Theologen, als welcher er sich den Namen Malleolus haereticorum erwarb, gleichkam, und der Moralist und Canonist Paul Laymann (1603). Außerdem sind zu nennen Mich. Eiselin (1590 bis 1603), Jacob Keller (1600—1606), der unter dem Pseudonym „Hörwarth" eine Vertheidigung Ludwigs des Bayern gegen Bzovius schrieb und des Belsius Cancellaria secreta fortsetzte, Ab. Danner (1603—1618), S. Hecht (1579—1603), der Controversist Joh. Moquet (1603—1622) und G. Stengel (1618—1651), beide letztere in Philosophie und Theologie gleich thätig. Unter den weltlichen Lehrern der philosophischen Facultät verdienen Hieronymus Ziegler (1554—1562), der Herausgeber der historischen Werke Aventins, und der Aristoteliker Wolfgang Zettel (1548—1576) Erwähnung. Eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Größen, der Mathematiker Phil. Apianus, der Sohn Peters, welcher eine noch heute staunenswerthe Karte Bayerns verfertigte, mußte, weil er den Eid auf das Tridentinum verweigerte, die Universität verlassen (1552—1569). Ferner gehören hierher der bekannte Philologe Just. Vultejus (1551), der schriftstellerisch fruchtbare Abr. Löscher (1551 bis 1559), der vielseitige Joh. Lor. Boscius aus Löwen, der neben der Professur der Rhetorik und Mathematik seit 1560 auch eine solche in der Medicin versah, der als Gegner Luthers bekannte Kasp. Maier (1559—1563), der Convertit Fr. Staphylus (1560—1564), auf Canisius' Anrathen gerufen, um über Geschichte und Humaniora oder auch über Theologie zu lesen, wozu

ihm als Laien der Papst ausnahmsweise Vollmacht gegeben; Val. Rotmar, der sich das Verdienst erwarb, die Annalen der Universität begonnen zu haben, und der Gräcist L. Sifanus (1569—1579). Unter den ersten Jesuiten thaten sich hervor der durch zahlreiche Schriften bekannte Theod. Peltanus (1562), Matth. Mayrhofer (1576—1580), Balthasar Hagel (1577 bis 1606) und Mich. Eiselin (1586—1590). Mit dem 17. Jahrhundert betheiligten sie sich namentlich an dem Aufschwung der Mathematik und Naturwissenschaften. Im J. 1601 trat der Mathematiker Joh. Lanz ein; epochemachend war Christoph Scheiner (1610—1616) durch seine Erörterungen über die Kegelschnitte, die Grundsätze der Optik, die Achsendrehung der Sonne und vor Allem durch die mit Hilfe des von ihm selbst erfundenen Helioskops gemachte Entdeckung der Sonnenflecken. Gleichfalls verdiente Mathematiker waren seine Schüler Joh. Cysatus (1618 bis 1622) und L. Forer (1615). Eine einflußreiche hebräische Grammatik schrieb G. Mayr (1593—1596). Simon Felix (1612—1616), Osw. Coscanus (1616—1622), J. Sigersreitter (1614), Leod. Hertenstein (1633), Joh. Bissel (1635), Ad. Burghaber (1642) entfalteten gleichfalls eine mehr oder weniger reiche literarische Thätigkeit. Eine Zierde der Facultät bildete von 1635—1637 der Dichter Jacob Balde, der bayrische Horaz, welcher die Professur der Rhetorik inne hatte. In ihm sah Ingolstadt gleichsam den Widerschein seiner großen humanistischen Zeit. Andere, welche gleichfalls der philosophischen Facultät angehörten, wurden schon bei den Theologen genannt. Die juristische Facultät blieb hinter ihren Schwestern nicht viel zurück. Der Plan der Vorlesungen war dem der italienischen Universitäten möglichst angepaßt. Man scheute keine Kosten, tüchtige auswärtige Kräfte heranzuziehen. Um ihren Ruf nach außen zu erhöhen, wurde dieselbe 1656 als Schöppenstuhl eingerichtet. Wohl ließen es hie und da einzelne Professoren an dem nöthigen Fleiße fehlen, wie manche Ermahnungen (1582. 1584. 1586. 1601. 1629. 1642) zeigen; hingegen schlug die Facultät gegen Ende des Zeitraumes als eine der ersten in der Lehrmethode neue Bahnen ein, indem sie die scholastische Weise der Glossatoren verließ und mittels eines analytischen Verfahrens, welches nach dem Löwener Professor Joh. Ramus das ramistische genannt wurde, sich der dogmatischen und systematischen Behandlung des Rechts näherte. Zu ihren Lehrern zählen der Bologneser Fr. Zoanetti (1549—1564), einer der hervorragendsten Rechtsgelehrten seiner Zeit; der Florentiner Barthol. Romuleus, fruchtbarer civilistischer Schriftsteller (1548—1577); der Canonist Nic. Everhard der Jüngere (1571—1586), kein besonderer Freund der Jesuiten; Raph. Ringuarda (1564 bis 1569), ein gewandter Disputator; Joh. N. Ossanäus (1569—1574); Fr. Martini (1578 bis 1587); Andr. Fachineus aus Forli (1587 bis 1597), bedeutend als Lehrer wie als Schriftsteller; Heinr. Canisius, Brudersohn Petrus' (1590—1610), als Vertreter des canonischen Rechts, dem die Herausgabe der Antiquae lectiones ein dauerndes Andenken sichert; der Convertit Hub. Giphanius (1590—1599), ausgezeichnet durch seinen juristischen Scharfsinn und geschätzt wegen seiner Leistungen im Gebiete der Sprach- und Alterthumskunde; Joach. Denich (1590—1633), fruchtbar als Auctor; der Belgier Simon Labrique (1605—1622); Ferd. Waizenegger (1612—1634), verdient als einer der frühesten Bearbeiter des öffentlichen Rechts; Kasp. Denich (1614—1655), als Charakter und als Schriftsteller ehrenwerth; der Convertit Arnold Rath (1626), bekannt durch seine Studien über das römische und bayrische Recht; der Belgier Nic. Burgundius (1627—1639), von hoher humanistischer Bildung. Letzterer schrieb unter anderen Werken auch eine Geschichte Ludwigs des Bayern, deren erste Auflage indessen der Kurfürst wegen ihrer scharfen Ausfälle auf den Papst unterdrückte. Am Schlusse des Zeitraumes traten noch zwei hochbedeutende Männer auf. Der eine ist Kaspar Manz (1636—1653. 1660 bis 1677), in dessen Leichenrede Bassus sagt, daß seinetwegen die erlauchtesten Schüler aus ganz Europa nach Ingolstadt gekommen. Er schrieb nicht bloß Commentare zum Civilrecht und zur Carolina, sondern griff bereits zur Compendienform und pflegte neben den staatsrechtlichen auch volkswirthschaftliche Studien. Zugleich führte er als Anhänger von Cartesius und Helmont einen lebhaften Streit mit den Peripatetikern, denen gegenüber er auf die Theologia naturalis des Raimund von Sabunde als Muster, wie die Philosophie mit Erfolg zu treiben, hinwies. An diesen Vorläufer von Chr. Thomasius reiht sich der Convertit Christoph Besold (1636—1638), der Ingolstadt vor Wien und Bologna den Vorzug gegeben hatte. Er leitete in Staatsrecht und Politik von der alten Schultradition zur rechtsgeschichtlichen Auffassung über und beschäftigte sich mit historischen Forschungen; seine linguistische Bildung führte ihn sogar auf die Frage nach dem Ursprung der Sprachen. „Jedenfalls durfte die juristische Facultät durch ihre reiche Besetzung und die literarische Thätigkeit der Mehrzahl ihrer Mitglieder in dieser Periode den Anspruch erheben, eine ebenbürtige Stellung mit anderen Universitäten einzunehmen", sagt Prantl von den Jahren 1588—1651, und widerlegt damit seinen eigenen Vorwurf, als ob die Begünstigung der Jesuiten eine Schmälerung der anderen Facultäten zur Folge gehabt. Die Mediciner huldigten noch der ältern Schule, welche eine möglichste Vereinigung der arabischen und der griechischen Tradition erstrebte, suchten aber ihre Schüler wie in der Theorie, so auch in der Praxis auszubilden, weßhalb die Anatomie von Leichen, auch viva insectio an Thieren, Krankenbesuch, Botanik und Bereitung der Arzneimittel gepflegt werden sollten. Obschon die Facultät der Frequenz nach hinter den anderen zurückstand

und auch nur drei ordentliche Professoren zählte, finden sich doch auch hier tüchtige Männer, so der bekannte Arzt Lorenz Gryll (1555—1560), der zugleich der Artistenfacultät angehörige Joh. Lonäus Boscius (1560—1585), Ad. Landau (1561 bis 1573), Cyr. Lutz (1571—1599), alle schriftstellerisch thätig; der poeta laureatus Ph. Menzel (1574—1613), ein in jeder Beziehung hervorragendes Mitglied der Universität, der auch ein Herbarium der Ingolstädter Flora anlegte; Edm. Hollyng, 1588 von der Artistenfacultät in die medicinische übergetreten, dessen Thätigkeit besonders auf dem Gebiete der Pathologie und Therapie ergiebig war; Alb. Menzel, der Sohn Philipps (1603—1632), der die 1618 gedruckte Flora Ingolstadts veranlaßte, und Wolfgang Höver (1614—1647), als Pestarzt verdient.

III. Von dem westfälischen Frieden bis zur Aufhebung des Jesuitenordens (1650—1773). Eröffnet wurde diese Periode damit, daß sich die Professoren der Universitas clerica et Pontificia, wie sich die Hochschule gerne in amtlichen Schreiben nannte, auf die Lehre von der unbefleckten Empfängniß verpflichteten. Die erschlaffte Disciplin suchte die Verordnung von 1654 aufzufrischen. Die Jesuiten hatten es 1675 errungen, daß sie auch die canonistische Professur erhielten. Dagegen blieb der philosophische Cursus von 1678 an nur für die Theologen ein dreijähriger, während er für Juristen und Mediciner auf zwei Jahre beschränkt wurde. Der Besuch der Universität hob sich nach dem Kriege, sank aber wieder in Folge der Wirren von 1703—1715. Was die Zeit charakterisirt, ist das Streben, aus dem Alten herauszukommen. Die Facultäten entwarfen neue Ordnungen, drangen auf Einrichtung neuer Attribute und sorgten auch für Nebenlehrer in Sprachen u. s. w. Diese Bestrebungen kamen indeß erst in Fluß, als sich mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts der Umbildungsprozeß in der Wissenschaft vollzog und neue Fächer in den Kreis des Wissens traten. Die Jesuiten waren die ersten, welche sich den neuen Verhältnissen anzupassen suchten. Im J. 1720 wurde eine eigene Professur der allgemeinen Geschichte errichtet; in der Physik durchbrachen sie die alte Schultradition und verhalfen dem Experimente zu seinem Rechte; P. Ferd. Orban, der mit Leibniz in Briefwechsel stand, schenkte der Universität seine reichhaltige ethnographische und naturhistorische Sammlung. Die Juristen erhoben das öffentliche Recht zu einem Nominalfach; die Mediciner erhielten endlich einen botanischen Garten und ein neues Anatomiegebäude. Zwar erlitten die Studien durch den österreichischen Erbfolgekrieg 1742—1743 abermals eine Unterbrechung, allein darnach stieg die Zahl der Studirenden wieder auf 500. Mit dem Regierungsantritte Max Josephs III. nahm die neue Richtung mehr und mehr einen kirchenfeindlichen Charakter an. Rationalistische Aufklärung und empirische Forschung war nun die Losung. Die 1759 gegründete bayrische Akademie der Wissenschaften ließ sich von diesen Bestrebungen leiten. Der Mann aber, welcher ihnen an der Universität zum Siege verhalf, war Joseph Adam von Ickstatt. Er wurde am 22. August 1746 „zur bessern Einrichtung der in große Abnahme verfallenen Universität" als Professor und zugleich als Director berufen. Diese Doppelstellung wußte er trotz heftiger Opposition, wozu sein oft rücksichtsloses Verfahren, sein Nepotismus und seine Geldsucht gegründeten Anlaß gaben, zu behaupten. Schied er auch 1765 als Professor aus, so behielt er doch die Stelle des Directors bei. Auf ihn sind denn auch die verschiedenen Reformen, welche in der Juristenfacultät begannen und rasch auf einander folgten, zurückzuführen. Ein Doppeltes schien ihnen im Wege zu stehen: der Ort der Universität und der Jesuitenorden. In Bezug auf erstern tauchten schon 1769 Vorschläge auf, die Universität nach München zu verlegen, doch sollte die Erfüllung dieses Wunsches noch einige Jahrzehnte anstehen; die Aufhebung der Gesellschaft Jesu dagegen beseitigte zwei Jahre nach der dritten Säcularfeier der Hochschule das andere Hinderniß. Die literarische Thätigkeit dieser Periode war eine sehr rührige. Unter den weltgeistlichen Professoren der Theologie verdienen Oswald von Zimmern (1636—1680) und Ferd. Balth. Ecker (1745—1775), in drei Facultäten Doctor, der streitbarste Gegner Ickstatts, besondere Erwähnung. Unter den Theologen der Gesellschaft Jesu zeichneten sich aus: Christoph Haunold (1653—1666), angesehen wegen seines Cursus theologiae, Jac. Illsung (1671—1679), Jac. Wiestner (1687—1700), der sich durch seine canonistischen Institutionen einen Namen machte, Melch. Friedrich (gest. 1707), Jos. Vogler (1701 1708), der berühmte Canonist Franz Schmalzgrueber (1703—1705. 1709—1716), Joseph (1715) und Anton Mayer (1718 ff.), Jos. Fitterer (1734—1742), Vitus Pichler (1716 bis 1731), ein fruchtbarer canonistischer Schriftsteller, Wilh. Beusch (1734—1743), Fr. X. Zech (1743—1768), ein gleichfalls hervorragender Kirchenrechtslehrer, dessen Nachfolger Chr. Ublacker (1768—1773), Anton Ziegler (1746 bis 1753), Jos. Zwinger (1752—1758), G. Urban (1766—1773), Joseph (1756) und Maximus Mangold (1763). Noch eifriger waren die Jesuiten in der philosophischen Facultät, namentlich auf dem Gebiete der exacten Wissenschaften. Hier nur die Namen: Chr. Ott (1653—1657); Eus. Truchseß (1658—1666); Ad. Aigengler, der Verfasser einer hebräischen Grammatik; Anton Kleinbrodt (1701—1705), Anhänger der cartesianischen Schule; Leonh. Hausmann (1711 bis 1714), Physiker; Joh. Falk (1714—1715), Naturphilosoph; Mart. Kögler (1712), Mathematiker; Jos. Schwarz (1726—1740), der erste Professor der Geschichte; Joh. Hofer (1715), bekannt durch sein Compendium der Philosophie; Paul Zettl (1715—1718), Vertheidiger der ato=

mistischen Theorie; Rud. Burkhart (1720), Aristoteliker; Nicasius Grammatici (1720—1726), einer der besten Mathematiker und Verfechter des copernicanischen Systems; Chr. Höchtl (1723 bis 1730), Atomist; G. Hörmann (1725 bis 1732, dann bis 1740 an der theologischen Facultät), Aristoteliker; Jos. Schreier (1726 bis 1732), Anhänger Tycho's de Brahe; Leo Rauch (1732—1734), geschätzter Prediger; Jac. Debelley (1730—1748); J. Biner (1734—1737); G. Fränklin (1743), Verfasser einer deutschen Grammatik; Heinr. Schütz (1747—1768), Historiker; Berth. Hauser (1748); G. Kraz (1750 bis 1764), bedeutender Mathematiker und Astronom, gerühmt wegen seiner Beobachtungsgabe; Cäsarius Amman (1765—1770), der die Ingolstädter Polhöhe bestimmte; Joh. Kerschbaumer (1768), um die Mechanik verdient; J. N. Mederer (1768 ff.), der Annalist der Universität; Joh. Helfzenrieder (1770 ff.), dessen mathematische Schriften von den Akademien zu München, Erfurt und Kopenhagen veröffentlicht wurden; der Physiker Matth. Gabler (1790 ff.); Bened. Stattler (1770 ff.), ebenso tüchtig als Theologe wie als Philosoph und auf katholischer Seite der gründlichste Kenner und scharfsinnigste Beurtheiler der neuern, namentlich der Kantischen Philosophie. Die vorzüglicheren Kräfte der Juristenfacultät waren Domin. von Bassus (1671—1704), Wiricus Embken (1672—1692), G. Widmont (1676—1706), die zwei Chlingensperger, Christoph (1677—1720) und sein Sohn Hermann Anton (1707—1755), L. Alb. Verlohnen (1692—1732), Friedr. de Charbel (1706 bis 1713), Joh. P. Schiltenberger (1713 bis 1755), G. Lori (1749—1752), besonders auf dem Gebiete der Geschichte Bayerns thätig, Joh. Jos. Prugger (1753—1788), welcher das bayrische Staatsrecht pflegte, Paul Sutor (1755 bis 1777), Joh. Kaspar Lippert (1758—1761), Ben. Schmidt (1761—1778). Sie wurden indeß alle überragt von dem vielseitigen Ickstatt, welcher für die Zeit seines Wirkens als die Seele der Facultät betrachtet werden muß. Unter den Medicinern sind zu nennen: Wolfg. S. Brem (1647—1674); Jac. Stelzlin (1644—1677); F. J. Thiermair (1656—1664); der erste Vertreter der Anatomie als eigenes Faches; Joh. N. Albrecht (1664—1671); Joh. M. Vorwaltner (1681—1704); Joh. M. Hertel (1692 bis 1711), ein besonders geschätzter Arzt; J. Ad. Morasch (1708—1734), der kenntnißreiche Vorkämpfer der neuen chemischen Moleculartheorie; J. J. Treyling (1711—1758); Joh. B. Neff (1716—1730); der bedeutende Fr. Ant. Stebler (1734—1789); Heinr. Palmadius Leveling (1771—1798).

IV. Von der Aufhebung des Jesuitenordens bis zur Verlegung der Universität nach Landshut (1773—1800). Die Hoffnung der Hochschule, Erbin der Jesuitengüter zu werden, ging nicht in Erfüllung, indem dieselben, ihrer eigentlichen Bestimmung zuwider, zur Gründung einer bayrischen Zunge des Malteserordens verwendet wurden. Allein auf die geistigen Kräfte, welche die Gesellschaft Jesu in sich barg, konnte die Universität vorerst nicht verzichten. Auf den Vorschlag Ickstatts selbst wurden einzelne Mitglieder des Ordens als „Exjesuiten" auf ihren Lehrstühlen belassen; so B. Stattler, Fr. X. Sautermeister und J. N. Mederer in der theologischen, J. Helfzenrieder, M. Gabler und F. X. Gruber in der philosophischen Facultät. Sie mußten erst 1781 weichen. Das Albertinum wurde als Convict der Universität unterstellt und dann in eine Stipendienstiftung verwandelt; die marianische Congregation und das Collegium matris ter admirabilis durften gleichfalls fortbestehen. Der Schlag gegen den Orden sollte ja, so dachte wenigstens die Regierung, an dem katholischen Charakter der Universität nichts ändern. Anders waren die letzten Absichten der Aufklärer. In dem Todesjahre Ickstatts (1776) suchte sein Pathensohn Adam Weishaupt (s. d. Art. Illuminaten), seit 1772 Professor des Rechts, und zwar 1773 des canonischen als der erste Laie, der neuen Richtung eine vollständige Organisation zu geben, indem er, was die Kirche durch den aufgehobenen Jesuitenorden erreicht hatte, für die Aufklärung durch den Illuminatenorden erstrebte. Er richtete seinen „Geheimbund" äußerlich nach den Formen der Gesellschaft Jesu ein und trieb die Nachahmung geradezu in's Lächerliche. Sein Zweck war ein doppelter, ein aufklärerischer und ein politischer. Er wollte neben einer antichristlichen Kirche auch einen antichristlichen Staat, welchen er durch „Uebergang der Macht in bessere Hände", wobei er an Joseph II. dachte, zu erlangen hoffte. Weniger das erste als das zweite Ziel war es, das dem Geheimbunde den Untergang bereitete. Er wurde am 2. März 1786 aufgehoben und sein Gründer zum Verzichte auf die Professur gezwungen. Allein mit den leitenden Geistern war der Geist selbst noch nicht gebannt. Wohl suchten die Statuten von 1787 den Folgen der Aufklärung entgegenzuwirken; bessere Dienste als alle Verbote leistete indeß ein anderer Umstand. Die Hochschule hatte beständig über Geldmangel zu klagen, und diesem konnten auch die Einverleibung der Moritzpfarrei und weitere Zuschüsse nicht abhelfen. Deßhalb erboten sich 1781 die bayrischen Stifte, ohne Entgelt die mittleren und höheren Schulen zu übernehmen. Dadurch wurde der Geldnoth abgeholfen, und es wurden zugleich der Universität hervorragende Lehrkräfte zugeführt. Freilich klagte man, daß Ein „Klostergeist" an die Stelle des andern gesetzt worden, allein gerade dadurch wurde wohl zumeist verhindert, daß die Universität nicht noch mehr in den Illuminatismus hineingerissen wurde. Selbstverständlich fehlte es in dieser Zeit der Umbildung nicht an neuen Verordnungen. Die Studienpläne, welche ein Biennium für Philosophie und ein dreijähriges Fachstudium festsetzten, nahmen, entsprechend den Anforderungen der Zeit,

neue Fächer auf und bestimmten die Lehrbücher, sowie die Zeit, in welcher sie zu absolviren seien. Ihren Abschluß bildete die am 25. November 1799 erlassene neue Einrichtung, welche zugleich den Privatdocenten eine rechtliche Stellung gab und in dem sogen. Cameralinstitut gleichsam eine fünfte Facultät in's Leben rief. Die Zahl der Studirenden, welche in Folge der oben geschilderten Verhältnisse sehr gesunken war, stieg denn auch in diesem Jahre um ein Bedeutendes. Indessen ward den tonangebenden Kreisen Ingolstadt immer mehr zu enge. Die früher schon geltend gemachten Gründe: Kleinheit der Stadt, ungesunde Lage, Festungseigenschaft, Conflicte zwischen Mars und Minerva, Theuerung der Lebensmittel, Mangel einer gebildeten Bevölkerung, wurden immer erneuert. Was aber die „freisinnigen" Professoren eigentlich von dannen trieb, das war das Verlangen, einer Atmosphäre entrückt zu werden, welche ihrer Meinung nach noch immer zu sehr von mönchischem Geiste geschwängert war. So erreichten sie endlich, daß die Verlegung der Universität nach Landshut am 25. November 1799 ausgesprochen und im Mai des folgenden Jahres vollzogen wurde. Dort fand auch wirklich das Ideal der Aufklärung in der Organisation vom 26. Januar 1804 seinen entsprechenden Ausdruck. Auch die letzten Jahre der Universität Ingolstadt weisen eine Zahl hochbedeutender Lehrer auf, nur daß dieselben jetzt, von den verbliebenen Jesuiten abgesehen, von anderen Orden gestellt wurden. Zu letzteren gehören die Benedictiner: Herm. Scholliner (1773—1780), einer der ersten Bearbeiter der Monumenta Boica; Aemil. Reiff (1781 bis 1790); der Orientalist Seb. Seemiller (1781 bis 1794), der auch einen Katalog der Incunabeln drucken ließ; G. Schneller (1790—1798); der fruchtbare Max. Dobmayer (1794—1799); D. Gollowitz (1798); die Canonisten C. Klocker (1785—1789) und Beda Aschenbrenner (1785 bis 1796); der hervorragende Physiker Cöl. Steiglehner (1781—1791), noch übertroffen von seinem Nachfolger Placidus Heinrich (1791 bis 1798), und der Mathematiker Maur. Mangold (1798); die Cistercienser: Stephan Wiest (1781 bis 1794), auf verschiedenen Gebieten ausgezeichnet, und Bened. Holzinger (1791—1794. 1799), Mitglied des Cameralinstituts; die regulirten Chorherren Gerhoh Steigenberger (1773 bis 1777), verdient als der spätere Vorstand der Münchener Bibliothek, und Vicelin Schlögl (1774 bis 1776). Ihnen reihen sich an der Exjesuit Joh. N. Fischer (1779—1781), dessen Abhandlung über die Beugung des Lichts die Göttinger Universität mit dem Preise krönte; F. P. Schrank (1781—1809), einer der vielseitigsten Naturforscher und vielleicht nach Haller der fruchtbarste wissenschaftliche Schriftsteller seiner Zeit; der Kirchenhistoriker Vitus Winter (1795—1814) und zuletzt Joh. Mich. Sailer (1777. 1780 bis 1781. 1799 ff.). In ihm sandte Ingolstadt denjenigen Mann nach Landshut, der die Universität aus der Periode der Aufklärung in eine bessere Zeit hinüberleiten sollte. Die Wirksamkeit der neben ihm 1799 angestellten Professoren Zimmer, Weber, Gönner, Solcher, Milbiller, Festmaier gehört nicht mehr Ingolstadt, sondern Landshut an.

Literatur. Rotmar, Annales Ingolstad. Academiae, 1580; Id., Almae Ingolst. Academiae I, 1581; Mederer, Annales Ingolstad. Academiae, 1782, 3 voll., und Codex diplom., fortgesetzt von Permaneder, Monach. 1859; J. J. Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, München 1867; dagegen v. Ringseis, Ehrenrettung der Hochschule Ingolstadt (Histor.-polit. Bl. LXIX, 801 ff.); Kluckhohn, Freiherr v. Ickstatt, München 1868; Prantl, Gesch. der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, 2 Bde., München 1872. [Stamminger.]

Ininger, P. Johannes, ein Augustiner aus München, war Doctor der Theologie und öfter Provinzial, besaß neben einem gründlichen theologischen Wissen viele Kenntnisse in der Mathematik und hatte große Fertigkeit in der Musik, gestorben 1730. Er verfaßte: Quaestiones ex 2. 2 et 3. Divi Thomae Aq., 1697; Leben des hl. Nicolaus von Tolentin; Planisphaerium versatile, i. e. plusquam ducenta problemata astronomica solaria ac lunaria, horographica, geographica etc., 1718; Invitatoria, hymnos, antiphonas ad organum composuit. (Vgl. Hurter, Nomencl. II, 940; Ossinger 472.) [Keller O. A.]

In integrum, s. Restitutio.

Initiarii, Secte, s. Nativitarii.

Innocenz I.—XIII., Päpste. Innocenz I., der hl. (402—417), stammte aus Albano und war der Sohn eines sonst unbekannten Innocentius. Er wurde nach dem im December 401 erfolgten Tode des hl. Anastasius I. von Clerus und Volk einstimmig zum Papste erwählt. Sogleich nach seiner Ordination übertrug er dem Bischof Anysius von Thessalonica die Aufsicht über die ostillyrischen Kirchen. Dasselbe Verfahren beobachtete er gegen dessen Nachfolger Rufus, dem er ausdrücklich bemerkte, daß er seine Macht bloß dem römischen Stuhle als dessen Vicarius und Legatus zu verdanken habe. Dem Bischof Victricius von Rouen schickte er auf seine Bitte einen Decretalbrief, in welchem er ihm in Bezug auf die Kirchendisciplin verschiedene Anweisungen gab. Unter den 13 Punkten, welche dieses Schreiben enthält, befiehlt der dritte, daß alle unter den Geistlichen entstehenden Streitigkeiten von den Provinzialbischöfen entschieden werden sollten; diejenigen, die zu anderen Gerichten ihre Zuflucht nehmen würden, sollten abgesetzt werden; eine Ausnahme sollte nur stattfinden beim Eintreten sehr wichtiger Fälle, in welchen man, auch wenn die übrigen Bischöfe ihr Urtheil gefällt hätten, gemäß dem Beschlusse des Concils (ohne Zweifel des zu Sardica) an den römischen Stuhl appelliren

könne. Der neunte Satz bestimmte, daß die Priester und Diaconen nach ihrer Weihe von aller Gemeinschaft mit Frauen ausgeschlossen seien. Deßgleichen schickte er im J. 405 dem Bischof Exuperius von Toulouse, der ihn wegen mehrerer Disciplinarpunkte befragt hatte, eine Decretale zu, in welcher er unter Anderm das Verbot der Priesterehe erneuerte, sich gegen die Gewohnheit aussprach, Frauen wegen Ehebruchs härter zu bestrafen, als Männer, und alle Eheleute, die sich von ihren Ehegatten getrennt hätten und noch bei Lebzeiten derselben mit anderen sich wieder verheirateten, von der Kirchengemeinschaft ausschloß. Im J. 404 wandte sich der hl. Augustinus im Namen der zu Carthago versammelten Bischöfe an Innocenz I. mit der Bitte, bei dem abendländischen Kaiser Honorius ein Gesetz gegen die Donatisten, welche die Katholiken sehr bedrückten und grausam behandelten, auszuwirken. Honorius folgte den Vorstellungen des Papstes, und seine strengen Maßregeln hatten solchen Erfolg, daß sich die Donatisten, wie Augustinus sagt, von ihren Irrthümern überzeugen ließen und massenweise zur Kirche zurückkehrten. Um dieselbe Zeit schrieb Innocenz an die spanischen Bischöfe über mehrere Disciplinarpunkte. Des verfolgten hl. Johannes Chrysostomus (s. d. Art.) nahm er sich kräftig an. Kaum hatte Theophilus, der Hauptgegner des großen Patriarchen, dem Papste von der Absetzung desselben Nachricht gegeben, als auch Innocenz von Chrysostomus ein an ihn und an die Bischöfe Venerius von Mailand und Chromatius von Aquileja gerichtetes Schreiben erhielt, in welchem der Briefsteller dieselben, nachdem er das Verfahren seiner Gegner gegen ihn erzählt hatte, bat, das gegen ihn gefällte Urtheil für nichtig zu erklären, alle Theilnehmer an demselben nach dem Kirchengesetze für strafbare Menschen zu halten und ihm fernerhin die Beweise der Liebe und Gemeinschaft zu geben. Innocenz erklärte zuerst in seinem Antwortschreiben, daß er vor Schlichtung der Streitigkeiten, welche von einem aus abendländischen und morgenländischen Bischöfen zusammengesetzten Concil ausgehen solle, die Bischöfe beider Parteien an seiner Glaubens- und Kirchengemeinschaft theilnehmen lasse. Als er aber durch neue Nachrichten aus dem Orient von der Widerrechtlichkeit des gegen Chrysostomus eingeschlagenen Verfahrens sich überzeugte, und noch erfuhr, daß derselbe nach dem an der Grenze Armeniens liegenden Cucusus verbannt worden sei, versicherte er Chrysostomus und die zu ihm haltenden Bischöfe in einem Schreiben seiner Liebe und Gemeinschaft und wandte sich bald darauf an Honorius. Dieser schrieb auf seinen Betrieb im J. 405 an Arcadius einen sehr eindringenden Brief, worin er sich darüber beschwerte, daß sein Bruder durch die gewaltthätige Einmischung in die Kirchenangelegenheiten den Frieden des Reiches gestört habe, und das von Innocenz und Chrysostomus gestellte Verlangen nach der Berufung eines allgemeinen Concils kräftig unterstützte. Eine Gesandtschaft der abendländischen Kirche, welche mit Empfehlungsschreiben des Kaisers Honorius 406 an den oströmischen Hof abging, wurde zu Constantinopel arg mißhandelt. Honorius zeigte über diese Verletzung des Völkerrechts solchen Unwillen, daß er schon im Begriffe stand, seinem Bruder den Krieg anzukündigen, als er durch einen feindlichen Einfall der Barbaren daran verhindert wurde. Innocenz aber säumte jetzt nicht länger, von den Feinden des hl. Chrysostomus sich offen loszusagen. Unwahr ist jedoch die Behauptung bei Baronius, daß der Papst damals Arcadius und dessen Gemahlin Eudoxia mit dem Banne belegt habe.

Auch sonst war Innocenz eifrig bemüht, die Auctorität des römischen Stuhles bei verschiedenen Anlässen zur Anerkennung zu bringen. Den macedonischen Bischöfen gegenüber, welche 414 über gewisse, wie es scheint, schon früher vorgetragene und bereits entschiedene Disciplinarpunkte Anfragen an ihn richteten, machte er die Stellung eines obersten Richters mit Nachdruck geltend, indem er schon im Eingange seines Antwortschreibens seine Verwunderung darüber zu erkennen gab, daß sie es gewagt hätten, dasjenige in Zweifel zu ziehen, was einmal vom römischen Stuhle entschieden worden sei. In einem Schreiben an den Erzbischof Alexander von Antiochien sprach er den inhaltreichen Satz aus, daß alle dem genannten Bischofssitze eigenen Vorrechte nicht von den Vorzügen der Stadt herrührten, sondern von der Würde des Sitzes, den der hl. Petrus eine Zeit lang inne gehabt habe. In einem Briefe an Bischof Decentius von Eugubium erklärte er über das Verhältniß der römischen Kirche zu den übrigen abendländischen Kirchen, letztere seien, da außer dem hl. Petrus kein anderer Apostel im Occident geprebigt habe, und alle abendländischen Kirchen von Petrus oder dessen Nachfolgern gestiftet worden seien, schlechterdings verbunden, sich nach den Gewohnheiten und Uebungen der römischen Kirche zu richten; auch seien die Gewohnheiten aller übrigen Kirchen, insofern sie von der römischen abwichen, nur Verfälschungen der alten Ueberlieferungen, Abweichungen von den Uebungen der ersten Zeiten und Mißbräuche, welche durchaus abgeschafft werden müßten. Als dann die afrikanische Kirche durch die pelagianischen Streitigkeiten beunruhigt wurde, wandten sich die Bischöfe, welche 416 auf zwei Synoden Pelagius und Cölestius verurtheilt hatten, an Innocenz um Bestätigung ihrer Decrete. Die Synode von Carthago bat um die Zustimmung des Papstes mit den Worten: „Wir glaubten, unsere Verhandlungen Deiner Heiligkeit vorlegen zu müssen, damit den Beschlüssen unserer Wenigkeit auch die Vollmacht des apostolischen Stuhles beitrete." In ähnlicher Weise sprachen sich die Väter der Synode von Mileve aus. In seinem dritten Antwortschreiben rühmt Innocenz die Afrikaner wegen ihrer Hochachtung gegen den römischen Stuhl. „Ihr habt", schrieb er, „die Ordnung der alten Väter gut beobachtet und das

nicht mit Füßen getreten, was nicht durch sie, nicht in menschlicher Weisheit, sondern nach göttlichem Befehle eingerichtet worden ist, nämlich daß alles, was auch in entfernten Gemeinden vorfällt, dem apostolischen Stuhl zur Bestätigung vorgelegt werde." Er bestätigte die Beschlüsse jener Synoden und schloß „kraft seiner apostolischen Vollmacht" Pelagius und Cölestius sammt ihrem Anhange von der Kirchengemeinschaft aus.

Die letzten Jahre des großen Papstes waren mit mancherlei Leiden ausgefüllt. Im J. 408 belagerte Alarich mit seiner Heeresmacht die Stadt Rom. Der Mangel an Lebensmitteln und das enge Zusammenwohnen einer so großen Menschenmasse führte Hungersnoth und Pest herbei. In diesen Nöthen soll Innocenz nach der höchst unwahrscheinlichen Erzählung des gegen die Christen feindseligen heidnischen Geschichtschreibers Zosimus den heidnischen Senatoren Roms gestattet haben, die alten Schutzgötter der Stadt durch Darbringung von Opfern zu versöhnen. Die Römer sahen sich zuletzt genöthigt, mit Alarich einen um schwere Geldsummen zu erkaufenden Vergleich abzuschließen; außerdem mußten sie sich verbindlich machen, den Frieden zwischen den Goten und Honorius zu vermitteln. Als der letztere auf die vorgeschlagenen Bedingungen nicht einging, begab sich Innocenz selbst in die kaiserliche Residenz nach Ravenna. Während er aber daselbst verweilte, zog Alarich 410 zum zweiten Male nach Rom und plünderte und verwüstete die Stadt in furchtbarer Weise. Nur die Heiligthümer des hl. Petrus wurden verschont (Oros. Hist. 7, 39). Allein Innocenz bewies sich stets größer als die Ereignisse und blieb seines hohen Berufes eingedenk. Von den letzten zwei Briefen, die er schrieb, war der eine an Hieronymus, der andere an den Erzbischof Johannes von Jerusalem gerichtet. Während er den erstern wegen der Leiden, von denen er sammt den unter seiner geistigen Leitung lebenden Jungfrauen Eustochium und Paula damals heimgesucht wurde, aufrichtete und tröstete, tadelte er den letztern, in welchem man den Beschützer der Origenisten und den Gegner des hl. Hieronymus zu sehen gewohnt war, ernstlich darüber, daß er innerhalb der Grenzen seiner Jurisdiction solche Greuel verüben lasse. Schon zwei Monate nach der Abfassung dieser Briefe, den 12. März 417, starb Innocenz. Die Kirche zählt ihn unter die Heiligen. Er war ein Kirchenfürst von ausgezeichneten Eigenschaften und ist unter die größten Päpste der ersten Jahrhunderte zu rechnen. Seine Decrete sind für die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht von der höchsten Bedeutung, da sie die unzweideutigsten Beweise von der frühen Anwendung der Macht des Papstthums enthalten. Daher sah sich Bower veranlaßt, von seinem Standpunkte aus über die Thätigkeit unseres Papstes das Urtheil zu fällen: „Die Würde des apostolischen Stuhles war das Hauptgewicht seiner Briefe. Er machte den Versuch, den Primat über alle anderen Stühle zu behaupten, und wir können wohl sagen, daß der Stuhl zu Rom die Größe, die er nachher erlangte, diesem Innocenz vor allen anderen seiner Vorfahren zu verdanken habe. Er machte den Entwurf zu einer geistlichen Monarchie, die endlich mit unermüdeter Arbeit und trotz aller fast unübersteigbaren Hindernisse aufgerichtet wurde." Seine Briefe finden sich bei Coustant, Epist. Rom. Pontif. I, Paris. 1721, 739 sq.; Schoenemann, Epist. Pontif. I, Gotting. 1796, 495 sq.; Mansi, Conc. III, 1028 sq.; Migne, PP. lat. XX, 457 sq.; die Regesten bei Jaffé-Wattenbach I, 44 sq.; II, 734. (Vgl. Muratori, Rer. ital. script. III, 1, 115 sq.; 2, 37 sq.; Boll. Jul. VI, 548 sq.; Pagi, Brev. Pontif. Rom., Venet. 1730, I, 95 sq.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.-A. I, 113 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 734 ff.; Jungmann, Dissert. selectae in Hist. eccl. II, Ratisb. 1881, 207 sq.)

Innocenz II. (1130—1143). Als das Ende Honorius' II. herannahte, trafen 30 Cardinäle und viele angesehene Römer Anstalt, den reichen Cardinal Petrus Leonis, dessen Großvater vom Judenthum zur katholischen Kirche übergetreten war, auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Von diesen Umtrieben in Kenntniß gesetzt, kamen die übrigen Cardinäle, welche bisher um den sterbenden Papst versammelt gewesen waren, und denen die mächtigen Frangipani ihren Beistand und ihre festen Paläste in Rom anboten, der Gegenpartei zuvor und wählten den Cardinal Gregorius Papareschi, einen geborenen Römer aus der Familie der Guidoni, einen Mann von ausgezeichneten Eigenschaften, den 14. Februar 1130 zum Papste. Zwar weigerte sich Gregor anfangs, die Wahl anzunehmen, doch gab er zuletzt den dringenden Bitten der Cardinäle, welche ihn sogar mit der Excommunication bedrohten, nach und nahm den Namen Innocenz II. an. Da er aber gegen die Partei des Cardinals Petrus Leonis, der nach seiner Wahl den Namen Anaclet II. angenommen hatte, sich nicht halten konnte, so schiffte er sich, nachdem er das Osterfest zu Rom noch gehalten, nach Frankreich ein. Hier wurde er von Ludwig VI., unter dessen Regierung fünf Päpste eine Zuflucht in Frankreich fanden, auf's Ehrenvollste aufgenommen. Sowohl der König als die französischen Bischöfe legten die Entscheidung der Frage, wer der rechtmäßige Papst sei, in die Hände des hl. Bernhard; dieser erklärte sich für Innocenz, weil derselbe früher gewählt und vom berechtigten Cardinalbischof von Ostia consecrirt worden sei, während die Wahl Anaclets nicht ohne Simonie und mit Verletzung der geltenden Bestimmungen vollzogen worden sei. Eine Synode von Etampes proclamirte darauf Innocenz als legitimen Papst; ihr schlossen sich der hl. Hugo von Grenoble, sowie viele Bischöfe auf anderen Synoden an, und Innocenz empfing auf der Synode von Clermont am 18. November 1130 die Huldigung der französischen Prälaten. Bald erklärten sich für ihn auch Spanien und England, sowie die vor-

nehmsten Kirchen Italiens, Mailand ausgenommen. In Deutschland wirkte für Innocenz der hl. Norbert, Erzbischof von Magdeburg, während Erzbischof Adalbert von Bremen für Anaclet eintrat. Am 22. März 1131 fand endlich zu Lüttich eine Zusammenkunft zwischen Innocenz und dem deutschen König Lothar statt. Lothar machte sich verbindlich, den Papst nach Rom zurückzuführen, während dieser versprach, ihm die Kaiserkrone aufzusetzen. Mit der größten Entschiedenheit aber wies Innocenz II. das von Lothar gestellte Begehren um Wiedergabe der Investitur zurück. Auf der Synode zu Lüttich sprach der Papst den Bann über Anaclet, Konrad von Hohenstaufen und ihre Anhänger aus, kehrte dann nach Frankreich zurück, feierte zu St. Denis das Osterfest mit großer Pracht, hielt im October eine große Synode zu Reims und salbte den kleinen Sohn des Königs Ludwig VI. zum Könige. In Begleitung des hl. Bernhard zog er dann dem deutschen König Lothar voraus nach Italien. Im Juni 1132 hielt er eine Synode zu Piacenza, um die Bischöfe Oberitaliens enger an sich zu schließen, traf dann im November mit Lothar zusammen, an welchen sich nach und nach die italienischen Großen angeschlossen hatten, und wurde endlich am 30. April 1133 von Lothar in Rom eingeführt. Anaclet wurde auf die Engelsburg beschränkt, während Innocenz vom Lateran Besitz nahm und am 4. Juni daselbst Lothar zum Kaiser krönte. Ein sehr schwieriger Punkt, die Mathildischen Güter betreffend, welcher leicht die Veranlassung eines Zwistes zwischen Kaiser und Papst hätte werden können, wurde auf vorsichtige und den Zeitverhältnissen angemessene Weise erledigt. Ohne daß entschieden wurde, ob Heinrich V. die Mathildischen Güter als Verwandter der Großgräfin oder als Oberlehensherr besessen, wurde bestimmt, daß sämmtliche Güter ohne Vornahme einer nähern Untersuchung und Trennung der einzelnen Bestandtheile gegen einen jährlichen Zins von 100 Mark Silbers dem Kaiser und der Kaiserin verbleiben, sodann auf dessen Schwiegersohn, Heinrich von Bayern, und dessen Gemahlin Gertrud übergehen, nach dem Ableben der genannten Personen jedoch an die Kirche zurückfallen sollten.

Innocenz II. war jetzt im Besitze eines Theils von Rom und hatte nicht bloß den Kaiser, sondern auch die Könige von Frankreich, England, Schottland und Spanien auf seiner Seite, während Anaclet II. nur auf die Hilfe Rogers von Sicilien rechnen konnte, welchen er durch die Ertheilung des Titels eines Königs von Sicilien an sich zu fesseln gewußt hatte. Da sich jedoch Innocenz nach der Abreise des Kaisers in Rom nicht sicher fühlte, begab er sich nach Pisa, und hier gelang es ihm, den Frieden zwischen den Genuesern und den Pisanern wieder herzustellen. Auch wurde hier ein Concil abgehalten, auf dem Anaclet II. sammt seinem Anhange auf's Neue mit dem Banne belegt und die Lehre der sogen. Henricianer, welche von der Provence aus in Südfrankreich weit um sich gegriffen hatte, als ketzerisch verdammt wurde. Gegen den immer weiter um sich greifenden König Roger von Sicilien rief Innocenz zum zweiten Male die Hilfe des Kaisers an. Dieser zog jedoch erst im Jahre 1136, dießmal an der Spitze eines mächtigen und zahlreichen Heeres, über die Alpen, eroberte einen großen Theil von Apulien und ernannte auf den Vorschlag des Papstes, jedoch erst nach längerem, ernstlichem Widerstreben, den Grafen von Avellino, Rainulf, zum Herzog von Apulien und Calabrien. Die Eintracht zwischen Kaiser und Papst, welche bei Bari, der Hauptfestung Rogers, zusammengekommen waren, hatte eine harte Probe zu bestehen gehabt. Da die Frage, wer der Oberlehensherr Unteritaliens sein sollte, strittig blieb, kamen sie vorerst darin überein, daß statt Rogers der zum Herzog ernannte Graf Rainulf von beiden zugleich belehnt werde. Lothar war mit dem Papste unzufrieden, daß er auf den Plan, seinem Tochtermanne, Heinrich dem Stolzen (dem Vater Heinrichs des Löwen) die Nachfolge im Reiche zu sichern, nicht eingehen wollte. Einen weitern Zankapfel bildete Monte Cassino. Der dortige Abt Rainald, ein Anhänger Anaclets, war von dem Kaiser lange beschützt worden; endlich willigte Lothar ein, daß jener abgesetzt und an seine Stelle der berühmte Abt Wibald von Stablo befördert wurde. Nach der Abreise des Kaisers aus Italien blieb Innocenz in Benevent zurück. Hier erhielt er die Nachricht von dem am 25. Januar 1138 erfolgten Tode Anaclets II., welcher bisher immer noch die Engelsburg behauptet hatte. Zwar wählte die Partei des letztern mit Einwilligung Rogers von Sicilien alsbald den Cardinalpriester Gregorius Conti. Doch ließ sich dieser durch die Vorstellungen des hl. Bernhard, welcher Innocenz II. während dessen ganzen Pontificats treu zur Seite stand, bewegen, sich schon nach zwei Monaten dem inzwischen nach Rom zurückgekehrten rechtmäßigen Papste zu unterwerfen. Im April des folgenden Jahres hielt Innocenz II. das zweite lateranensische oder zehnte allgemeine Concil, welchem gegen 1000 Bischöfe und eine unzählige Menge von Aebten und anderen Geistlichen beigewohnt haben sollen. Auf demselben wurden alle Verordnungen Peters von Bruys für ungültig erklärt, die sogen. Arnoldisten oder Anhänger Arnolds von Brescia, welche den Kirchenbesitz verwarfen, ebenso wie die Simonisten verurtheilt, und es ward über Roger von Sicilien, der nach dem Abzuge des Kaisers das dem Rainulf ertheilte Herzogthum überfallen hatte und sich des Königstitels fortwährend bediente, der Bann ausgesprochen. Um die Fortschritte Rogers zu hemmen, zog Innocenz selbst gegen ihn zu Felde; er wurde jedoch von demselben bei Belagerung eines festen Schlosses unvermuthet überfallen und nebst einigen Cardinälen gefangen genommen. Da er sich außer Stande sah, seinen Gegner mit Waffengewalt zu bezwingen,

schloß er mit ihm einen Frieden ab, in welchem er ihn mit dem Königreich Sicilien, dem Herzogthum Apulien und dem Fürstenthum Capua belehnte. Nach seiner Rückkehr nach Rom erneuerte er die schon von mehreren Concilien ausgesprochene Verurtheilung der Irrthümer Abälards. Während seiner zwei letzten Lebensjahre hatte er mit der Empörung mehrerer Städte zu kämpfen, welche sich zur Wiedererlangung ihrer alten Freiheiten von der Unterwürfigkeit gegen den römischen Stuhl losgesagt hatten. Auch die Römer selbst, die ihn zuerst jubelnd empfangen hatten, erhoben sich gegen ihn, als er den mit Roger geschlossenen Friedensvertrag nicht brechen wollte. Die Unzufriedenheit stieg, als sein mildes Verfahren gegen das eroberte Tivoli den alten Groll der Römer gegen dieses Städtchen nicht befriedigte. Die Römer kündeten ihm den Gehorsam auf und errichteten auf dem Capitol eine unabhängige städtische Obrigkeit. Mitten in dem Tumulte, den Innocenz mit Bitten, Drohungen und Geschenken nicht stillen konnte, starb er am 24. September 1143, an das Schicksal seines unmittelbaren Vorgängers erinnernd.

Zwischen Ludwig VII. und Innocenz II. hatte sich im J. 1141 wegen der von dem letztern ausgehenden Ernennung eines Erzbischofs von Bourges, den Ludwig VII. nicht anerkennen wollte, ein Streit erhoben, welchen der hl. Bernhard vergeblich auszugleichen suchte. Der von Innocenz II. einst gekrönte jugendliche König von Frankreich gab auch dann nicht nach, als der Papst verbot, an irgend einem Orte, wo der König sich aufhalte, den Gottesdienst zu feiern. Erst unter Innocenz' Nachfolger, Cölestin II., wurde das Interdict wieder aufgehoben und der Friede mit dem König wieder hergestellt. Zwischen dem König Alfonso von Castilien und Alfonso Henriquez, der Portugal zu einem selbständigen Königreiche erheben wollte, suchte er dahin zu vermitteln, daß Portugal als ein unter der Oberherrschaft Castiliens stehendes Königreich vom genannten König bestätigt werden sollte (Aschbach, Gesch. Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden I, 304 f. 458). Dem Mönche Ramiro, der, nachdem er schon 40 Jahre im geistlichen Stande gelebt hatte, nach dem Tode seines Bruders zum König von Aragonien erwählt worden war, ertheilte er die Erlaubniß zur Verehelichung. Ob Ramiro diese Dispensation als Bischof oder als bloßer Priester erhalten habe, darüber wird unter den spanischen Geschichtschreibern gestritten. Die vielen Briefe dieses Papstes finden sich im Bullarium magnum II, Taur. 1859, 364 sq. und bei Migne, PP. lat. CLXXIX; die Regesten bei Jaffé-Wattenbach I, 840 sq.; II, 756 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori, Rer. ital. script. III, 1, 427 sq.; III, 2, 366 sq. und bei Watterich, Rom. Pontif. vitae II, 174 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 406 ff.; Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl. II, 250 ff.; Jungmann, Dissert. select. in hist. eccles. V, Ratisb. 1885, 57 sq.; Zöpffel, Die Papstwahlen, Gött. 1871; Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, Innsbr. 1876; Martens, Die Besetzung des päpstl. Stuhles unter Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg 1886, 323 ff.; Bernhardi, Lothar von Supplinburg, Leipzig 1879.)

Innocenz III., Gegenpapst (1179—1180). Kaum hatte der Gegenpapst Calixt III. sich 1178 Alexander III. unterworfen, als der Bruder des 1164 verstorbenen Gegenpapstes Victor IV., ein sehr mächtiger römischer Edelmann, die Schismatiker bewog, einen gewissen Landus aus der Familie der Frangipani zu wählen. Derselbe nannte sich Innocenz III. und hielt sich eine Zeit lang in der Nähe von Rom in einem festen Orte auf, bis es Alexander III. gelang, diesen Ort um eine große Geldsumme zu kaufen und so seines Gegners sich zu bemächtigen. Alexander III. ließ den Afterpapst in das Kloster zu Cava und die Häupter der Partei desselben in andere Klöster sperren, so daß das Schisma, welches 1159 mit der Doppelwahl Alexanders III. und Victors IV. (Octavianus) begonnen hatte, nach einer Dauer von 21 Jahren sein Ende fand. (Vgl. Pagi, Brev. Pont. rom. III, 89 sqq.; Bower, Unparteiische Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach VII, 341 f.)

Innocenz III. (1198—1216). Während des energielosen Pontificates Cölestins III. hatten die Gewaltthätigkeiten des Kaisers Heinrich VI. die römische Kirche in große Bedrängniß gebracht. Daher wählten die Cardinäle sogleich am Todestage Cölestins (8. Januar 1198) einstimmig den kraftvollen Cardinal Lothar, einen Sohn Trasimunds aus dem Geschlechte der Conti von Segni, und dieser legte sich den Namen Innocenz III. bei. Derselbe war ein Mann von schöner, würdevoller Gestalt, durchdringendem Verstande, starkem Gedächtnisse und energischem Willen, welcher seine Bildung in Paris und Bologna, den damaligen Hauptsitzen der philosophisch-theologischen und juridischen Wissenschaften, erhalten hatte. Von seinem Oheim Clemens III. zum Cardinaldiacon von St. Sergius und Bacchus ernannt und zur Kirchenregierung beigezogen, wurde er von dessen Nachfolger Cölestin III., wahrscheinlich aus Familienabneigung, von den Geschäften ferngehalten; die Schwierigkeit der politischen Lage aber stellte ihn jetzt in den Vordergrund. Manchem der Zeitgenossen mochte die Wahl des 37jährigen Mannes in Anbetracht seiner großen Jugend bedenklich erscheinen; ein bekanntes Lied Walthers von der Vogelweide (Ich saz ûf eime steine) schließt: owê der bâbest ist ze junc: hilf, hêrre, dîner kristenheit. Indeß legte Innocenz gleich von Anfang an den Beweis ab, daß er die Vorsicht und die Zähigkeit des höhern Alters mit dem Feuer und der Energie der Jugend zu vereinigen wußte. In der That überstrahlte auch der Glanz seines Pontificates die Regierungen aller seiner Vorgänger und Nachfolger. Er brachte, wie der französische Geschichtschreiber Sismondi sagt, eine tiefe

Kenntniß der Interessen seines Vaterlandes und des heiligen Stuhles, sowie den Muth und den edlen Ehrgeiz eines ritterlichen jungen Mannes und endlich den Ruf der Heiligkeit und Gelehrsamkeit mit auf den Thron. Sein nächstes Ziel war die Wiederherstellung der päpstlichen Macht in Rom und im Kirchenstaate, und diese gelang ihm vollkommen. Nachdem er den früher kaiserlichen Präfecten von Rom, dem er zum Zeichen seiner Bestallung öffentlich einen Mantel umhing, und den Senator des Volkes sich unterworfen, zwang er die kaiserlichen Befehlshaber, die Mark, das Herzogthum Spoleto, die Grafschaft Assisi und die anderen dem päpstlichen Stuhle gehörigen Landschaften zu verlassen, und setzte über Toscana, welches die kaiserlichen Beamten soeben verjagt hatte, Verwalter, um durch sie die Rechte des apostolischen Stuhles zu wahren. Um der Kirche einen Schutz gegen die Uebergriffe des Kaisers zu verschaffen, bewog er die lombardischen und tuscischen Städte zum engen Anschluß an den apostolischen Stuhl. Die Bestätigung der Rechte des Sohnes Heinrichs VI., Friedrichs, auf Unteritalien erfolgte erst, nachdem derselbe auf den größten Theil der von König Wilhelm I. dem Papste Hadrian IV. abgepreßten, der Kirche so nachtheiligen Privilegien verzichtet hatte. Auch wurde ihm von Constantia auf ihrem Todbette als dem Lehensherrn die Obervormundschaft über ihren unmündigen Sohn übertragen. Innocenz widmete den Angelegenheiten Siciliens die größte Aufmerksamkeit, um die Rechte seines Mündels und die Wohlfahrt von dessen Reich zu befördern. Als Markwald von Anweiler, den Heinrich VI. zum Reichsseneschall ernannt und dem er wichtige Stellungen in Italien anvertraut hatte, die Vormundschaft über Friedrich in Anspruch nahm und die Waffen gegen die Regierung des Landes ergriff, bot Innocenz III. ganz Unteritalien gegen ihn auf, belegte ihn mit dem Banne und verwendete große Geldsummen, um ihn aus Sicilien zu vertreiben.

Eine sehr günstige Gelegenheit zur Geltendmachung der päpstlichen Auctorität boten ihm die Angelegenheiten in Deutschland dar. Der Herzog Philipp von Schwaben, überzeugt, daß es seinem bei Lebzeiten Heinrichs VI. zum römischen König gewählten Neffen Friedrich von Sicilien nicht möglich sei, die deutsche Krone zu behaupten, ließ sich im März 1198 zu Arnstädt zum Könige wählen. Schon im April desselben Jahres wurde, besonders auf Betrieb des Erzbischofs Adolf von Köln, Otto, der Sohn Heinrichs des Löwen, unter Anwendung vieles englischen Geldes zum Gegenkönig erhoben. Innocenz III. wandte vom Anfange des Thronstreites seine Sympathien dem Welfen zu. Nachdem der Streit einige Zeit gedauert, verfaßte er ein umfangreiches Rechtsbedenken, in welchem die Ansprüche der drei erwählten deutschen Könige einer genauen Untersuchung unterworfen und die Gründe, welche zu Gunsten Otto's sprachen, dargelegt wurden, ein höchst merkwürdiges Actenstück, welches noch jetzt hoher Beachtung werth ist. Nachdem Otto in Neuß in Anwesenheit der päpstlichen Legaten der römischen Kirche Treue, Gehorsam und Schutz eidlich gelobt hatte, wurde er in Aachen von denselben als König verkündigt und über seine Gegner der Bann ausgesprochen. Doch allmälig begann das Ansehen Philipps zu steigen. Er nahm das Kreuz und trat mit dem Papste in Unterhandlung. Otto's hauptsächlichster Anhänger, der Erzbischof Adolf von Köln, fiel zu Philipp ab und krönte ihn in Aachen. Der Patriarch Wolfger von Aquileja bewirkte als Philipps Unterhändler bei dem Papste, daß derselbe vom Banne losgesprochen wurde. Er rüstete sich bereits nach glücklicher Beendigung der Verhandlungen zu dem kaum mehr zweifelhaften Entscheidungskampfe, als er von Otto von Wittelsbach in Bamberg ermordet wurde. Nun war die Stellung Otto's, welcher sich, um die Versöhnung beider Parteien mit einander zu erleichtern, mit Beatrix, der Tochter des Ermordeten, vermählte, gesichert. Groß war die Freude des Papstes über die Hebung des Zwistes in Deutschland. Otto, welcher zu Speier abermals eine Urkunde zu Gunsten der römischen Kirche ausgestellt hatte, zog nach Italien. In Viterbo traf er mit Innocenz zusammen, welcher hier auf ihn gewartet hatte. Unter Freudenthränen umarmten sich die höchsten Häupter der Christenheit. Am 4. October 1209 erhielt Otto IV. in St. Peter die Kaiserkrone. Von diesem Tage an nahm aber auch sein gutes Einvernehmen mit dem Papste ein Ende. Bald ließ er die Maske gänzlich fallen. Er zog von Rom aus nach Toscana und besetzte das Gebiet der römischen Kirche. Umsonst waren die Bemühungen des Papstes, ihn unter Hinweisung auf die beschworenen Verpflichtungen von dem weitern Fortwandeln auf der abschüssigen Bahn zurückzuhalten. Als Otto sogar in Unteritalien einfiel, um Friedrichs mütterliches Erbe zu erobern, wurde er mit dem Banne belegt und seine Unterthanen von dem Eide der Treue entbunden. Auf einer Versammlung zu Nürnberg, welche größtentheils aus Bischöfen bestand, wurde dann Otto abgesetzt und der Beschluß gefaßt, zwei schwäbische Ritter mit Anträgen an Friedrich nach Sicilien zu schicken. Zwischen diesem und dem Papste, welcher den Kirchenstaat für die Zukunft sicherstellen wollte, wurde verabredet, daß, da Deutschland und Sicilien niemals vereinigt sein dürften, das letztere von Friedrich, sobald er die deutsche Königskrone erhalten haben würde, an seinen Sohn abgetreten werden sollte. Nun zog Friedrich über die Alpen und machte in Deutschland in kurzer Zeit solche Fortschritte, daß er, nachdem sein Gegner seine Kräfte unnützerweise noch im Kriege gegen Frankreich verschwendet hatte, im Juli 1215 zu Aachen als König Deutschlands gekrönt werden konnte. Um einen Beweis seiner frommen Gesinnung zu geben und des Papstes Gunst gegen sich zu erhöhen, nahm Friedrich am Tage seiner Krönung das Kreuz. Eine Reihe geist-

licher und weltlicher Fürsten, viele Grafen und Edle folgten seinem Beispiele.

Wie dem Kaiserthum, so machte Innocenz III. auch den übrigen christlichen Fürsten gegenüber das päpstliche Ansehen geltend. Stets stand er auf der Warte und setzte das ganze Gewicht seiner Macht ein, um das göttliche und kirchliche Recht in seiner Reinheit und Strenge zur Anerkennung zu bringen. So sandte er gleich nach seiner Thronbesteigung den Cardinal Petrus von Capua über die Alpen, um die Könige von Frankreich und England im Interesse des heiligen Landes zum Abschluß eines Friedens oder wenigstens eines Waffenstillstandes zu zwingen. Da Philipp August von Frankreich schon unter Cölestin III. seine rechtmäßige Gemahlin, die dänische Prinzessin Ingeborg, die Tochter des Herzogs Berthold von Meranien, verstoßen und Agnes geheiratet hatte, belegte Innocenz Frankreich mit dem Interdicte. Gewiß ist es unter seine größten Verdienste zu reihen, daß er durch seine Festigkeit die Unauflöslichkeit der Ehe, einen der Hauptpfeiler des christlich-socialen Lebens, unter schwierigen Verhältnissen in langem Kampfe aufrecht erhielt und der Kirche einen für alle Zeiten lehrreichen und erfreulichen Sieg über irdische List und Gewalt verschaffte. Ein ähnliches Verfahren schlug er ein gegen den König Alfonso IX. von Leon, welcher sich mit seiner Nichte, der Tochter Alfonso's VIII. von Castilien, vermählt hatte. So sehr die zur Vertreibung der Mauren nothwendige Einigkeit der Fürsten auf der pyrenäischen Halbinsel die erbetene päpstliche Dispensation gerechtfertigt hätte, so glaubte der Papst doch diese Gelegenheit benutzen zu müssen, um die letzten Reste des westgotischen Kirchenrechts auszurotten, den Landesherren die Vollmacht zur Aufstellung und Wiederaufhebung von Ehehindernissen zu entziehen und dem canonischen Recht in Spanien für immer Geltung zu verschaffen. — Der König Pedro II. von Aragonien begab sich selbst nach Rom, um sich vom Papste krönen zu lassen, und überreichte ihm eine Urkunde, durch welche er sein Reich dem Apostel Petrus darbot und sich und seine Nachfolger zur Entrichtung eines jährlichen Zinses verpflichtete. Des Bischofs von Oporto nahm Innocenz sich gegenüber den Gewaltthätigkeiten des Königs Sancho I. von Portugal an. Deßgleichen stellte er die nach dem Tode des genannten Königs gestörte Ruhe dieses Landes durch den Urtheilsspruch wieder her, den er im Streite zwischen Alfonso II. und dessen Schwester fällte. Wie sein Eifer oft den wankenden Frieden unter den christlichen Fürsten der pyrenäischen Halbinsel aufrecht erhielt, so ordnete er auch im übrigen Europa einen Heereszug gegen die Mauren an. Die vereinigten Anstrengungen der christlichen Kämpfer krönte der herrliche Sieg bei Navas de Tolosa (1212), durch welchen die Macht der Ungläubigen in Spanien für immer gebrochen wurde. Voll Freude rief Innocenz, als ihm der Siegesbericht des Königs von Castilien zukam, die Geistlichkeit zusammen, veranstaltete ein Dankfest und dolmetschte das Schreiben vor allem Volke, die großen Thaten Gottes und die Tapferkeit des siegreichen Königs preisend. Ottokar von Böhmen, der von Innocenz getadelt worden war, daß er von Philipp den Königstitel angenommen habe, erhielt durch den päpstlichen Legaten zu Merseburg die Salbung, nachdem er sich von Otto IV. die Königskrone hatte aufsetzen lassen. Der Wille des genannten Königs jedoch, das Prager Bisthum von Mainz getrennt und zu einer Metropole erhoben zu sehen, blieb unerfüllt, da erst genauere Untersuchung und Zustimmung des Mainzer Stuhles vorangehen sollte. Deßgleichen ließ der Papst an Johannitius, den Beherrscher der Bulgaren und Walachen, welche sich soeben mit der katholischen Kirche vereinigt hatten, zu Ternovo die nachgesuchte Königskrönung ertheilen. Den König Emmerich von Ungarn söhnte er mit seinem ihn bekriegenden Bruder Andreas wieder aus und ermahnte ihn zur Gelobung eines Kreuzzuges. In Polen stellte er die sehr zerfallene Kirchenzucht wieder her. Als der energische Erzbischof Heinrich von Gnesen, von Herzog Ladislaus verjagt, zu ihm geflohen war, nahm er ihn ehrenvoll auf und sandte ihn als seinen Legaten zurück. Die Russen suchte Innocenz, wiewohl vergeblich, mit der katholischen Kirche zu vereinigen. In dem Streite zwischen den Häusern Bonde und Swerker um die Krone Schwedens entschied er sich für Swerker Karlssohn. Dem zum Legaten für Schweden bestimmten Erzbischof von Lund bestätigte er das von seinen Vorfahren ertheilte Recht, über Schweden zu Upsala einen Erzbischof zu setzen und sich als dessen Primaten Unterwürfigkeit angeloben zu lassen. Auch schärfte er die Beobachtung der Ehegesetze in Schweden ein, indem er zugleich über die Priester, welche blutsverwandte und verschwägerte Paare trauten, die Strafe dreijähriger Suspension verhängte. In Norwegen suchte er die durch das gewaltsame Verfahren des Königs Swerrer gestörte kirchliche Ordnung wiederherzustellen. Nach dem Tode des genannten Königs entbrannte daselbst der Bürgerkrieg; von den beiden Parteien, welche mit einander kämpften, wurden Philipp und Inge zu Königen erhoben. Der erstere rief die päpstliche Entscheidung für sich an; Innocenz verschob dieselbe, bis er durch den Erzbischof von Drontheim zuverlässigen Aufschluß über die Streitfrage erhalten hätte. Selbst die Insel Island im äußersten Norden vernahm die Hirtenworte des Papstes, welcher gegen Todtschlag, Unzucht und andere daselbst vorkommenden Vergehen sich erhob. Um den König von Dänemark, Waldemar II., bei der Unterwerfung der noch heidnischen Völker an der Ostsee zu schützen, sprach Innocenz den Bann über jeden aus, der Dänemark angreifen, dessen Frieden stören und die Rechte des Königs oder seiner Erben antasten würde. Dem frommen Könige Wilhelm von Schottland, welcher einen Reichstag berufen

hatte, um die Großen seines Reiches seinem dreijährigen Sohne huldigen zu lassen, schickte er zur Verherrlichung dieses Festes einen Legaten mit einem kostbaren Schwerte und kirchlichen Gnadenbewilligungen für sein Königreich.

Der König Richard Löwenherz von England suchte seine Verwendung nach, um sich in den Besitz der vom König von Navarra vorenthaltenen Mitgift seiner Gemahlin, sowie der während seiner Abwesenheit in Palästina ihm durch den König von Frankreich entrissenen Theile der Normandie zu setzen. Wie der Papst ihm in dieser Beziehung die Zusicherung seiner Hilfe ertheilte, so verwendete er sich auch auf dessen Bitte für ihn um Zurückgabe des ihm von Kaiser Heinrich VI. abgepreßten Lösegeldes. In dem langwierigen Kriege zwischen Richards Nachfolger, Johann, und zwischen Philipp suchte Innocenz III. vergeblich zu vermitteln. Bald darauf (1206) brach zwischen Johann und dem Papste selbst bei Gelegenheit der zwiespältigen Wahl eines Erzbischofs von Canterbury ein Streit aus, an welchen für den erstern unheilvolle Folgen sich knüpften. Innocenz, vor dessen Richterstuhl die Entscheidung gebracht wurde, verwarf beide Gewählte und erhob den Cardinal Stephan Langton, einen Mann von ausgezeichneten Eigenschaften und Verdiensten, auf den Primatialstuhl. Obwohl Innocenz in dieser Angelegenheit „mit einer am römischen Stuhle nicht gewohnten Rücksicht für Johanns Ehre zu Werke ging“ (Lingard), so ward die Wahl Langtons dennoch von dem Könige verworfen. Um die Hartnäckigkeit des letztern, welcher den Ermahnungen des Papstes bisher nur Spott und Schmähungen entgegengesetzt hatte, zu brechen, wurde gegen denselben der Bann ausgesprochen. Als Johanns Grausamkeit und Unbußfertigkeit sich während der folgenden vier Jahre nur noch steigerte, schritt Innocenz, jedoch mit Widerwillen, auf die Bitte mehrerer englischen Prälaten zu dem letzten Mittel, das in seiner Macht stand, indem er die Vasallen Johanns ihres Lehenseides entband und dem Könige von Frankreich den Auftrag ertheilte, für sich und seine Nachfolger von England Besitz zu ergreifen. In der That traf auch der König Philipp August Anstalt, in England einzufallen. Die Furcht, der päpstliche Spruch möge an ihm zur Vollziehung kommen, führte unter Vermittlung des Legaten Pandulf den König Johann zur Aussöhnung mit dem Papste. Johann leistete nicht bloß für das Vergangene vollständige Genugthuung, sondern übergab auch dem Papste sein Königreich als Lehen und schwur ihm als sein Vasall den Eid der Treue. Jetzt, nachdem das Interdict nach einer Dauer von sechs Jahren aufgehoben war, änderte sich auch die Politik des Papstes gegenüber England. Wenn Innocenz früher die englischen Barone unterstützt hatte, so nahm er sich jetzt des reuig zu ihm zurückgekehrten Königs an. Er erklärte den kurz darauf dem letztern abgedrungenen Freiheitsbrief (die Magna charta) für null und nichtig, weil die dem Könige abgepreßten Zugeständnisse mit Hintansetzung des heiligen Stuhles bewirkt worden seien und zur Herabwürdigung des königlichen Ansehens, zum Schaden der Nation und zur Verhinderung des Kreuzzuges gereichten. Unter Johanns Nachfolger Heinrich III. wurden dann die für die Krone lästigen Bestimmungen gemildert, so daß die Charte in ihrer neuen Gestalt fortan das Palladium der englischen Freiheit wurde. Als Langton sich weigerte, auf Befehl des Papstes die widerspänstigen Barone zu excommuniciren, wurde er suspendirt. Auch wurden nachher sowohl die Anführer der gegen den König Conföderirten als die Stadt London mit dem Interdicte belegt. Zuletzt sprach Innocenz noch über Ludwig von Frankreich, der auf den englischen Thron Anspruch machte, den Bann aus. Ein Gleiches befahl er gegenüber dessen Vater, dem König Philipp, zu thun; die französischen Bischöfe beschlossen jedoch, von dem päpstlichen Befehle Umgang zu nehmen.

Auch nach anderen Seiten entfaltete Innocenz III. eine ebenso kräftige als glänzende Thätigkeit. Was sein Verhältniß zum heiligen Lande betrifft, so legt die in kurzer Zeit nach einander erlassene Reihe von Schreiben den Beweis ab, daß er auch in dieser Angelegenheit die Politik seiner Vorfahren seit Urban II. mit der ihm eigenthümlichen Energie zu der seinigen machte. Wie er den Patriarchen von Jerusalem und dessen Suffragane zu geduldiger Ertragung der über das heilige Land verhängten Leiden ermunterte, so ermahnte er den Erzbischof von Mainz und die bei ihm im Morgenlande zurückgebliebenen Bischöfe, sowie den Herzog von Brabant und die übrigen deutschen Pilgerfürsten zu kräftiger Fortsetzung des Kampfes gegen die Ungläubigen. Besonders waren es die Geistlichen, deren thätige Hilfe er für das heilige Land in Anspruch nahm. Ebenso setzte er sich mit den christlichen Fürsten im Morgenlande in Verbindung. Er übersandte dem Könige Leo von Armenien auf dessen Ansuchen ein von ihm geweihtes Panier mit dem Bildnisse des hl. Petrus. Die Boten, durch welche König Amalrich von Cypern ihm von der bedrängten Lage der christlichen Fürsten in Syrien Nachricht gab und um schleunige Hilfe gegen die Ungläubigen nachsuchte, schickte er sogleich mit dringenden Empfehlungsschreiben an die Könige von Frankreich und England. Den Kaiser Alexius von Constantinopel, welcher auf die Nachricht von seiner Erwählung sogleich an ihn Gesandte mit kostbaren Geschenken und mit der Bitte, er möchte sein Reich durch Legaten besuchen lassen, geschickt hatte, forderte er, freilich ganz erfolglos, zur Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche, sowie zur Unterstützung des heiligen Landes auf. Ueber die Eroberung Zara's in Dalmatien durch die Kreuzfahrer gab er den höchsten Unwillen zu erkennen, sowie er auch dieselben ernstlich und unter Androhung des Bannes abmahnte, das oströmische Kaiserthum anzugreifen. Als trotz dessen 1204 die Eroberung

Constantinopels und die Errichtung des lateinischen Kaiserthums erfolgte, mißbilligte er, was er zu tadeln fand, anerkannte, was nicht zu ändern war, und suchte dem Vorhandenen eine solche Richtung zu geben, daß das Wohl und die Ehre der Kirche im Allgemeinen und Besondern eine neue Erweiterung erhielte.

Die Vertilgung der vielköpfigen Häresie, welche damals reißend schnell um sich griff (s. d. Artt. Albigenser und Waldenser), mußte er sich um so energischer und umsichtiger angelegen sein lassen, als dieselbe bereits das Erbe des hl. Petrus zu unterwühlen begonnen hatte. Wie in anderen allgemeinen Angelegenheiten, wollte er auch hier den übrigen Herrschern und kirchlichen Vorstehern mit seinem Beispiele voranleuchten, um von dem römischen Stuhle den Vorwurf abzuwenden, daß er vor seinen Augen und in seinem eigenen Lande die ketzerische Bosheit bestehen lasse. Erst nach großen Anstrengungen gelang es ihm, die Städte Viterbo und Orvieto, welche am meisten von dem ketzerischen Gift angesteckt waren, von demselben zu reinigen.

Den Glanz- und zugleich den Schlußpunkt seines thatenreichen Lebens bildete die im November 1215 eröffnete allgemeine Kirchenversammlung im Lateran (das zwölfte öcumenische und vierte lateranensische Concil), zu welcher er bereits einige Jahre nach seiner Wahl den Plan und seit beinahe drei Jahren die Vorbereitungen getroffen hatte. Die Hauptgegenstände der Wünsche und Sorgen, welche während seines ganzen Pontificats ihm Geist und Herz beschäftigten, sollten hier zur Berathung und Erledigung gelangen: die Wiedereroberung des heiligen Landes, sowie die allseitige Reformation der Kirche und die Erhaltung der Reinheit des Glaubens. Die bald nach dem Schlusse des Concils, auf welchem drei öffentliche Sitzungen gehalten wurden, durch Innocenz III. oder auf dessen Befehl in 70 Kapiteln zusammengestellten Beschlüsse, unter welche besonders die Feststellung des Ausdrucks Transsubstantiation für die Wesensverwandlung in der Eucharistie (gegenüber der Irrlehre Berengars), sowie das vierte Kirchengebot zu rechnen ist, sind sehr umfassender Natur. Bemerkenswerth ist, daß auf dem Concil von vielen Prälaten und ausgezeichneten Männern der Antrag gestellt wurde, allen Kirchen des Erdkreises die Entrichtung eines Tributs an die römische Kirche (Peterspfennig) aufzuerlegen, daß derselbe aber nicht die Billigung des Papstes erhielt. Von den wichtigsten Folgen war die Bestätigung der beiden Orden des hl. Dominicus und des hl. Franciscus, welche in kurzer Zeit eine außerordentlich reiche Blüte entwickelten und auf das kirchliche Leben des Mittelalters nach den verschiedensten Seiten hin einen unberechenbaren Einfluß ausübten. Zwar war es die Absicht des Papstes gewesen, das Ueberhandnehmen neuer Congregationen zu erschweren, aber gerade damals war der religiöse Trieb, welcher sich in Errichtung neuer Orden geltend machte, zu lebendig, als daß er hätte unterdrückt werden können. So wurde zu Mailand durch Johannes von Meda der Orden der Humiliaten, in Frankreich durch Johann von Matha der Orden der Trinitarier zur Loskaufung der christlichen Gefangenen aus den Händen der Saracenen, von Guido in Montpellier der Orden der Spitalbrüder, in Portugal der Ritterorden des hl. Benedict von Avis zur Bekämpfung der Mauren, in Riga von dem dortigen Bischof Albert nach dem Vorbilde der Templer der Orden der Schwertritter zur Sicherung und Erhaltung des Christenthums in Livland gegründet, welche sämmtlich von Innocenz III. die Bestätigung erhielten. Einen Hauptgegenstand der Verhandlungen auf dem Concil hatte die Angelegenheit des heiligen Landes gebildet. Auf den Rath erfahrener Männer ordnete Innocenz an, daß die Kreuzfahrer bis zum Juni des folgenden Jahres sich in den sicilianischen Häfen Brindisi und Messina versammeln sollten. Er selbst wollte sich daselbst einfinden, damit das christliche Heer von seinem Rathe und seiner Hilfe geleitet und vor der Abfahrt des göttlichen und apostolischen Segens theilhaftig werde. Es war ihm jedoch nicht vergönnt, seinen Lieblingswunsch erfüllt zu sehen. Eifrig war er bemüht, in England und Frankreich die Hindernisse einer Kreuzfahrt hinwegzuräumen. Leichter schien diese in dem durch die fast allgemeine Anerkennung Friedrichs II. beruhigten deutschen Reiche vor sich zu gehen. Im obern Italien aber herrschte, wie gewöhnlich, unter den Städterepubliken arges Zerwürfniß. Um dieses, besonders das zwischen Pisa und Genua, deren Theilnahme am Kreuzzuge wegen ihrer zahlreichen Schiffe nicht entbehrt werden konnte, zu schlichten, beschloß Innocenz III., sich von Viterbo aus nach der erstgenannten Stadt zu begeben. Auf dem Wege dahin wurde er zu Perugia von einem Fieber befallen, welches ihn den 16. Juni 1216 in seinem 56. Lebensjahre nach einer Regierung von 18 Jahren und 6 Monaten dahinraffte. In der St. Laurentiuskirche zu Perugia wurden seine irdischen Ueberreste beigesetzt.

Wenn je ein Papst sein Zeitalter beherrschte, so war es Innocenz III. Er verdankte diese erhabene Stellung ebenso der Gunst der Umstände, als seinen außerordentlichen Geistesgaben und sittlichen Eigenschaften. Begabt mit einem cholerischen, zur Entwicklung großer Energie befähigenden Temperamente, war er zur harmonischen Entwicklung aller Kräfte hindurchgedrungen und hatte sich das weise Maßhalten in allen Dingen, welches den Herrschergeist ganz besonders bekundet, angeeignet. Es vereinigten sich in ihm tiefe Gelehrsamkeit und großer Scharfsinn mit seltener Geschäftskenntniß und Gewandtheit, Festigkeit und Unbeugsamkeit in den Grundsätzen mit Milde und Nachgiebigkeit gegen Personen, Hoheit des Geistes und Bewußtsein seiner erhabenen Stellung mit Demuth und Bescheidenheit, Einfachheit der Lebensweise mit Freigebigkeit und Wohlthätigkeit gegen Arme, Kirchen und Klö-

ster. Nicht Ehrgeiz oder Herrschsucht war es, wenn er seinen Einfluß in allen Ländern der Christenheit, über deren Zustände er sich durch seine zahlreichen Legaten genaue Kenntniß verschaffte, zur Anerkennung zu bringen suchte, sondern das tiefe und lebendige Ergriffensein von den Pflichten, welche das von ihm in der Fülle seiner Idee erfaßte Papstthum ihm auferlegte. Dem Zwecke, den Einfluß der Kirche zu erweitern und ihre Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt zu sichern, waren alle übrigen Zwecke untergeordnet. Mit Gregor VII. und Alexander III. gehörte Innocenz III. zu den größten Trägern des mittelalterlichen Papstthums. Alexander III., welcher an Gregor VII. seine Voraussetzung hatte, war es gewesen, welcher das Papstthum auf solche Höhe emporhob, daß Innocenz III. in ungetrübter Herrlichkeit auf dem Stuhle des Apostelfürsten thronen konnte. Während die genannten Päpste ihr Ziel in gewaltigen Kämpfen verfolgen und ihre Willensstärke durch Ertragung der größten Verfolgungen und Leiden bewähren mußten, erfreute sich Innocenz III. eines überaus glücklichen und glorreichen Pontificates, und die während desselben sich erhebenden Schwierigkeiten dienten nur dazu, den Glanz desselben zu erhöhen.

Eine Sammlung der Schriften Innocenz' III. findet sich bei Migne, PP. l. CCXIV—CCXVII. Darunter befinden sich auch seine zahlreichen Briefe, sowie das überaus wichtige Registrum Innoc. III. super negotio imperii und die von einem Zeitgenossen verfaßten Gesta Innocentii. Ein Verzeichniß sämmtlicher Schriften siehe bei Eggs, Pontif. doctum 424 sq. Wir nennen unter denselben seine Erstlingsschrift De contemtu mundi sive de miseria humanae conditionis lib. III (1855 wieder zu Bonn von Achterfeld herausgegeben), die Frucht der Muße, welche ihm das Pontificat des ihm weniger günstig gesinnten Cölestin III. bot: eine Schrift voll merkwürdiger Menschenkenntniß und Welterfahrung, welcher, wie es im Prolog heißt, eine Darstellung de dignitate conditionis humanae als Gegenstück hätte folgen sollen. Ferner De sacro altaris mysterio libri VI, von Fr. Hurter in's Deutsche übersetzt. Als Papst fand er mitten unter den dringendsten Geschäften Zeit, seine Schrift über die Bußpsalmen zu vollenden, in welcher sich eine die ganze heilige Schrift bis in ihre Einzelnheiten umfassende Kenntniß, sowie großer Ernst und von dem Gefühl innerer Unvollkommenheit getragene Demuth kundgibt. Innocenz III., dem seine Zeitgenossen vorzügliche Beredsamkeit zuerkannten, widmete wie als Cardinal so als Papst dem Predigtamte große Aufmerksamkeit. Die von ihm hinterlassenen Predigten (Sermones de tempore et de sanctis per totum anni circulum) sind im Geschmacke jener Zeit gehalten; es zeigt sich darin eine Vorliebe für die Antithesen und die Zahlenmystik, sowie eine mystische und allegorische Deutung der heiligen Schrift. Daß diesem Papste, welcher besonders großen Eifer in Beförderung der Kunst an den Tag legte, auch die Poesie nicht fremd war, zeigen die zwei schönen Hymnen Stabat mater dolorosa und Ave mundi spes Maria, welche ihm zugeschrieben werden.

Aus den Quellen und der Literatur über die Geschichte Innocenz' III. sind besonders hervorzuheben Bullar. magnum III, Taurin. 1858, 112 sq.; Potthast, Regesta Pontif. Rom. I, Berol. 1873, 1 sq.; Böhmer, Regesta Imper. 1198—1284, Stuttg. 1849; Theiner, Codex dipl. dominii temp. I, Romae 1861, 28 sq.; L. Delisle, Mémoire sur les actes d'Innocent III, suivi de l'Itinéraire de ce pontife, Paris 1857; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 771 ff.; F. v. Hurter, Gesch. des Papstes Innocenz III. und seiner Zeitgenossen, 4 Bde., 3. A., Hamburg-Gotha 1841—1843; Brischar, Innocenz III. und seine Zeit, Freiburg 1883; Papencordt, Reumont und Gregorovius in ihren Werken über die Stadt Rom. Ueber die Beziehungen des Papstes zu den verschiedenen Fürsten und Ländern s. Schwemer, Innocenz III. und die deutsche Kirche während des Thronstreites von 1198—1208, Straßburg 1882; Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844; Abel, König Philipp der Hohenstaufe, Berlin 1852; Ders., Kaiser Otto IV. und König Friedrich II., Berlin 1856; Langerfeld, Kaiser Otto IV., Hannover 1872; Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., I, Berlin 1863; Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV., I—II, Leipzig 1873 bis 1878; Lindemann, Kritische Darstellung der Verhandlungen Innocenz' III. mit den deutschen Gegenkönigen, Magdeburg 1885; Capefigue, Hist. de Philippe Auguste, Par. 1829; Schulz, Philipp August und Ingeborg, Kiel 1804; Lingard, Hist. of England, II, Lond. 1819, 206 ss.; Pauli, Gesch. von England III, Hamburg 1853, 318 ff.; Ladenbauer, Wie wurde König Johann von England Vasall des röm. Stuhles? in der Innsbr. Zeitschr. 1882; Schäfer, Gesch. von Spanien III, Gotha 1861; Ders., Gesch. von Portugal I, Hamb. 1836; Usinger, Deutsch-dänische Gesch. von 1189—1227, Berlin 1863; Wilken, Gesch. der Kreuzzüge V, Leipzig 1829; Hefele, Der Kreuzzug unter Innocenz III., in den Beiträgen zur K.-Gesch. I, Tüb. 1864; Röhricht, Beiträge zur Gesch. der Kreuzzüge II, Berlin 1878.

Innocenz IV. (1243—1254). Da nach dem Tode Cölestins IV. (10. November 1241) Kaiser Friedrich II. das Gebiet um Rom besetzt hielt und die Freiheit der Papstwahl beeinträchtigte, flohen viele Cardinäle nach Anagni und wählten hier am 25. Juni 1243 den Cardinal Sinibald, Grafen von Lavagna, aus dem mächtigen genuesischen Hause Fieschi, einstimmig zum Papste. Dieser nannte sich, um seine künftige Stellung offen anzuzeigen, Innocenz IV. Wie seine zahlreichen Verwandten, so hatte auch Innocenz sich während der frühern Verwaltung seiner kirchlichen Aemter die Zuneigung des Kaisers erworben. Friedrich gab dem Neugewählten seine Freude über die Wahl zu erkennen, in der

Erwartung, von seiner Mutter, der Kirche, bald wieder als Sohn anerkannt zu werden; jedoch fügte er bei, er fürchte, einen Freund unter den Cardinälen verloren und im Papst einen Feind gefunden zu haben, da kein Papst ein Ghibelline sein könne. Das erste und hauptsächlichste Bestreben des Papstes war, den Kampf zwischen Friedrich und der Kirche, welcher unter Gregor IX. seinen Höhenpunkt erreicht hatte, zu beendigen und einen allgemeinen Frieden in der Christenheit wieder herzustellen. Seine Hoffnung auf bereitwilliges Entgegenkommen von Seite des Kaisers schlug jedoch fehl. Innocenz machte demselben das Anerbieten, die gegründeten Beschwerden hinsichtlich geistlicher und weltlicher Angelegenheiten durch eine Versammlung von Königen, sowie von geistlichen und weltlichen Großen entscheiden zu lassen und ihm, wenn die Entscheidung zu seinen Gunsten lauten würde, alle nur mögliche Genugthuung zu leisten. Allein Friedrich II. wollte sich in keine Unterhandlungen einlassen, ehe die von Gregor IX. über ihn verhängte Excommunication aufgehoben wäre, während Innocenz die Freilassung der gefangenen Prälaten (s. d. Art. Gregor IX.) als nothwendige Voraussetzung der Unterhandlungen verlangte. Da der Kaiser immer mehr an Anhang verlor, ward endlich am 31. März 1244 zu Rom, wo der Papst seit October residirte, ein Friede durch die kaiserlichen Bevollmächtigten Petrus de Vineis und Thaddäus von Suessa beschworen. Friedrich aber legte die vereinbarten Punkte anders aus als der Papst, erregte in Rom selbst durch die Frangipani Unruhen und wollte erst nach erhaltener Lossprechung die Gefangenen freigeben und die besetzten Theile des Kirchenstaates räumen; zugleich machte er Anstalten, den Papst selbst in seine Gewalt zu bekommen. Innocenz floh zu Schiffe in seine Vaterstadt Genua, wo er den 6. Juli unter dem Jubelgeschrei des Volkes anlangte. Als der Sängerchor das Benedictus anstimmte, erwiederten die Ankommenden mit dem Psalmisten: „Unsere Seele ist entronnen, wie ein Vogel den Stricken der Jäger; der Strick ist entzwei, und wir sind frei!“ Drei Monate lang wurde der Papst in Genua durch eine lebensgefährliche Krankheit zurückgehalten, bis er bei Einbruch der rauhen Jahreszeit unter Lebensgefahr den Weg über die Alpen nahm, um an einem sichern Orte ein allgemeines Concil zur Beilegung der großen Streitfragen abzuhalten. Er hatte vorher die zu einem Generalcapitel versammelten Cistercienser ersucht, bei Ludwig IX. zu erwirken, daß er ihn auf seiner Flucht vor der Tyrannei Friedrichs II. in Frankreich, der gewöhnlichen Zufluchtsstätte der von den Kaisern verfolgten Päpste, gütig aufnehme. Da ihm aber die französischen Pairs den Aufenthalt in ihrem Lande verweigerten, entschloß er sich, nach Lyon zu gehen, wo er am 2. December, von der Geistlichkeit außerordentlich ehrenvoll empfangen, seinen feierlichen Einzug hielt. Er hatte mit Lyon eine für das Papstthum in seiner damaligen Lage sehr glückliche Wahl getroffen. Obwohl zum römischen Reiche gehörig, war die Stadt dennoch factisch von demselben unabhängig und nur dem Erzbischof in einigen Beziehungen unterworfen. Die Lage zwischen Süd- und Nordfrankreich und Deutschland, die geringe Entfernung von Italien, Spanien und England machten Lyon sehr tauglich, den Sitz der römischen Curie und eines allgemeinen Concils zu bilden, dessen Zustandekommen an einem dem Kaiser unmittelbar unterworfenen Orte unmöglich gewesen wäre.

Am 31. Januar 1245 erließ Innocenz die Bullen, durch welche das allgemeine Concil auf den 24. Juni dieses Jahres berufen wurde (s. d. Art. Lyon). Hier sollte nicht bloß der Streit zwischen Kaiser und Papst entschieden, sondern auch darüber berathen werden, wie den Fortschritten der Ketzer und den Gefahren, die der Christenheit von dem Einbruche der Tataren in das Abendland drohten, zu begegnen sei. In der zweiten Sitzung wurde die Hauptanklage gegen den Kaiser vorgetragen und von dem aus Sicilien vertriebenen Bischof von Catanea begründet. In der dritten Sitzung (den 17. Juli 1248) wurde Friedrich II. abermals mit dem Banne belegt und, weil er sich durch seine Unthaten selbst aller Herrschaft unwürdig gemacht habe, aller Ehren und Würden entsetzt. Im Angesichte des Kampfes auf Leben und Tod, der auf dieses Urtheil hin sicher zu erwarten war, sprach Innocenz auf dem Concil die Bereitwilligkeit aus, für das soeben Geschehene den Tod zu erdulden, und ertheilte den Cardinälen, deren Zahl auf sieben zusammengeschmolzen war, einen rothen Hut, damit sie dieses Blutzeugnisses stets eingedenk seien. Auf Bitten des Kaisers übernahm Ludwig IX. die Vermittlung zwischen demselben und dem Papste. Er kam in Begleitung seiner Mutter und seiner drei Brüder im November 1245 nach Clugny, wo sich zugleich mit dem Papste zwölf Cardinäle, der Kaiser von Constantinopel und viele geistliche und weltliche Großen eingefunden hatten, zusammen. Doch führten die Verhandlungen zu keinem Ziele.

Um das Absetzungsurtheil über Friedrich II. in Vollziehung zu bringen und andererseits die Wirkung desselben zu vereiteln, wurden auf beiden Seiten große Anstrengungen gemacht. Friedrich sandte seinen Sohn Konrad nach Deutschland, um seine Stellung daselbst zu verstärken. Es fand jedoch hier ein Umschlag der öffentlichen Meinung statt, so daß auf Betrieb des Papstes im Mai 1246 der Landgraf Heinrich Raspe gewählt wurde. Die Verbitterung zwischen beiden Theilen wurde so groß, daß Friedrich den Papst und dieser den Kaiser beschuldigte, einander nach dem Leben getrachtet zu haben. Innocenz ertheilte nun dem Erzbischof von Mainz den Befehl, gegen den Kaiser das Kreuz zu predigen. Als Heinrich Raspe schon im folgenden Jahre starb, wurde der 20jährige Graf Wilhelm von Holland, ein Neffe des Herzogs Heinrich von Brabant, erwählt, welcher von Innocenz eben=

falls (wie Heinrich) reichlich unterstützt wurde. Nach dem Tode Friedrichs II. (den 13. December 1250) wurde der Kampf gegen dessen gleichgesinnten Sohn Konrad mit demselben Eifer fortgesetzt und der Grundsatz aufgestellt, daß nie mehr ein Hohenstaufe die Kaiserwürde erhalten sollte. Am 19. April 1251 kehrte Innocenz nach Italien zurück. Seine Reise über Genua, Mailand, Mantua, Ferrara, Bologna und Faenza nach Perugia war ein Triumphzug von unbeschreiblicher Herrlichkeit. An der prachtvollen Procession in Mailand nahmen nicht weniger als 15 000 Cleriker theil. Von Assisi, wo er den hl. Petrus Martyr canonisirte, die Einweihung der Kirche des hl. Januarius unter unermeßlichem Zulauf des Volkes aus den entferntesten Gegenden vornahm und dem Begräbnisse der hl. Clara beiwohnte, schlug er auf dringende Aufforderungen der Römer den Weg nach Rom ein, wo er im October 1253 anlangte. Um gegen Konrad IV., welcher an der Spitze eines zahlreichen Heeres nach Unteritalien gezogen und sich sämmtliche Städte desselben unterworfen hatte, eine Stütze zu erlangen, bot der Papst das Königreich beider Sicilien zuerst dem Grafen Richard von Cornwall, einem Bruder Heinrichs III. von England, an, der im Besitze großer Reichthümer war. Die Unterhandlungen mit demselben hatten jedoch so wenig Erfolg, als die mit dem Grafen Karl von Anjou und Provence, dem Bruder Ludwigs IX., der selbst um die Belehnung mit dem Königreiche Sicilien gebeten hatte, aber von seinen sämmtlichen Freunden und Verwandten abgehalten wurde, sich in ein so gefährliches Unternehmen einzulassen. Nun bot Innocenz durch seinen Legaten Albot die Krone Siciliens dem Könige von England für dessen Sohn Eduard an. Aber obwohl sie angenommen wurde, führten die Unterhandlungen schließlich doch zu keinem Ziele. Auch Konrad IV. hatte dem Papste durch zwei Gesandtschaften näher zu treten gesucht, aber mit so wenig Erfolg, daß er am Gründonnerstag (9. April) 1254 excommunicirt und sein Hauptanhänger, der grausame Ezelin, der Schrecken Oberitaliens, für einen Ketzer erklärt wurde. Kurz darauf reiste Innocenz nach Assisi, wo er den Sommer zuzubringen gedachte, und auf die Nachricht von dem am 20. Mai erfolgten Tode Konrads IV. nach Anagni. Von hier aus erließ er die öffentliche Erklärung, daß er dem minderjährigen Konradin die Länder Jerusalem und Schwaben, sowie alle Privatrechte, welche ihm zustehen, sei es im Königreich Sicilien oder sonstwo, erhalten wolle. Durch den Tod Konrads IV. wurde die Macht der Ghibellinen in Italien sehr geschwächt. Selbst Manfred, Friedrichs II. durch Vorzüge des Leibes und Geistes gleich ausgezeichneter natürlicher Sohn, unterwarf sich dem Papste. Nun schien die Ruhe in Unteritalien hergestellt. Am 27. October 1254 hielt Innocenz IV. seinen feierlichen Einzug in Neapel, welches stets den Hohenstaufen entgegen gewesen war. Da fiel Manfred wieder von der Sache des Papstes ab, stellte sich an die Spitze der in Nocera versammelten Saracenen, bemächtigte sich der dortigen Geld- und Kriegsvorräthe und brachte dem päpstlichen Heere am 2. December bei Foggia eine gänzliche Niederlage bei. Fünf Tage darauf, am 7. December 1254, starb Innocenz IV. im Hause seines einstigen Hauptgegners Petrus de Vineis und wurde in der Cathedrale des hl. Januarius begraben. Die Nachricht von der Niederlage, die ihm, nachdem er auf der höchsten Stufe des Glückes angekommen war, noch die letzten Augenblicke seines Lebens verbittern sollte, konnte er wohl noch vor seinem Tode erhalten haben. Er hatte die Aufgabe seines Pontificates, die Freiheit der Kirche gegen den gefährlichsten Gegner zu retten, glücklich gelöst. „Er hat in der That mit großer Geduld," sagt Böhmer, „erst jahrelang mit dem Kaiser unterhandelt, dann aber, als dieser meineidig vom geschlossenen Frieden wieder absprang, mit ebenso viel Feinheit als Entschlossenheit durch seine Flucht die Freiheit der Kirche aus den hinterlistigen Umstrickungen der weltlichen Tyrannei gerettet, hierauf vor der Kirchenversammlung zu Lyon die Handlungsweise der Curie gerechtfertigt, zwei Gegenkönige in Deutschland nach einander erhoben und endlich noch den Untergang des Kaisers, den Sieg und die Wiederherstellung der Kirche erlebt und unter dem Zujauchzen der Völkerschaften Italiens gefeiert."

Auch nach anderen Seiten hin entwickelte Innocenz eine umfassende Thätigkeit. Heinrich III. von England, welcher mit den geistlichen und weltlichen Großen seines Landes im Streite lag, fand einen kräftigen Beistand am Papste. Innocenz trat entschieden für die Rechte des Königs ein, ermunterte die Prälaten zu reichlichen Subsidien und nahm 1253 das ganze Land in seinen besondern Schutz, als der König einen Kreuzzug beabsichtigte. Als nun auch Fürst David von Wales sich unter päpstlichen Schutz stellen wollte, lehnte Innocenz dieses Anerbieten ab mit dem Hinweis, daß David Vasalle Englands sei; dagegen nahm der Papst die Unterwerfung von Litauen freudig an, da hierin die Ausbreitung des Christenthums im Lande gesichert war. In Schweden und Dänemark, sowie in Norwegen, dessen König Joachim die Krönung erlangte, wirkte Innocenz für die Rechte der Kirche und für Beilegung vieler politischen Streitigkeiten. Deutschland und andere Länder forderte er zum Beistande für das von den Mongolen überschwemmte Ungarn auf. Den über König Jacob I. von Aragonien, welcher seinem Beichtvater wegen angeblicher Verletzung des Beichtsigills die Zunge hatte ausreißen lassen, verhängten Kirchenbann hob er erst auf, nachdem derselbe sich der ihm auferlegten Buße unterworfen hatte. Er bestimmte auf Bitten des über die Tyrannei und Sittenlosigkeit des Königs Sancho III. verbitterten portugiesischen Volkes dessen Sohn Alfonso III. zum Reichsverweser, verhängte jedoch über denselben, als

er seine Gemahlin Mathilde verstieß, den Bann und über das Land das Interdict. Er traf heilsame Anordnungen für das zerrüttete Polen und canonisirte den Bischof Stanislaus von Krakau, welcher auf Befehl des Königs Boleslaus ermordet worden war, forderte den Fürsten Coloman von Bulgarien zur Rückkehr in die katholische Kirche auf und sorgte für die Befestigung der Armenier in der Treue gegen den römischen Stuhl. Vergeblich jedoch waren seine Bemühungen, auf der Insel Cypern unter den gegen einander erbitterten Lateinern und Griechen ein geordnetes Verhältniß herzustellen. Dem Meister des Deutschordens, Konrad, Landgrafen von Thüringen, trat er das Eigenthumsrecht auf Preußen, in welchem er eine Hierarchie errichtete, ab; auch erhob er Riga zum Erzbisthum. Den russischen Großfürsten Daniel, welcher zur katholischen Kirche zurücktrat, erfreute er durch Bewilligung der Krönung. Den Slavoniern gab er die von Gregor VII. entzogene Erlaubniß zurück, den Gottesdienst in ihrer Landessprache zu halten. Zur Betreibung der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit schickte er Minoriten nach Constantinopel; ja er ließ sogar durch Mönche der neuen Orden das Christenthum im Innern von Asien und Afrika verbreiten. Als Ludwig IX. von Frankreich im April 1256 in Aegypten in Gefangenschaft fiel, schickte ihm Innocenz, welcher in seinen Streitigkeiten mit dem Kaiser in ihm seine natürliche Stütze sah, ein Trostschreiben zu, ordnete öffentliche Gebete für ihn an und forderte alle Christen zu seinem Beistande auf.

Zur Unterdrückung mannigfach auftauchender Häresien, welche sowohl die kirchliche wie die staatliche Ordnung bedrohten, ordnete Innocenz eigene Tribunale an (s. d. Art. Inquisition), brachte das Verfahren der Richter auf feste Regeln, schied die verschiedenen Klassen von Schuldigen und Verdächtigen und bestimmte die Bußen und Strafen. Daß während seiner Regierung nur Weniges für die Aufrechthaltung der Kirchendisciplin geschah, lag in der Natur der Verhältnisse, welche den Papst nöthigten, Männer in hohen kirchlichen Stellungen zu belassen oder sogar in dieselben aufzunehmen, welche nichts weniger als einen ihrer Würde entsprechenden Lebenswandel führten. Zudem befand sich Innocenz während seines ganzen Pontificats in den drückendsten Geldnöthen. Während seine Finanzquellen durch den langen Kriegszustand und die vom Kaiser angeordnete Sperre fast versiegten, sollte er seine treuen Anhänger in Deutschland und Italien auf's Kräftigste gegen die Ghibellinen unterstützen. So wurden von ihm 15 000 Mark an Heinrich Raspe, 20 000 an Wilhelm von Holland ausbezahlt und im Ganzen 200 000 Mark in Deutschland und Italien aufgewendet. Unter solchen Umständen sah er sich genöthigt, die Kirchenstellen schwer zu besteuern. Von den Polen verlangte er z. B. den dritten Theil ihrer Einkünfte; sie gewährten wenigstens ein Fünftel. Große Klagen erhoben die Engländer auf dem Concil zu Lyon über die Gelderpressung des Papstes, wie denn überhaupt gerade aus diesem Lande ungünstige Urtheile über den Papst verbreitet wurden. Auch in Frankreich entstand aus derselben Ursache eine große Unzufriedenheit, und der dortige Adel hatte große Freude über den Plan Friedrichs II., die Kirche zu ihrer primitiven Stellung zurückzuführen, d. h. sie hauptsächlich ihrer Güter zu berauben. In einem Streite zwischen den Franciscanern und dem Weltclerus, welcher sich darüber beschwerte, daß die Oblationen der Gläubigen ihm entzogen würden, entschied er zu Gunsten des Weltclerus. Noch auf dem Todbette wurde er durch den General der Minoriten um Zurücknahme der seinem Orden ungünstigen Verordnungen gebeten. Als er gleich nach Verweigerung dieser Bitte starb, erblickten die Franciscaner in dem schnellen Tode des Papstes die Strafe Gottes wegen seiner Nachgiebigkeit gegen die Weltgeistlichen. — Mit Unrecht wird gesagt, Innocenz sei der erste gewesen, welcher die Weihe der goldenen Rose vorgenommen habe; in Wirklichkeit hat er nur eine solche Rose den Canonikern von St. Just in Lyon aus Erkenntlichkeit für die genossene Gastfreundschaft überreicht. Noch ist zu erwähnen, daß er zum Wiederaufbau der durch Brand zerstörten Domkirchen von Köln (1248) und Upsala (1250) Ablässe verlieh.

Innocenz IV. stand bei seinen Zeitgenossen im Rufe sehr großer Gelehrsamkeit. Auf die Förderung der Wissenschaften war er eifrigst bedacht, wie er denn den berühmten Alexander von Hales zur Abfassung seines Commentars über die Sentenzen des Lombarden und anderer Werke aufforderte. Wegen der ausgezeichneten Kenntniß des canonischen und bürgerlichen Rechts, welche er sich zu Bologna unter berühmten Lehrern erworben, wurde er „der Monarch des Rechts und der Gesetze, das glänzendste Licht der Decrete, der Herr der Canonisten, der Vater und das Werkzeug der Wahrheit" genannt. Er liebte es sehr, die Gelehrten zu höheren Würden zu befördern, eximirte die Schüler der Universität Paris von allen Abgaben und persönlichen Lasten und gab ihnen das Privileg, daß sie bei ihren Prozessen nicht aus Paris abgerufen werden konnten. Er verordnete, daß künftig niemand als öffentlicher Lehrer auftreten dürfe, wenn er nicht nach der an der Universität Paris eingeführten Weise von dem Bischof als dem dazu delegirten Stellvertreter geprüft und für befähigt erklärt worden sei. Zu Rom ordnete er die Errichtung einer öffentlichen Rechtsschule in Verbindung mit der Schule des päpstlichen Palastes an und gab ihr die Privilegien einer Universität. Außerdem nahm er die Rechte der Universität Bologna gegenüber dem dortigen Magistrat in Schutz. — Sein Hauptwerk ist der Apparatus super quinque libros decretalium, eine Erläuterung der Decretalen Gregors IX., die er zu Lyon unmittelbar nach dem daselbst abgehaltenen Concilium mitten unter den dama-

ligen kirchlich-politischen Stürmen verfaßte. Er soll über das Werk öfter bemerkt haben, daß es keine größere Auctorität als die Schriften anderer Verfasser beanspruche, und daß er bei dessen Abfassung nicht daran gedacht habe, es werde je glossirt werden. Dieses Werk übersandte er allen Prälaten Englands, Frankreichs und anderer Länder mit einem Schreiben, in welchem er sich über die Vernachlässigung des Studiums der Philosophie, deren Jünger darben müßten, während die kirchlichen Würden und Pfründen an Lehrer des Rechts und an Advocaten ertheilt würden, beklagte. Gedruckt wurde der Apparatus zu Straßburg 1477, zu Venedig 1481. 1491. 1495. 1570, zu Lyon 1525. Er schrieb ferner gegen den ehemaligen Kanzler Friedrichs II., Peter de Vineis, welcher in einer besondern Schrift die Unabhängigkeit des Kaiserthums vom Papstthum und die Abhängigkeit des letztern von jenem behauptete, unter dem Titel Apologeticus ein jetzt verlorenes Werk über die Auctorität des römischen Papstes und über die Rechte des Kaisers.

Zur Literatur vgl. Bullarium magnum III, Taur. 1858, 502 sq.; Potthast, Regesta Rom. Pontif. II, Berol. 1875, 943 sq.; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Friderici II., t. VI, Par. 1861; Berger, Les registres d'Innocent IV., t. I, Paris 1884; Digard, La série des registres pontif. du XIII[e] siècle, Paris 1886; Denifle, Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrh., im Archiv für Lit. u. K.-Gesch. des M.-A. II, Berlin 1886, 1 ff.; die Lebensbeschreibungen bei Muratori, Rer. ital. script. III, 1, 589 sq.; Pansa et Costo, Vita del gran pontefice Innocenzio quarto, Venez. 1598; Pagi, Breviar. III, 245 sq.; Ciaconius-Oldoinus, Vitae pontif. Rom. II, 99; Stolberg-Brischar, Gesch. der Religion Jesu LIII; Masetti, I Pontefici Onorio III., Gregorio IX. ed Innoc. IV. a fronte dell' Imperatore Federico II., Roma 1884; Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl. 1089 ff.; VI, 1 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 530 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom V, 3. Aufl. 217 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom 303 ff.; die Literatur im Art. Friedrich II.; Hintze, Das Königthum Wilhelms von Holland, Leipzig 1885; Scholten, Gesch. Ludwigs IX. des Heiligen, 2 Bde., Münster 1850—1855; Wallon, Saint Louis, 2 vols., Paris 1875; Lingard, Hist. of England II, 294 ss.; Pauli, Gesch. von England III, Hamb. 1853, 656 ff.; Watterich, Gründung des deutschen Ordensstaates in Preußen, Leipzig 1857, 129 ff.

Innocenz V. (1276), vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Pierre de Champagni oder auch von seiner Vaterstadt Pierre de Tarentaise (dem jetzigen Moûtiers in Savoyen) genannt, wurde den 21. Januar 1276 zu Arezzo als Nachfolger Gregors X. gewählt. Er war sehr frühzeitig in den Dominicanerorden getreten und hatte sich den Ruf eines der vorzüglichsten Theologen seiner Zeit erworben; 1271 war er zum Erzbischofe von Lyon und gleich darauf zum Cardinalbischof von Ostia und zum Großpönitentiar ernannt worden. Kaum hatte er sich auf die inständigen Bitten der Römer nach Rom begeben, als er seine Hauptsorge darauf richtete, die in die Parteien der Ghibellinen und Guelfen getheilten italischen Städte mit einander auszusöhnen. Wirklich gelang es ihm auch, zwischen den beiden Republiken Lucca und Pisa, welche einen langwierigen und blutigen Krieg mit einander geführt hatten, den Frieden wieder herzustellen. Seine Stellung zu dem von ihm begünstigten Könige Karl von Neapel, den er als römischen Senator, sowie als Reichsvicar von Tuscien bestätigte, erschwerte ihm seine Verständigung mit dem Könige Rudolf, den er aufgefordert hatte, von dem beabsichtigten Römerzuge vorerst abzustehen, bis er seine Verpflichtungen erfüllt und die Romagna der Kirche zurückgegeben habe. In der Ausführung seines weitern Vorhabens, den griechischen Kaiser Michael Paläologus zur Bestätigung derjenigen Punkte zu vermögen, welche die griechischen Gesandten kurz zuvor auf dem allgemeinen Concil zu Lyon beschworen hatten, wurde er durch den schon am 22. Juni 1276 erfolgten Tod verhindert. Innocenz V., welcher viele Jahre zu Paris mit großem Beifalle gelehrt hatte, hinterließ Commentarien über die 5 Bücher Mosis, über die Psalmen, das Hohe Lied, über Lucas und die Briefe des hl. Paulus, ferner über die 4 Bücher der Sentenzen (gedruckt zu Toulouse 1652), über die Materie des Himmels, über Intellect und Willen, über die Ewigkeit der Welt, über die Einheit der Form, über Missus est Angelus und das Magnificat, ferner eine zu Lyon gehaltene Leichenpredigt auf den hl. Bonaventura, endlich eine compendiöse Darstellung der ganzen Lehre des hl. Thomas. Hundert Sätze aus seinen Schriften wurden von den Gelehrten seiner Zeit getadelt, von seinem Ordensgenossen, dem hl. Thomas, jedoch vertheidigt. Seine Bullen s. im Bullar. magn. IV, Taurin. 1859, 35 sq. (Vgl. Muratori, Rer. ital. script. III, 1, 605 sq. XI, 1173 sq.; Ciacon.-Oldoin., Vitae Pontif. Rom. II, 203 sq.; Eggs, Pontif. doct. 473 sq.; Echard et Quétif., Scriptores O. Pr. I, 350; Turinaz, La patrie et la famille de Pierre de Tarentaise, pape sous le nom d'Innocent V., Nancy 1882; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 139 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, V, 3. Aufl., 451.)

Innocenz VI. (1352—1362). Nach dem Tode Clemens' VI. wurde der Cardinalbischof von Ostia, Stephan Aubert, gebürtig aus Mont in der Diöcese Limoges, am 18. December 1352 zu Avignon gewählt. Ehe die Cardinäle in's Conclave gegangen waren, hatten sie sich unter einander verbindlich gemacht, daß der Gewählte seine Macht und sein Einkommen mit den Cardinälen theilen sollte. Kaum hatte jedoch Aubert unter dem Namen Innocenz VI. den päpstlichen Stuhl bestiegen, als er den Vertrag, den er, wie die einsichtigeren unter den Cardinälen, nur unter der Clausel, „wenn derselbe den Kirchenverord-

nungen nicht zuwider sein würde", beschworen hatte, als ungesetzlich, auf die Schmälerung der von Christo seinem Stellvertreter auf Erden ertheilten Vollmachten abzielend und deßhalb auf keine Weise verbindlich verwarf. Wie Innocenz VI. ein ausgezeichneter Canonist war, so ließ er sich auch die Aufrechthaltung und Wiederherstellung der Kirchenzucht sehr angelegen sein. Er widerrief alle von seinem Vorfahren bewilligten Commenden und Reservationen und hob die schweren Abgaben auf, welche die Geistlichen bezahlen mußten, wenn sie eine neue Pfründe oder Würde erhielten. Auch gab er einige Tage nach seiner Krönung den zahlreichen Bischöfen und geistlichen Beamten, welche aus allen Gegenden nach Avignon geströmt waren, um auf neue Beförderungen zu lauern, den Befehl, sich bei Strafe der Excommunication insgesammt und augenblicklich in ihre Diöcesen und Kirchen zu begeben und daselbst Residenz zu halten. Er selbst schränkte die unter seinem Vorgänger sehr luxuriös und kostspielig gewordene Hofhaltung ein und befahl auch den Cardinälen, seinem Beispiele zu folgen, ihr zahlreiches Gefolge zu entlassen und sich alles überflüssigen Kostenaufwandes zu enthalten, damit die Armen und Kirchen des ihnen gebührenden Antheils an ihrem Vermögen nicht beraubt würden. Den Auditoren der Rota, welche ihr Amt bisher unentgeltlich verwaltet hatten, bewilligte er ein Gehalt, um dieselben nicht der Gefahr auszusetzen, daß sie sich auf Kosten Anderer und zum Nachtheil der Gerechtigkeit ihren Unterhalt verschafften. Zur Wiederherstellung des päpstlichen Ansehens im Kirchenstaate schickte er im ersten Jahre seines Pontificats den Cardinal Aegidius Alvarez Albornoz, einen gebornen Spanier, als seinen Legaten a latere mit unumschränkter Vollmacht nach Italien; diesem gelang es im Verlaufe von vier Jahren, durch Waffengewalt und Unterhandlungen alle rebellischen Städte wieder zum Gehorsame zurückzubringen.

Dem deutschen Könige Karl IV. ließ er am Ostertage 1355 durch seinen Legaten, den Cardinalbischof von Ostia, zu Rom die Kaiserkrönung ertheilen. Gegen die Verkündigung der sogen. goldenen Bulle auf den Reichstagen zu Nürnberg und Metz erhob er Widerspruch, weil die päpstlichen Rechte hinsichtlich der Bestätigung des Gewählten und des Reichsvicariats nicht berücksichtigt waren, ebenso gegen die Absicht des Kaisers, die Reform des deutschen Clerus eigenmächtig in die Hand zu nehmen. Bei der friedliebenden Gesinnung der beiden obersten Häupter der Christenheit konnte jedoch daraus kein Conflict entstehen. Viele Mühe gab er sich, um die Könige Johann von Frankreich und Eduard von England mit einander auszusöhnen, die Genueser und Venetianer von ihrem verderblichen Kriege abzuziehen und einen Krieg gegen die Türken zu Stande zu bringen. Zur Wiederherstellung des Friedens und der Kirchenzucht schickte er einen Gesandten nach Castilien. Den König dieses Reichs, Peter den Grausamen, der gegen seine Brüder wüthete und seine Gemahlin vergiftet hatte, belegte er mit dem Kirchenbanne. Auch gegen den grausamen und gewaltthätigen König Pedro IV. von Aragonien trat er, obwohl vergeblich, entschieden auf. Ebenso vergeblich suchte er den Frieden zwischen beiden Königen zu vermitteln. Mit den byzantinischen Kaisern Johannes Cantacuzenus und Johannes Paläologus trat er in Unterhandlungen, um sie zur Aufhebung des verderblichen Schismas zu bewegen, und sandte zu diesem Zwecke den durch Heiligkeit des Lebens wie durch Gelehrsamkeit berühmten Carmeliten Peter Thomas nach Constantinopel. Mit dem Könige Ludwig von Neapel stand er in schlechtem Einvernehmen, weil derselbe den gewöhnlichen Tribut nicht entrichtete. Gegen die sogen. Compagnien oder Schaaren von entlassenen französischen, englischen und navarresischen Söldnern, welche unter Anführung eines französischen Ritters in Südfrankreich raubend und sengend umherzogen, versah er Avignon mit Festungswerken. Ehe diese vollendet waren, erschienen die genannten Schaaren vor der päpstlichen Residenzstadt und zwangen Innocenz, sich ihren Abzug mit Bewilligung der Sündenvergebung und einer Geldsumme zu erkaufen. Auf Bitte Karls IV. ordnete Innocenz im J. 1354 für Deutschland und Böhmen das Fest der heiligen Lanze an, das jährlich am ersten Freitag nach der Osterwoche gefeiert werden sollte. Da der Erzbischof von Armagh und Primas von Irland, Richard, sich um jene Zeit gegen die Bettelmönche, deren Lebensweise der Lebensart Christi und seiner Jünger widerspreche, erklärte und ihnen die Ausübung seelsorgerlicher Verrichtungen untersagte, so bestätigte Innocenz die von früheren Päpsten ihnen ertheilten Privilegien. Nach einem Pontificate von 9 Jahren und 8 Monaten starb er am 12. September 1362. Er stand im Rufe großer Rechtschaffenheit, Wohlthätigkeit und Sittenstrenge; auch galt er als ein Freund der Gelehrten, wie er denn besonders Petrarca hochschätzte, an seinen Hof rief und daselbst zurückbehalten wollte. Minder gelobt wurde an ihm die Begünstigung seiner Verwandten, von denen er einige zu Cardinälen ernannte. Die Briefe des Papstes finden sich bei Martène, Thesaur. anecd. novus II, 843 sq.; Mansi, Conc. XXVI, 308 sq.; im Bullar. magnum IV, Taur. 1859, 502 sq. (Vgl. Baluz., Vitae paparum Avenion., Par. 1693, I, 321 sq.; Muratori, Rer. ital. scr. III, 2, 589 sq.; Eggs, Pontif. doctum, 543 sq.; Christophe, Gesch. des Papstthums im 14. Jahrhundert, deutsch von Ritter, II, Paderborn 1853, 168 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste I, Freiburg 1886, 77 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 605 ff.; Papencordt, Cola di Rienzo und seine Zeit, Hamburg 1841, 271 ff.; Werunsky, Ital. Politik P. Innocenz' VI. u. König Karl IV., Wien 1878; Ders., Der erste Römerzug König Karls IV., Innsbr. 1878; Nerger, Die goldene Bulle, Prenzlau 1877.)

Innocenz VII. (1404—1406). Die Wahl dieses Papstes, welche nach dem Tode Bonifatius' IX. den 17. October 1404 stattfand, fiel in die Zeit des großen abendländischen Schismas. Vor derselben hatte sich jeder der Cardinäle in Gegenwart öffentlicher Notare durch einen feierlichen Eid verpflichtet, alle möglichen Mittel zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit anzuwenden und sogar die päpstliche Würde niederzulegen, wenn es zur Förderung dieses Zwecks für nöthig erachtet werden sollte. Der gewählte Cosmas de' Megliorati, aus Sulmona in den Abruzzen gebürtig, hatte sich durch seine Kenntniß im bürgerlichen und canonischen Rechte und mehr noch durch seine Tugend und Rechtschaffenheit ausgezeichnet und war von Bonifatius IX. 1389 zum Cardinal befördert worden. Alsbald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl brachen in dem von Ghibellinen und Guelfen zerrissenen Rom Unruhen aus; zur Beendigung derselben mußte Innocenz dem römischen Volke große Freiheiten einräumen. Nach Beruhigung der Stadt schrieb der Papst zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ein allgemeines Concil nach Rom aus. Doch wurde die Versammlung desselben durch die noch größeren Unruhen, welche auf's Neue in Rom ausbrachen, vereitelt. Die in Folge des abgeschlossenen Vergleichs von den Römern ernannten neuen Obrigkeiten der Stadt maßten sich auf Anstiften des Königs Ladislaus von Neapel, der nach der Herrschaft über Rom trachtete, immer größere Macht an und behandelten die päpstlichen Beamten auf die übermüthigste Weise. Hierüber erbittert, bemächtigte sich der jugendliche Nepote Ludwig de' Megliorati mehrerer der angesehensten Römer, als sie von einer mit dem Papste abgehaltenen Conferenz zurückkamen, ohne Wissen und Willen des letztern, und ließ sie in seiner Wohnung ermorden. Um den Folgen dieser ruchlosen That zu entgehen, flüchtete sich Innocenz VII. mit seinem Nepoten und seinen Cardinälen in aller Eile nach Viterbo. Da aber die Römer bald des Regiments, welches Johannes Colonna als Haupt der Ghibellinen mit großer Strenge übte, überdrüssig wurden, so riefen sie den Papst, dessen Schuldlosigkeit am Morde inzwischen allgemein erkannt worden war, zurück und führten ihn im Triumphe nach Rom. Noch aber lagen in der Engelsburg die von Colonna zu Hilfe gerufenen Soldaten des Königs Ladislaus und bedrängten in häufigen Ausfällen Rom und die Umgebung. Innocenz sah sich gezwungen, zuletzt den Bann über Ladislaus zu verhängen und ihn seines vom apostolischen Stuhle abhängigen Reichs zu entsetzen. Diese Maßregel hatte die Wirkung, daß der König von Neapel, aus Furcht, sein Nebenbuhler Ludwig von Anjou möge die Gelegenheit zur Ergreifung der Waffen gegen ihn benutzen, mit dem Papste in Unterhandlung trat und zur Annahme der von letzterem gestellten Bedingungen sich verstand. Inzwischen hatte sich der Gegenpapst Benedict XIII. nach Genua begeben, um nach seinem Vorgeben mit Innocenz die Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens zu berathen. Innocenz, der die heuchlerischen Absichten seines Gegners kannte, schlug das von Benedict XIII. gestellte Begehren um sicheres Geleit für dessen Gesandte ab, so daß nun der letztere davon Veranlassung nahm, ihn in seinen Briefen an alle christlichen Fürsten des Bruches des bei seiner Wahl feierlich abgelegten Eides und des Mangels an Bereitwilligkeit zur Aufhebung des Schismas zu beschuldigen. Innocenz dagegen bezichtigte Benedict der Falschheit und Arglist, indem derselbe eine Unterhandlung bloß zu eröffnen suche, um die Welt zu täuschen und Zeit zu gewinnen. Uebrigens wurde die Stimmung der französischen Nation gegen Benedict XIII., der inzwischen wegen Ausbruchs der Pest zu Genua wieder in die Provence zurückgekehrt war, so ungünstig, daß demselben sogar der Gehorsam aufgekündigt wurde. Während der französische Clerus damit umging, den König von Frankreich zur Veranstaltung eines allgemeinen Concils zu bewegen, starb Innocenz nach einem Pontificate von kaum zwei Jahren den 6. November 1406. Sein in Folge eines Schlaganfalls plötzlich erfolgter Tod gab Veranlassung zu der unbegründeten Erzählung, daß ihm von einigen seiner Hofleute Gift beigebracht worden sei. Wegen des übertriebenen Nepotismus, womit er seinen Verwandten unermeßliche Reichthümer verschaffte und sie unverdienter Weise zu den höchsten Würden beförderte, wurde der sonst gut gesinnte und eifrige Papst selbst von seinen größten Lobrednern getadelt. Seine Briefe finden sich im Bullarium magnum I, Luxemb. 1727, 280 sq., IV, Taurin. 1859, 636 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori, Rer. ital. script. III, 2, 832 sq.; Theodor. de Niem, Hist. schismatis 2, 34 sq.; Raynald. ad a. 1404—1406; Eggs, Pontif. doctum 571 sq.; Ciacon.-Oldoin., Vitae Pontif. II, 711 sq.; Christophe, Gesch. des Papstth., deutsch von Ritter, III, 153 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 748 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste I, 129 ff.)

Innocenz VIII. (1484—1492). Nach dem Tode Sixtus' IV. wurde der Cardinalpriester Johann Baptist Cibo zu dessen Nachfolger am 29. August 1484 gewählt. Derselbe stammte aus einer vornehmen Familie in Genua, welche einige Jahrhunderte früher dorthin eingewandert war. Sein Vater hatte 1455 das Amt eines Senators in Rom und später das eines Statthalters in Neapel bekleidet. Nach einer nicht fleckenlosen Jugend, während welcher er mehrere Kinder erzeugte, trat er in den Ehestand und dann als Wittwer in den geistlichen Stand. Durch sein sanftes freundliches Wesen und seine Gelehrsamkeit erwarb er sich die Gunst Pauls II., der ihn zum Bischof von Savona, und Sixtus' IV., der ihn zum Bischof von Amalfi und zum Cardinal ernannte. Um der schlechten Verwaltung, wie sie unter Sixtus IV. bestanden, zu wehren, setzten die 25 Cardinäle im Conclave eine Wahlcapitulation fest, durch welche die Verleihung von Pro-

vinzen an Nepoten verhindert, aber auch für ihren eigenen Vortheil gesorgt werden sollte. Der Gewählte, welcher zu Ehren seines Landsmannes Innocenz IV. sich Innocenz VIII. nannte, nahm das Symbol an: Ego in innocentia mea ingressus sum. Die vorzüglichste Sorge des neuen Papstes war, den Frieden und die Einigkeit unter den christlichen Mächten zu befördern und sie gegen die Türken, welche nicht lange vorher Constantinopel erobert hatten, als gegen ihren gemeinsamen Feind zu vereinigen. Während er aber den Frieden predigte, gerieth er selbst in einen sehr heftigen Streit mit König Ferdinand von Neapel, der sich weigerte, den schuldigen Tribut an die apostolische Kammer zu entrichten. Zwar schloß er mit demselben, da er schon mit seinem Heere vor Rom sich gelagert hatte, Frieden. Als Ferdinand jedoch die Friedensbedingungen auf's Rücksichtsloseste übertrat, belegte ihn Innocenz mit dem Banne und trug dessen Königreich Karl VIII. von Frankreich an. Erst als der letztere Anstalten traf, das Königreich Neapel zu besetzen, hielt es Ferdinand für gut, den Papst zufrieden zu stellen. Dem Könige Ferdinand von Aragonien bewilligte Innocenz von den spanischen Kirchengütern Hilfsgelder zur Vertreibung der Mauren und ertheilte demselben nach Eroberung Granada's den Namen Katholische Majestät. Dem Könige Johann von Portugal übersandte er eine Fahne, welche derselbe dem neubekehrten Könige von Congo als Geschenk überreichen sollte. Gegen Zauberei und Hexenwesen erließ er, gleich seinem Vorgänger Sixtus IV., strenge Verordnungen. Das Umsichgreifen der hussitischen Lehre in Böhmen suchte er zu hemmen; die 900 Sätze, welche Pico de Mirandula in Rom öffentlich anschlagen ließ, verbot er bei Strafe der Excommunication zu lesen. Den Markgrafen Leopold von Oesterreich sprach er heilig; deßgleichen ließ er den Lebenswandel und die Wunder der Königin Margaretha von Schottland untersuchen. Die Ehe Heinrichs VII. von England mit Elisabeth, der Tochter Eduards IV., bestätigte er; auch ertheilte er zur Schlichtung des langen Streites zwischen den Häusern Lancaster und York letzterem Hause das Recht, zu regieren. Innocenz VIII. soll der norwegischen Geistlichkeit die Erlaubniß ertheilt haben, die Messe ohne Wein zu celebriren, da dieser wegen der zu großen Kälte gefriere oder zu Essig verderbe. Doch hat Benedict XIV. (De canonizatione l. 2, c. 31, § 2) diese Behauptung, welche sich allein auf die Erzählung bei Raphael Volaterranus stützt, hinlänglich widerlegt.

Den Römern machte sich Innocenz durch seine Prachtliebe, durch seine Bauten und durch seine Sorge für Billigkeit der Lebensmittel beliebt. Andererseits aber wurde durch seine Schwäche Rom auch der Schauplatz vieler Gewaltthaten und Räubereien, welche nicht nach Gebühr bestraft, sondern bloß durch starke Geldbußen geahndet wurden. Es bildete sich sogar eine förmliche Gesellschaft zum Handel mit falschen Bullen; doch wurde der Hauptschuldige 1489 endlich zum Tode verurtheilt. Um die erschöpften Kassen zu füllen, griff Innocenz zu dem schon von einigen Vorfahren und manchen seiner Nachfolger in Anwendung gebrachten Mittel, neue Aemter zu schaffen und feilzubieten. Die Inhaber dieser Stellen suchten sich dann wieder auf Kosten des Volkes oder der Kirche schadlos zu halten. Auch seinen Nepotismus trug Innocenz offen zur Schau. Seinem unehelichen Sohne Franceschetto gab er nicht bloß einige Städte in der Umgebung Roms, sondern erlangte für ihn auch die Hand Magdalena's, der Tochter des Mediceers Lorenzo des Erlauchten, und erhob zum Danke dafür Giovanni, den noch nicht 14jährigen Bruder Magdalena's, zum Cardinal. So wurde den Mediceern der Zugang zur Tiara bereitet. Dem unehelichen Sohne seines Bruders übertrug er gleichfalls die Würde eines Cardinals und Erzbischofs von Benevent. Seine Enkelin Baptistina sollte in das Königshaus von Aragonien eintreten, doch vereitelte der frühe Tod der Braut die Schließung der Ehe. Unter allen Päpsten, welche den Namen Innocenz führten, spielte Innocenz VIII. die unrühmlichste Rolle. Sein Tod erfolgte am 25. Juli 1492. Seine Bullen finden sich im Bull. magnum, ed. Luxemb. 1727, I, 429 sq. IX, 286 sq.; ed. Taurin. 1860, V, 296 sq. (Vgl. Diario di Roma bei Muratori, Rer. ital. script. III, 2, 1070 sq.; Infessura, Diarium urbis Rom., ib. III, 2, 1189 sq.; Jac. Volaterr., Diarium Rom., ib. XXIII, 87 sq.; Joan. Burchardus Argentor., Diarium [über diese scandalöse Schmähschrift s. d. Art. Burchard von Straßburg], neu edirt von Thuasne, 2 Bde., Paris 1883—1884; Vialardo, Istoria delle vite de' sommi Pontef. Innocenzo VIII., Bonif. IX. e del cardinale Innocenzo Cibo, Venezia 1613; Serdonati, Vita e fatti d' Innocenzo VIII., Milano 1829; Eggs, Pontif. doctum 672 sq.; Palatius, Gesta Rom. Pontif. III, 685 sq.; Ciaconius-Oldoin. III, 89 sq.; Rohrbacher, Univers.-Gesch. der kathol. Kirche XXIII, bearb. von Knöpfler, 256 ff.)

Innocenz IX. (1591). Als Nachfolger Gregors XIV. wurde durch die spanische Partei der Cardinäle Johannes Antonius Fachinetto, von seiner Titularkirche gewöhnlich Cardinal Santiquattro genannt, am 29. October 1591 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er war 1519 zu Bologna geboren und hatte sich dem Studium der Jurisprudenz gewidmet. Nachdem er 1544 den Doctorgrad erhalten hatte, begab er sich nach Rom, wo ihn der Cardinal Nicolaus Ardinghelli zu seinem Secretär ernannte. Hernach wurde er von dem Cardinal Alexander Farnese, dem Nepoten Pauls III., in seine Familie aufgenommen und nach Avignon geschickt, um für ihn die Stelle des Erzbischofs in dieser Stadt zu vertreten. Nach Beendigung des Concils von Trient, dem er als erster von Pius IV. ernannter Bischof beigewohnt hatte, verweilte er sechs Jahre lang als apostolischer Nuntius in Venedig und hatte großen Antheil an der gegen die Türken

abgeschlossenen Allianz, welche so schöne Früchte trug. Unter Gregor XIII., der ihn zum Cardinal ernannte, bekleidete er, wie unter dessen Nachfolgern Sixtus V. und Gregor XIV., die wichtigsten Aemter, ja bei der Kränklichkeit des letztern lag die ganze Last des Pontificats auf seinen Schultern. So wurde denn wegen seiner großen Geschäftsgewandtheit, seiner sittlichen Unbescholtenheit und wegen seines edlen Charakters seine Wahl mit allgemeiner freudiger Zustimmung aufgenommen. Während der zwei Monate seines Pontificats — er starb schon am 30. December desselben Jahres — traf er mehrere sehr gute Anordnungen, welche auf die Erhaltung der Kirchengüter und auf die Hebung des materiellen Wohles seiner Unterthanen gerichtet waren. In der auswärtigen Politik blieb er auf Seite der Ligue, schickte ihr Geld zu und trieb von seinem Krankenbette aus zu ihrer weitern Unterstützung Alexander Farnese an, seine Rüstungen zu beschleunigen und in Frankreich einzufallen. — Innocenz, dessen Charakter sehr gerühmt wird, und der stets einen großen Theil seiner Zeit mit gelehrten Arbeiten zuzubringen pflegte, hinterließ eine ziemliche Anzahl von Schriften (Moralia quaedam theologica; Adversus Machiavellem; Nonnulla in libros politicorum Aristotelis; Notae in Platonis opera; De recta gubernandi ratione etc.), welche größtentheils noch als Manuscripte in Bibliotheken liegen. Seine Bullen s. im Bull. magnum, ed. Luxemb. II, 785 sq., ed. Taur. IX, 505 sq. (Vgl. Ciacon.-Oldoin., Vitae Pontif. Rom. IV, 235 sq.; Palatius, Gesta Rom. Pontif. IV, 437 sq.; Eggs, Pontif. doctum 826 sq.; Ranke, Die röm. Päpste II, 6. Aufl. 149 ff.)

Innocenz X. (1644—1655), Giambattista, aus der Familie Pamfili, welche unter Innocenz VIII. aus Gubbio nach Rom gekommen war, wurde nach Urbans VIII. Tode in einem Alter von fast 72 Jahren am 15. Sept. 1644 zum Papste erwählt. In der Politik neigte er sich zu den Spaniern hin, weßhalb auch der französische Hof bei der Wahl ihn ausdrücklich verbeten hatte. Obwohl der Neffe des verstorbenen Papstes, Cardinal Barberini, als Führer der französischen Partei zuletzt für den Cardinal Pamfili sich entschieden hatte, so beschloß Innocenz X. doch bald nach dem Antritte seiner Regierung, die Barberini, die während der Regierung seines Vorfahren sich manche Ungerechtigkeiten hatten zu Schulden kommen lassen, zur Rechenschaft zu ziehen. Dieselben stellten sich unter den Schutz des französischen Gesandten und flüchteten sich, da sie der Papst dessenungeachtet nicht verschonte, nach Frankreich; da Innocenz auch jetzt noch strenge Strafbestimmungen gegen sie erließ, so führte dieß zu einem Bruche mit dem französischen Hofe. Doch erlangten sie durch Mazarins Vermittlung endlich straffreie Rückkehr und Rückgabe ihrer confiscirten Güter. — Von großer Wichtigkeit für das Pontificat Innocenz' X. war dessen Verhältniß zu seiner Schwägerin, der Donna Olimpia Maidalchini aus Viterbo, welche ihre bedeutenden Reichthümer in das Haus Pamfili gebracht und dadurch dessen Emporkommen befördert hatte. Die ebenso ehrsüchtige als geizige Frau gewann bald den größten Einfluß auf den Papst. Ihr Sohn Don Camillo sollte ihrem Wunsche zufolge in den geistlichen Stand treten, um die Stelle eines Cardinal-Nepoten einzunehmen; er zog es jedoch vor, eine reiche Römerin zu heiraten. Bald entspann sich zwischen dieser Schwiegertochter und der Schwiegermutter ein gehässiger Streit. Die Verwirrung im päpstlichen Hause wuchs noch, als Innocenz dem 27 Jahre alten Camillo Astalli, einem entfernten Verwandten, die Würde eines Cardinal-Nepoten ertheilte. Die übrigen Verwandten fühlten sich zurückgesetzt, besonders aber zeigte sich Donna Maidalchini unzufrieden, da sie ihren Einfluß auf ihren Schwager nicht getheilt wissen wollte. Zuletzt kam es so weit, daß dieselbe aus Rom entfernt werden mußte. Indeß wurde sie bald wieder zurückberufen und gelangte wieder zu ihrem alten Einflusse, während der Cardinal-Nepote Astalli auf ihr Anbringen seiner Würde beraubt und aus dem päpstlichen Palaste entfernt wurde. Diese Mißverhältnisse verbitterten nicht nur das Leben des Papstes, sondern verdunkelten auch den Glanz seines an sich nicht ruhmlosen Pontificats. Sein Verhältniß zu Donna Maidalchini wurde vielfach als unsittlich dargestellt und besonders von den Calvinisten in Predigten, Schriften und selbst auf Medaillen zum Nachtheile des Papstthums ausgebeutet. Indeß spricht Ranke (Die röm. Päpste III, 6. Aufl., 30 ff.) der von dem Apostaten Gregorio Leti unter dem Namen eines gewissen Gualdi 1666 herausgegebenen Vita di Donna Olimpia Maidalchini, von welcher noch 1770 eine französische und 1783 eine deutsche Uebersetzung erschien, und deren Glaubwürdigkeit selbst noch von Schröckh angenommen wurde, allen historischen Werth ab und erklärt diese Schrift, auf welche sich die Gegner unseres Papstes zu stützen pflegen, für „einen aus apocryphischen Nachrichten und chimärischen Dichtungen zusammengesetzten Roman". Noch in seinem hohen Alter war Innocenz, so sehr man dieß auch zu läugnen suchte, sehr thätig und besonders bemüht, die Sicherheit der Personen und des Eigenthums in Rom, welche während der Sedisvacanz sehr gelitten hatte, wieder herzustellen und die Niederen gegen die Bedrückungen der Hohen zu schützen. Er war durchaus kein blindes Werkzeug seiner Umgebung, sondern litt vielmehr an dem Fehler, daß er zu niemandem ein unerschütterliches Vertrauen hatte und nach den Eindrücken des Augenblicks in Gunst und Ungunst wechselte. Was sein Kirchenregiment betrifft, so zeigte er großen Eifer für Reinerhaltung des Glaubens. Durch die Constitution Cum occasione vom 31. Mai 1653 wurden fünf Propositionen aus dem Augustinus von Cornelius Jansenius verworfen,

und hiermit wurde der Anstoß zur großen jansenistischen Bewegung (s. d. Art. Jansenismus) gegeben. Ebenso verwarf er ein in Frankreich anonym erschienenes Werk, das auf Zertrümmerung der von Christo gegründeten Monarchie ausging und die Apostel Petrus und Paulus in der Kirchenregierung einander gleichstellte, als häretisch. Die katholischen Irländer unterstützte er gegen die Engländer; deßgleichen schickte er der Gemahlin des unglücklichen Königs Karl I. Gelder, damit sie dieselben zu ihrem und der englischen Katholiken Unterhalte verwende. Großer Trost wurde seinem kirchlichen Eifer zu Theil durch den damaligen Uebertritt mehrerer protestantischen Fürsten Deutschlands, z. B. der Herzoge Ulrich von Würtemberg, Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, des Landgrafen Ernst von Hessen, sowie durch die Nachricht von der bevorstehenden Conversion der Königin Christine von Schweden. Mit dem König Johann IV. von Portugal, den er aus Rücksicht auf Spanien ebenso wenig als sein Vorgänger anerkennen wollte, stand er wegen Besetzung der dort erledigten Bisthümer in fortwährenden Streitigkeiten. Die Venetianer unterstützte er mit Galeeren und reichen Hilfsgeldern gegen die Türken. Er war der einzige Regent in Europa, welcher beim Abschluß des westfälischen Friedens seine Stimme für das schnöde verletzte Recht erhob. Durch die Bulle Zelus Domus Dei vom 26. November 1648 (veröffentlicht im Januar 1651) sprach er allen denjenigen Friedensartikeln, welche den kirchlichen Rechten zuwiderlaufen, sowie der vorsichtshalber beigefügten Clausel, daß keine Protestation gegen den Vertrag gelten solle, alle Gültigkeit ab. Man hat ihm, und zwar nicht bloß von protestantischer Seite, darüber schwere Vorwürfe gemacht, und doch konnte der Papst als Wahrer des Rechtes nicht anders handeln. Er protestirte nicht gegen einen Frieden mit den Protestanten an sich, sondern gegen gewisse Artikel, welche die Rechte der Kirche und des Papstthums verletzten und in das innere Heiligthum des Gewissens eingriffen, insbesondere gegen den Raub so vieler katholischen Kirchengüter, gegen die Zulassung von Häretikern auf katholische Bischofsstühle, gegen die Aufhebung bischöflicher Kirchen und Capitel ohne jegliche Mitwirkung des Papstes, gegen die Uebertragung rein kirchlicher Befugnisse an die weltliche Gewalt (vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, 703 ff.). Innocenz starb am 7. Januar 1655. Seine Bullen enthält das Bullar. magnum, ed. Luxemb. V, 409 sq. X, 197 sq.; ed. Taurin. XV, 329 sq. (Vgl. Ciacon.-Oldoin., Vitae Rom. Pontif. IV, 641 sq.; Palatius, Gesta Rom. Pontif. IV, 571 sq.; Natalis Alex., Hist. eccl., ed. Bingii 1791, Suppl. II, 34 sq.; Ranke, Die römischen Päpste III, 6. Aufl., 26 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 623 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, Gotha 1880, 409 ff.)

Innocenz XI. (1676—1689) war am 16. Mai 1611 zu Como in der Lombardei aus dem alten Geschlechte der Odescalchi geboren. Ob er nach Vollendung seiner wissenschaftlichen Ausbildung, die er in seiner Vaterstadt unter Leitung der Jesuiten erhalten hatte, Kriegsdienste nahm, wie behauptet worden ist, ist sehr zweifelhaft. Im J. 1637, während die Pest grassirte, begab er sich nach Rom und von da nach Neapel, um sich den Studien beider Rechte zu widmen. Von Urban VIII. zum Protonotar und zum Präsidenten der apostolischen Kammer ernannt, verwaltete er sodann das Amt eines Commissars im Gebiete von Ancona und eines Statthalters der Provinz Macerata auf die gewissenhafteste Weise, indem er z. B. an den Criminalsporteln, welche er Blutpreis zu nennen pflegte, Antheil zu nehmen sich immer weigerte. Im J. 1645 wurde er von Innocenz X. zum Cardinaldiacon von St. Cosmas und Damian und bald darauf zum Cardinalpriester von St. Onuphrius ernannt. Welches große Vertrauen der genannte Papst auf ihn setzte, geht daraus hervor, daß er ihn zur Zeit großer Theuerung als Legaten nach Ferrara sandte mit der Ankündigung: „Wir schicken euch den Vater der Armen.“ Im J. 1650 wurde ihm das Bisthum Novara übertragen; er verwandte in demselben außer einem Theile seines Privatvermögens die bischöflichen Einkünfte zur Unterstützung der Armen. Nachdem er auf das Bisthum zu Gunsten seines dem Benedictinerorden angehörigen Bruders Julius Maria verzichtet, nahm er seinen bleibenden Aufenthalt in Rom, lag mit größtem Eifer den Geschäften der ihm zugewiesenen Congregationen ob und übernahm den Schutz einiger frommen und klösterlichen Anstalten. Nach dem Tode des Papstes Clemens X. wurde dem allgemeinen Wunsche des Volkes entsprechend Odescalchi am 21. September 1676 zum Oberhaupte der Kirche erwählt. Er nahm den Namen Innocenz XI. an. Als man ihm nach seiner Krönung ein Symbol mit der Inschrift: Innocens manibus et mundo corde überbrachte, vertauschte er es mit dem Bilde des von den Fluten umhergeworfenen Schiffleins Petri, welches das Epigraph trug: Domine, salva nos, perimus. Gleich Sixtus V., mit dem er überhaupt ziemlich viele Aehnlichkeit darbietet, griff er alsbald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl mit großer Energie in die Regierung des Kirchenstaates ein und wollte den vorhandenen Mißständen energisch abhelfen. Um das große Mißverhältniß zwischen den Einnahmen und Ausgaben der apostolischen Kammer zu heben, schritt er zu Vereinfachung des Staatshaushaltes und zwar mit solchem Erfolge, daß, ungeachtet der Abschaffung einiger dem Volk besonders lästigen Steuern, die Einnahmen bald beträchtlichen Ueberschuß gewährten. Den Nepotismus suchte er ganz zu verdrängen, indem er die Cardinäle ermahnte, sie sollten sich bei Strafe der Excommunication eidlich verbindlich machen, ihn zu unterdrücken. Er erneuerte die kirchlichen Vorschriften hinsichtlich der strengen Prüfung der

zu den kirchlichen Weihen zu Befördernden, hob die besonders zu Rom im Zerfall begriffene Kirchenzucht, erließ strenge Verordnungen gegen den Luxus und die Kleidung der römischen Frauenzimmer, verbot den Nonnen als Bräuten Christi, Musik zu betreiben oder in ihren Kirchen ausüben zu lassen, und erklärte sich in einer Bulle gegen die üble Gewohnheit seiner Zeit, in den Predigten statt des Wortes Gottes dialektische Sophistereien und Fabeln vorzubringen. Um die kirchlichen Verrichtungen nach altem Ritus herzustellen, ließ er das Speculum sacerdotum herausgeben, das aus alten Canones zusammengesetzt ist, und befahl, daß alle Diener des Altares sich desselben ohne Unterschied bedienen sollten. Die Mönche hielt er zu genauer Befolgung ihrer Ordensgelübde an. Durch Decret vom 2. März 1679 censurirte er 65 aus verschiedenen Moralwerken einzelner Jesuiten gezogene zu laxe Grundsätze (Denzinger, Enchir. n. 1018 sq.) als ärgernißgebend und in der Praxis verderblich; noch strenger verfuhr er gegen Miguel de Molinos (s. d. Art.), welchen er wegen quietistischer Lehren zu lebenslänglicher Haft verurtheilen ließ, während er zugleich durch die Constitution Coelestis Pastor vom 20. November 1687 aus dessen ascetischen Schriftchen 68 Propositionen als höchst verderblich censurirte. Den Wucher der Juden, dem er schon als Cardinal zu steuern gesucht hatte, unterdrückte er als Papst mehr und mehr, indem er ein Leihhaus eröffnete und auch den bereits dem Verfalle nahen schon bestehenden Leihhäusern zu Hilfe kam. Große Drangsale nahmen des Papstes Fürsorge in Anspruch. Im November 1686 fand zu Rom eine furchtbare Ueberschwemmung statt; dazu gesellte sich Hunger und Pest; zwei Jahre später, am 2. Juni 1688, richtete ein Erdbeben in beinahe allen Städten der Emilia, in Neapel und Benevent schreckliche Zerstörungen an.

Obgleich Innocenz XI. seine Wahl zum Theil der in dem damaligen Conclave mächtigen französischen Partei zu verdanken hatte, so gerieth er doch nach kurzer Zeit mit Ludwig XIV. in Streitigkeiten, die sich durch sein ganzes Pontificat hindurchzogen. Die Veranlassung zu denselben gab die Aufhebung der Quartierfreiheit. Diese bestand in dem Vorrechte der auswärtigen Gesandten, den Verbrechern nicht bloß in ihren Palästen, sondern auch in den angrenzenden Quartieren Roms eine sichere Zuflucht zu gewähren. Innocenz war fest entschlossen, dieses der Handhabung der Gerechtigkeit sehr nachtheilige Privilegium, gegen das sich schon frühere Päpste, besonders Sixtus V., erklärt hatten, zu unterdrücken. Der kaiserliche und der spanische Gesandte, sowie auch die Königin Christine von Schweden, welcher unter Alexander VII. dieses Recht für die Zeit ihres Aufenthaltes in Rom ebenfalls bewilligt worden war, erklärten sich auf die Bitte des Papstes zur Verzichtleistung auf die Quartierfreiheit bereit, falls auch der König von Frankreich ihrem Beispiele folge. Dieser ging jedoch auf das Begehren Innocenz' XI. nicht ein, sondern erklärte in seiner hochmüthigen Weise, er sei nicht gewohnt, dem Beispiele Anderer zu folgen, sondern vielmehr Anderen selbst ein Beispiel zu geben. Innocenz ließ sich durch dieses Benehmen Ludwigs XIV. nicht abschrecken. Er erließ im Mai 1687 eine Bulle, in der er die Verordnungen Sixtus' V. und anderer Päpste gegen diejenigen erneuerte, welche zu Asylen ihre Zuflucht nehmen würden, um sich den Händen der Gerechtigkeit zu entziehen, und worin er diejenigen mit dem Banne belegte, welche künftig die Quartierfreiheit handhaben würden. Bald kam die Gelegenheit, diesen Verordnungen Nachdruck zu geben. Dem neuen französischen Gesandten de Lavardin hatte der Papst bei dessen Eintritt in den Kirchenstaat bedeutet, daß er ihn, wenn er auf die Quartierfreiheit nicht verzichte, nicht als Gesandten anerkennen werde. Trotzdem wollte dieser sie erzwingen und zog mit einem Gefolge von 800 Soldaten und 200 Bedienten in Rom ein, um dem Papste vorkommenden Falls bewaffneten Widerstand zu leisten. Innocenz that ihn in den Bann und belegte die Kirche S. Luigi, in welcher derselbe einem feierlichen Hochamte beigewohnt hatte, mit dem Interdicte. Ludwig XIV. ergriff Repressalien. Er appellirte durch den Generalprocurator im Parlamente an ein allgemeines Concil, ließ Avignon besetzen, den päpstlichen Nuntius in Paris wie einen Gefangenen behandeln und sogar die Absicht durchblicken, die französische Kirche von Rom loszureißen und den Erzbischof Harley von Paris zum Patriarchen von Frankreich zu ernennen. Zuletzt fand er es doch für gut, de Lavardin von seinem Posten abzurufen. Gleiche Festigkeit hatte Innocenz in dem fast zu derselben Zeit ausbrechenden sogen. Regalienstreit (s. d. Art.) bewiesen. Er hatte die Appellation zweier französischen Bischöfe, welche sich der Anwendung des von Ludwig XIV. widerrechtlich über ganz Frankreich ausgedehnten Spolienrechts widersetzten, angenommen und erließ drei Breven an den französischen König, in denen er seine Mahnung jedesmal verstärkte und zuletzt die Ergreifung der strengsten Mittel, die ihm zu Gebote ständen, in Aussicht stellte. Ludwig XIV. befolgte die alte Maxime des französischen Hofes, die päpstliche Macht durch den einheimischen Clerus zu beschränken, und berief eine Versammlung der Geistlichen, welche unter der Leitung Bossuets die vier berühmten Propositionen des gallicanischen Clerus als Grundlage für das weitere Verfahren der französischen Regierung gegen den Papst aufstellte (s. d. Art. Gallicanische Freiheiten). Innocenz ließ diese vier Sätze öffentlich durch den Scharfrichter verbrennen und weigerte sich, solchen Mitgliedern jener Kirchenversammlung, welche später vom König zu bischöflichen Würden befördert wurden, die Bestätigung zu ertheilen, so daß nach seinem Tode gegen 30 Diöcesen ohne rechtmäßige Oberhirten waren. Das Zerwürfniß zwischen Innocenz und Ludwig hob sich nicht, als der letztere, besonders auch in der Absicht, sich

als vollkommen rechtgläubig auszuweisen, nach Aufhebung des Edicts von Nantes zur Verfolgung der Hugenotten schritt. Innocenz war mit dieser bewaffneten Bekehrung durchaus nicht einverstanden und erklärte sich entschieden gegen dieselbe (s. d. Art. Hugenotten). Ebenso wenig billigte er das unkluge Verfahren Jacobs II. von England, den er schon wegen seiner gänzlichen Abhängigkeit von Frankreich nicht achtete. Er schickte zwei Personen nach London mit dem Auftrag, bei Jacob II. durch Ermahnungen und ihr eigenes Beispiel auf Mäßigung zu dringen. Einer derselben erklärte, nichts könne der römischen Kirche mehr schaden, als ein Bruch zwischen dem König und dem Parlamente (Macaulay). Daß Innocenz XI. mit Wilhelm von Oranien in unmittelbarer Verbindung gestanden habe, ist unerweislich; übrigens hatte, wie Ranke erzählt, der päpstliche Staatssecretär Graf Cassoni schon Ende 1687 bestimmte Anzeige von dem Plane der Engländer, Jacob II. zu entthronen: eine Anzeige, welche durch einen Hausgenossen des Staatssecretärs verrathen und sogleich an den durchaus verblendeten König Jacob überbracht wurde. Den Kaiser Leopold I. sowohl als Johann Sobiesky von Polen unterstützte Innocenz mit großen Geldsummen gegen die von dem König von Frankreich zu einem Einfall in Oesterreich aufgereizten Türken, die während seines Pontificates Wien belagerten. Auch forderte er die deutschen Fürsten inständig auf, dem Kaiser und ihrem bedrängten Vaterland zu Hilfe zu eilen (Menzel, Neue Geschichte der Deutschen IX, 116 f.). Er ermahnte im Juli 1683 die Christenheit durch Ausschreibung eines Jubiläums zum Gebete, zu Fasten und Geldbeiträgen, wirkte auf Polen zu Gunsten des Kaisers ein und steuerte mehr als zwei Millionen Gulden bei. Großartig war die Feier des Sieges über die Türken, welche in Rom stattfand. Zur Erhöhung der allgemeinen Freude wurden 22 Cardinäle aus verschiedenen Nationen creirt, eine große Summe unter die Armen vertheilt und den in Schuldhaft Sitzenden der Kerker geöffnet. So groß war der Antheil, den er an dem Schicksale des bedrohten Oesterreichs nahm, daß das römische Volk den erfochtenen Sieg und die Rettung der Kaiserstadt den Thränen und Gebeten des Papstes zuschrieb. Der von Spinola betriebenen Vereinigung zwischen den Katholiken und Protestanten zeigte er sich, soweit es von ihm erwartet werden konnte, nicht abgeneigt. Im Vollbewußtsein seiner Verantwortlichkeit vor Gott lebte Innocenz streng und enthaltsam; er starb nach längerer Krankheit heilig, wie er gelebt hatte, von allen tief betrauert, am 10. August 1689. Clemens XI. leitete den Beatificationsprozeß ein; das Decret Benedicts XIV. vom 4. August 1744 s. bei Nat. Alex., Hist. eccl. Suppl. II, 155. Seine Bullen s. im Bull. magnum, ed. Luxemb. VII, 1 sq. X, 212 sq. XI, 189 sq.; ed. Taurin. XIX, 1 sq. (Vgl. Bonamici, De vita et rebus gestis Innocentii XI., Romae 1776, deutsch Frankfurt und Leipzig 1791; G. Colombo, Notizie biografiche e lettere di P. Innoc. XI, Torino 1878; Ranke, Die römischen Päpste III, 111 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 636 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, 440 ff.; Michaud, Louis XIV et Innocent XI., 4 vols., Paris 1883; Gérin, Le Pape Innocent XI et la Révocation de l'Édit de Nantes in der Revue des quest. hist., XXIV, 1878, 377; Le même, Innocent XI et la révolution anglaise de 1688, ib. XX, 1876, 427; Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart II, 390 ff. III, 87 ff. 100 ff. IV, 52 ff. 67 ff.; Ders., Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg, Graz 1882, 147 ff.; Gérin, Le Pape Innocent XI et le siége de Vienne en 1683, in der Revue des quest. hist. XXXIX, 1886, 95 ss.

Innocenz XII. (1691—1700), aus dem alten berühmten Geschlechte der Pignatelli, wurde als Nachfolger Alexanders VIII. nach einem fast halbjährigen Conclave, während dessen eine große Menge von Candidaten der Papstwürde zum Vorschlag gekommen waren, am 13. Juli 1691 gewählt. Er war den 13. März 1615 zu Neapel geboren, bekleidete frühzeitig eine Reihe wichtiger Stellen, verwaltete die florentinische, die polnische und die kaiserliche Nuntiatur und erhielt die Cardinalswürde 1681 von Innocenz XI. Aus Dankbarkeit nahm er als Papst dessen Namen an und machte sich zur Aufgabe, seine Grundsätze und seine Regierungsweise einzuhalten. Er schaffte den Nepotismus gänzlich ab, indem er durch seine Bulle Romanum decet Pontificem festsetzte, daß kein Papst mehr als einen Nepoten zum Cardinal ernennen und mehr als 12 000 Scudi Jahreseinkünfte ihm zuweisen dürfe. Er entwickelte große Energie in Durchführung von Reformen im Kirchenstaate, suchte den lästigen Bettel in Rom abzuschaffen, eine tüchtige Straßenpolizei herzustellen und erzielte eine ausgiebige Beschränkung des Aemterverkaufes, indem er zugleich den Ausfall in den Einkünften durch große Sparsamkeit ersetzte. Besonders aber nahm er sich der Armen an, die er seine Nepoten zu nennen pflegte. Er wies ihnen den Lateranensischen Palast zum Aufenthalt an und errichtete Anstalten zur Erziehung und zum Unterricht armer Knaben und Mädchen, welche auf den Straßen aufgegriffen wurden. Unter seinem Pontificate wurden die unter Innocenz XI. (s. o.) ausgebrochenen Streitigkeiten mit Frankreich beendigt. Nach zwei Jahre hindurch geführten Verhandlungen mußten zuletzt die französischen Bischöfe erklären, daß alles, was auf der Versammlung von 1682 berathen und beschlossen worden sei, als nichtberathen und beschlossen angesehen sein sollte, und mußten „niedergeworfen zu den Füßen Seiner Heiligkeit" ihren „unaussprechlichen Schmerz" darüber bekennen. Erst nach dieser Unterwerfung erhielten die von Ludwig XIV. ernannten Bischöfe die päpstliche Bestätigung. Doch wurden die vier gallicanischen Artikel von Seite der französischen Regierung nicht förmlich

zurückgenommen. Auch wurde das Regalrecht mit Genehmigung des Papstes auf Lothringen ausgedehnt. In Sachen des Jansenismus (s. d. Art.) erließ Innocenz XII. zwei Breven an die theologische Facultät zu Löwen und an die niederländischen Bischöfe. Da dieselben von den Jansenisten zu ihren Gunsten ausgedeutet wurden, so sah sich der Papst veranlaßt, 1696 in einem Breve ganz entschieden für die Constitution Alexanders VII. sich auszusprechen. Außerdem wurden von ihm einige in den spanischen Niederlanden erschienene, in den Kreis des Jansenismus fallende Schriften censurirt. In dem Streite zwischen Bossuet und Fenelon über des letztern Maximes des Saints entschied sich Innocenz, wenn auch ungern, doch auf das ungestüme Andrängen Ludwigs XIV. für den erstern. Fenelon (s. d. Art.) gab ein für alle Zeiten nachahmungswürdiges Beispiel der Unterwürfigkeit unter das Urtheil des heiligen Stuhles, wegen dessen ihm Innocenz in einem eigenen Breve seine Freude bezeugte. Was die Beziehungen Innocenz' zu den europäischen Mächten betrifft, so verließ er die antifranzösische Politik, welche der römische Stuhl seit Urban VIII. fast ohne Ausnahme befolgt hatte. Wie der venetianische Gesandte Morosini berichtet, ertheilte Innocenz nach seiner Versöhnung mit Ludwig XIV. dem Könige Karl II. von Spanien, mit dem er früher wegen der Inquisition zu Neapel in Streitigkeiten verwickelt gewesen war, den entscheidenden Rath, den französischen Prinzen zu seinem Universalerben einzusetzen. Mit Kaiser Leopold I. gerieth er in mehrfache Streitigkeiten, die jedoch bei der gegenseitigen Nachgiebigkeit beider keinen Bruch zwischen ihnen herbeiführten. Innocenz, der den 27. September 1700 in einem Alter von 85 Jahren starb, erließ eine Reihe von Constitutionen, welche hauptsächlich auf Hebung der Kirchenzucht abzielten. Er erneuerte das Verbot des Lottospiels und bedrohte die Zuwiderhandelnden mit der Galeere und anderen schweren Strafen, hob die der Kirche verderblichen Spolien der neapolitanischen Prälaten auf, legte in dem unergiebigen Streite über den Ursprung des Karmeliterordens beiden Parteien ewiges Stillschweigen auf, vollendete mehrere schon von Alexander VIII. begonnene Canonisationen ꝛc. Viel Unruhe erregte ihm der Streit der Jesuiten und Dominicaner wegen der chinesischen Gebräuche (s. d. Art. Accommodationsstreit), der jedoch unter ihm seine Erledigung noch nicht fand. Seine Bullen erschienen zu Rom 1697 in einem eigenen Bullarium, im Bull. magn., ed. Luxemb. VII, 119 sq. XII, 71 sq.; ed. Taurin. XX, 168 sq. (Vgl. Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontif. Rom. I, Romae 1751, 389 sq.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., P. 2, Ferrar. 1763, 698 sq.; Petrucelli della Gattina, Hist. diplom. des Conclaves III, Paris 1865, 351 ss.; Ranke, Die römischen Päpste III, 118 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 640 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, 450 ff.)

Innocenz XIII. (1721—1724), aus dem berühmten Geschlechte der Conti, welchem schon einige Päpste entsprossen waren, wurde am 13. Mai 1655 als Sohn Karls II., Herzog von Poli, geboren. Er erhielt, nachdem er als Nuntius in der Schweiz und in Portugal thätig gewesen war, durch Clemens XI. das Cardinalat und die Bisthümer Osimo und Viterbo. Nach dem Tode dieses Papstes wurde er in einem erregten Conclave am 8. Mai 1721 zum Papste erwählt und nahm zum Andenken an Innocenz III., der seiner Familie angehört hatte, den Namen Innocenz XIII. an. Die katholische Welt setzte große Erwartungen auf das Pontificat dieses Papstes; diese blieben auch, wenn man die stete Kränklichkeit desselben und die kurze Dauer seiner Regierung — er starb am 7. März 1724 — in Anschlag bringt, nicht ganz unbefriedigt. Zwar ernannte er schon einige Wochen nach seiner Wahl seinen Bruder zum Cardinal, so daß man die Rückkehr des Nepotismus befürchtete; doch konnte derselbe nur mit Mühe in den Genuß der mäßigen Summe gelangen, welche seit längerer Zeit das Einkommen eines Cardinalnepoten bildete. Des Prätendenten der englischen Krone, Jacob III., wie er in Rom genannt wurde, nahm sich Innocenz, wie sein Vorgänger Clemens, auf's Eifrigste an, gewährte ihm eine beträchtliche Pension und sicherte ihm große Unterstützung zu, wenn günstigere Umstände ihm den Kampf um die Krone ermöglichen sollten. Dem Kaiser Karl VI. ertheilte er die Investitur mit dem Königreiche Neapel, ohne sich auf die Controverse wegen der sicilianischen Legation näher einzulassen; jedoch protestirte er, wiewohl vergeblich, dagegen, daß der Kaiser unter Zustimmung der meisten Mächte den spanischen Infanten Don Carlos mit den Herzogthümern Parma und Piacenza belehnte, da diese Länder seit undenklichen Zeiten unter der Oberlehensherrlichkeit des römischen Stuhles standen. Große Sorgfalt legte er an den Tag für die Vertheidigung der von den Türken hart bedrängten Insel Malta und unterstützte auch nach Kräften die Venetianer im Kriege gegen die Türken. Um den Mißständen in Spanien zu begegnen, erließ der Papst im März 1723 eine ausführliche, mit Philipp V. vereinbarte Bulle, welche auch durch ein königliches Decret zur strengen Beobachtung eingeschärft wurde. Dem Andringen des Kaisers Karl, den spanischen Cardinal Julius Alberoni (s. d. Art.) des Purpurs zu berauben, widersetzte sich Innocenz und befreite den Cardinal aus der Haft, welche Clemens XI. über denselben verhängt hatte; dagegen ließ der edle Mann sich endlich durch den französischen Hof bestimmen, dem unwürdigen Minister Dubois (s. d. Art.) das Cardinalat zu übertragen. Mit Thränen unterzeichnete er das Decret. Seine Bullen s. im Bullarium magnum, ed. Luxemb. VIII, 467 sq. XIII, 1 sq.; ed. Taurin. XXI, 867 sq. (Vgl. Guarnaccius, Vitae Pont. Rom. II, 137 sq. 381 sq.; Ranke, Die röm. Päpste III, 123 ff.; Leben Papst Innocentii XIII., Köln

1724; M. v. Mayer, Die Papstwahl Innocenz' XIII., Wien 1874; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates II, 55 ff.) [J. N. Brischar.]

Innsbruck, Universitätsstadt in Tirol, ward im frühen Mittelalter an der Stelle der römischen Niederlassung Veldidena (Wilten), in einem weiten Bergkessel, 1766 Fuß über dem Meere, erbaut und seit dem 10. Jahrhundert nach der Brücke über den Innfluß (Oenipons) benannt. Durch die Vereinigung Tirols mit dem Hause Habsburg ward es zur landesfürstlichen Residenz und Hauptstadt erhoben; in neuester Zeit ist es hauptsächlich als Sitz der kaiserlichen und königlichen Universität auch weit über die Grenzen des österreichischen Kaiserstaates hinaus bekannt geworden. Von dieser ward durch Kaiser Leopold I. als den Landesfürsten von Tirol im J. 1670 vorerst die philosophische Facultät errichtet. Im J. 1671 wurde die theologische, im J. 1672 die juridische und im J. 1673 die medicinische hinzugefügt. Die Innsbrucker Universität theilte so ziemlich das Loos aller übrigen, in den österreichischen Erblanden bestehenden Hochschulen bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu im J. 1773. Bis dahin hatte die Hälfte der Professoren diesem Orden angehört, so daß sie bei den Verhandlungen des Lehrkörpers eine gewichtige Stimme hatten. Deßgleichen waren die Jesuiten hier, wie in ihren übrigen Erziehungsanstalten, unabläßig bemüht gewesen, durch die marianische Congregation und durch geregeltes Convictsleben durchschlagenden Einfluß auf die zahlreiche akademische Jugend zu gewinnen. Ihren Bestrebungen ist es in erster Linie zu verdanken, daß die Universität den katholischen Charakter, der ihr in der Stiftungsurkunde des Kaisers Leopold, wie in der Confirmationsbulle des Papstes Innocenz XI. vom 28. Juli 1677 vorgezeichnet war, in allen Facultäten mit Entschiedenheit bewahrt hat. Als sie von der Universität schieden, zählte diese im Ganzen 911 Hörer, nämlich 325 Theologen, 116 Juristen, 43 Mediciner und 427 Philosophen. Seit dem Jahre 1773 nahm dagegen in Folge der sich überstürzenden österreichischen und bayrischen Studienreformen die Frequenz der Universität zusehends ab, bis sie im J. 1782 aufgehoben resp. in ein Lyceum umgewandelt wurde. Im J. 1791 ward sie wiederhergestellt, im J. 1810 ein zweites Mal aufgehoben oder vielmehr zu einer Lycealanstalt degradirt. Allein sie ward auch zum zweiten Mal wiederhergestellt, und zwar vorerst theilweise im J. 1826 durch die Errichtung der philosophischen und juridischen Facultäten, bis 1857 die theologische und 1869 endlich die medicinische hinzukam.

Zu dem bischöflichen Ordinariate von Brixen stand die alte Universität Innsbruck in einem dreifachen Verhältnisse. Erstlich war der Bischof Kanzler der Universität, ein Amt, das er für gewöhnlich durch einen eigens dazu bestimmten Vicekanzler verwaltete, wenn nicht etwa die Wichtigkeit der Sache sein unmittelbares Eingreifen forderte. Dann hatte der Bischof als Ordinarius die Jurisdiction über die akademischen Cleriker nach einem Uebereinkommen vom Jahre 1682 an die Universität delegirt. Drittens endlich war der Universität in ihrer theologischen Facultät kirchlicherseits die Büchercensur für Innsbruck und Umgebung überlassen worden. Die durch die kirchenpolitische Gesetzgebung des Staates herbeigeführte Störung dieses Verhältnisses hatte seit 1773 einen ununterbrochenen Kampf zwischen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, zwischen der Universität und dem Ordinariat, zur Folge, welcher den gänzlichen Ruin der theologischen Facultät vorbereitete und mit ihrer definitiven Auflösung im Studienjahre 1822—1823 endete. Betrübend ist's zu sehen, daß die sacra facultas theologica während der langen Dauer dieses 50jährigen Krieges stets auf der äußersten Linken stand und sich durch unaufhörliches Anstürmen gegen die kirchliche Auctorität, sowie durch Verbreitung irreligiöser Doctrinen in trauriger Weise hervorthat. Der Professor der Theologie Herculan Oberrauch, einer der Wenigen, welche unter dem neuen Regime den katholischen Grundsätzen treu geblieben waren, bezeugt nach eigener, unmittelbarer Wahrnehmung im J. 1791: „Sage man mir nicht, man verfolge unsere Religion nicht; mir ist kein Dogma bekannt, welches seit zwölf Jahren nicht öffentlich wäre angegriffen worden, und dieß geschieht aus einem verborgenen Geheiße. Man darf nur die gebotenen Vorlesebücher betrachten, und man wird leicht sehen, wohin es will. Man will die Religion stürzen und den Erlöser aus dem Weg räumen: timebant vero plebem." Dieses Letztere bezieht sich besonders auf die unüberwindliche Opposition, auf welche die gottlosen Lehren bei den Alumnen des kaiserlichen Generalseminars (1783—1789) stießen. Die Widersetzlichkeit der letzteren ward noch dadurch gesteigert, daß der Director, Weltpriester Albertini, Universitätsprofessor und actives Mitglied der Innsbrucker Freimaurerloge „St. Johannis zu den drei Bergen", die Hausbibliothek nach den Grundsätzen der Aufklärer gründlich purificiren ließ, und daß die „Nachfolge Christi nur durch die Versteckung im Strohsacke vor der Confiscation gerettet werden konnte". An dem gesunden, katholischen Sinn der theologischen Studentenschaft Tirols prallten die feindlichen Geschosse ab; und es ist erfreulich zu sehen, daß viele Geistliche der Diöcese Brixen, die ihrer Zeit durch dieses höchst gefährliche Feuer durchgegangen, sich später in den verschiedenartigsten Stellungen durch kirchliche Treue und musterhaften Seeleneifer rühmlichst ausgezeichnet haben.

Je weniger die Professoren bei ihren Schülern ausrichteten, desto mehr bestrebten sie sich, die auf einander folgenden Regierungen im Kampfe gegen die Kirche zu bestärken und zu unterstützen. So ertheilten sechs Mitglieder der theologischen Facultät am 21. August 1807 der bayerischen Regierung in einem gemeinsamen Gutachten den

Rath, die Bischöfe, falls dieselben in ihrer Widersetzlichkeit gegen die erlassenen königlichen Anordnungen in kirchlichen Sachen, namentlich gegen die Anerkennung der von der Regierung eingesetzten Pfarrer, verharren sollten, gewaltsam aus ihren Diöcesen zu entfernen, durch die Capitel geeignete Verwalter ernennen zu lassen und dann mit diesen über die Neugestaltung der Dinge und die Jurisdictionirung der Eindringlinge zu verhandeln. Der Facultätsdecan, Professor Spechtenhauser, gewesener Präfect im frühern Generalseminar, hat den ganzen Hergang der Sache in's Diarium der Facultät unter der Ueberschrift: Dies facultati sacrae nunquam obliviscendus! getreulich eingetragen und seinem Berichte triumphirend hinzugefügt: Caeterum ajunt, hoc consilium theologicum Monachii tanto cum applausu fuisse exceptum, ut fuerint e primoribus, qui assererent, facultatem theologicam Oenipontanam omnibus catholicae Germaniae facultatibus esse praeferendam. Diese antikirchlichen Dienstleistungen der theologischen Facultät wurden auch unter der darauffolgenden österreichischen Regierung eifrig fortgesetzt. Bei Kaiser Franz I. durfte zwar nicht auf gewaltsame Entfernung der Bischöfe angetragen werden; allein die Facultät ließ sich's nicht nehmen, in einem sehr ausführlichen theologischen und canonistischen Gutachten vom 23. Februar 1815 die Regierung darüber zu belehren, daß die Petita des tirolischen Episcopates „theils auf einer unrichtigen Ansicht des christlichen Alterthums, theils auf einer Verkennung der Verhältnisse der Kirche zum Staate, theils endlich auf einer unbegreiflichen Uebersehung der Rechte und Vortheile beruhen, welche den hochwürdigsten Herren Ordinarien theils durch die allgemeinen österreichischen Kirchenverordnungen überhaupt, theils durch die Vorschriften für Tirol insbesondere gesichert werden". Das letzte größere Stück, welches die Anstalt in diesem Sinne für die Regierung ausgearbeitet, ist vom 2. Mai desselben Jahres datirt und richtet sich wider die projectirte Wiederherstellung der unter der bayerischen Regierung aufgehobenen Klöster Tirols. Doch es sollte Alles anders kommen, als es die Votanten erwartet. Kaiser Franz I. stellte die erwähnten Klöster bald wieder her, ließ seit 1817 die Theologie-Professoren durch den von Freiburg herberufenen, streng kirchlich gesinnten Gubernialreferenten Bern. Galura, den nachmaligen Fürstbischof von Brixen, in geeigneter Weise mit dem Auftrage überwachen, rechtzeitig für tüchtigern Nachwuchs im Lehrkörper zu sorgen, und löste endlich mit allerhöchster Entschließung vom 20. September 1822 das theologische Studium in Innsbruck auf, indem er die Errichtung von theologischen Diöcesanlehranstalten in den fürstbischöflichen Seminarien zu Trient und Brixen anordnete und letzteren auf Antrag des Ordinarius drei der besseren Mitglieder der aufgehobenen Facultät als Professoren überließ. Die Zahl der Studirenden an der theologischen Facultät war im Schuljahre 1822—1823, dem letzten ihres Bestehens, auf 50 herabgesunken.

Als intellectueller Urheber der Wiederherstellung der theologischen Facultät in ihrer jetzigen Gestalt muß der Fürstbischof von Brixen, Dr. Vincenz Gasser, angesehen werden. Durch die Errichtung der zwei Facultäten im J. 1826 waren die alten Hoffnungen und Wünsche der Tiroler, mit der Zeit wiederum eine vollständige Universität zu erhalten, neu belebt und genährt worden. Die Restauration der theologischen Facultät schien nur durch die Verlegung der Diöcesanlehranstalt von Brixen nach Innsbruck ermöglicht werden zu können. Ein auf die angestrebte Erweiterung der Universität durch eine theologische Facultät zielendes Gesuch ward dem neuernannten Fürstbischof Vincenz bei seinem ersten Besuch in Innsbruck im J. 1856 durch den Stadtmagistrat unterbreitet. Der Fürstbischof nahm die Bitte gnädig auf. Gegen die Verlegung seines Seminars aus der Bischofsstadt nach Innsbruck sprach er sich zwar entschieden aus, gab jedoch seiner Ueberzeugung Ausdruck, es könne auf andere Weise der angestrebte Zweck erreicht und der vorgetragene Wunsch nach einer theologischen Facultät vollkommen erfüllt werden, wenn man den Jesuiten die zu errichtende Facultät anvertraue; dieß sei, in Anbetracht des Umstandes, daß sich an den österreichischen Bischofssitzen bereits gut organisirte theologische Lehranstalten befänden, der einzige Weg, an der Innsbrucker Hochschule zu einer theologischen Facultät mit Aussicht auf Erfolg zu gelangen; ein solches Project werde seine vollsten Sympathien besitzen, und zu seiner Ausführung werde er seine oberhirtliche Mitwirkung gerne zusagen. Die sofort eingeleiteten Verhandlungen führten bald zum gewünschten Resultat. Am 4. November 1857 ward die theologische Facultät durch kaiserliche Entschließung errichtet und schon am 16. desselben Monats mit 15 Hörern eröffnet. Im jüngst geschlossenen Schuljahr 1887—1888 weisen die gedruckten Kataloge 287 Studirende der Theologie an der Universität Innsbruck (228 Säcularen aus 64 Diöcesen und 59 Regularen aus verschiedenen Orden) auf, ein Beweis, daß Fürstbischof Vincenz sich in seiner Voraussicht nicht getäuscht hat. Zu den äußeren Ursachen des raschen Emporblühens der Facultät sind, außer dem allerhöchsten Wohlwollen Seiner Apostolischen Majestät des Kaisers Franz Joseph I. und dem oberhirtlichen Schutze des Fürstbischofs Vincenz und seiner beiden Nachfolger im Amte, namentlich zu rechnen die der Anstalt wiederholt zu Theil gewordenen Gunstbezeugungen des Papstes Pius IX., sowie die von Papst Leo XIII. an auswärtige Prälaten ausgegangenen Empfehlungen des theologischen Studiums zu Innsbruck. Mit diesen hängt auch zusammen, daß das letzte Plenarconcil von Baltimore die amerikanischen Bischöfe namentlich auf Innsbruck als auf einen geeigneten Ort aufmerksam gemacht, wohin sie junge, hoffnungsvolle Theologen zu weiterer Ausbildung schicken

sollten. Auch haben die im J. 1874 in den beiden großen Reichstagen zu Berlin (von Professor Hinschius) und zu Wien (von Professor Sueß) mit so großer Vehemenz auf die Innsbrucker theologische Facultät gemachten Angriffe das Ihrige dazu beigetragen, die Anstalt in weiteren Kreisen bekannt zu machen. Zu dem fürstbischöflichen Ordinariate von Brixen steht die Facultät seit 1857 im nämlichen Verhältniß, wie alle übrigen öffentlichen k. k. theologischen Lehranstalten zu ihren respectiven Ordinarien. Der Fürstbischof ertheilt den vom Kaiser ernannten Professoren, sowie den vom Ministerium approbirten Privatdocenten die missio canonica oder die venia legendi; dann beordert er, den Bestimmungen des Concordates gemäß, zu jeder der vier strengen Doctoratsprüfungen zwei bischöfliche Commissäre, die zugleich mit den Fachprofessoren als öffentliche Examinatoren fungiren, und nimmt die professio fidei der Doctoranden vor der Promotion entgegen. Rücksichtlich der Anstellung der Docenten an der Facultät besitzt die Gesellschaft Jesu keinerlei Vorrechte. Die Professoren werden, wie an allen übrigen Facultäten des Reiches, unmittelbar vom Kaiser ernannt, und die Privatdocenten haben sich unter genauer Einhaltung der gesetzlichen Bestimmungen an der Universität zu habilitiren.

Nach dem gedruckten officiellen Personalstande der Innsbrucker Universität pro 1888—1889 besteht der Lehrkörper der theologischen Facultät gegenwärtig aus 15 Personen, nämlich aus 9 ordentlichen Professoren (8 Jesuiten und 1 Weltpriester) und 6 Privatdocenten, welche sämmtlich dem Orden der Gesellschaft Jesu angehören. (Vgl. Ephemerides mscr. facultatis theologicae Oenipontanae I—IV; Probst, Gesch. der Universität in Innsbruck, Innsbruck 1869; Rapp, Freimaurer in Tirol, Innsbruck 1867; Grisar, Aus dem Studentenleben im alten Innsbruck, Innsbruck 1881; Innerhofer, Gedenkblätter an die 200jährige Jubelfeier der k. k. Universität Innsbruck, Innsbruck, Vereinsbuchdruckerei 1877; Zobl, Vincenz Gasser, Fürstbischof von Brixen, Brixen 1883; Nilles, Comment. in Concil. Baltimor., Oeniponte 1888.) [N. Nilles S. J.]

Inquisitio famae, s. Diffamatio.

Inquisition, I. der Name eines r e i n k i r c h l i c h e n I n s t i t u t e s, der Inquisitio haereticae pravitatis oder des heiligen Officiums. 1. S t e l l u n g d e r K i r c h e z u d e n H ä r e t i k e r n. Jesus Christus, die ewige Wahrheit, übergab den ganzen Glaubensinhalt, welchen er vom Himmel auf die Erde gebracht (Joh. 1, 18), der von ihm gestifteten Kirche mit dem ausdrücklichen Auftrage, denselben zum Gemeingute der Menschheit zu machen (Matth. 28, 19). Die Kirche hat demnach das Recht und die Pflicht, die heiligen Glaubenswahrheiten, das depositum fidei, allen Völkern zu verkündigen, dasselbe in seiner Integrität zu erhalten, wider alle Angriffe zu vertheidigen und jeden Widerspruch gegen die von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu verhindern und zu ahnden (1 Tim. 6, 20. Gal. 1, 8). Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Kirche zu den Ungetauften (infideles) und den Getauften. Ersteren soll sie den Glauben predigen und sie durch die heilige Taufe unter die Zahl ihrer Kinder aufnehmen; letzteren gegenüber hat sie die Aufgabe, strenge zu wachen, daß der Glaube in ungetrübter Reinheit erhalten werde. Wenn daher ein Getaufter, ein Mitglied der Kirche, vom Glauben abirrt, so ist sie berechtigt und verpflichtet, den Verirrten zu belehren, zu ermahnen und zurechtzuweisen und im Falle des Beharrens bei seinem Irrthume ihn mit körperlichen und geistigen Strafen zu belegen, um ihn zur Reue und Bekehrung zu bewegen; denn das Amt der Kirche ist die Versöhnung der Menschen mit Gott (2 Cor. 5, 19 u. 20). Wenn aber alle diese Mittel sich fruchtlos erweisen, wenn der Irrende trotz des Ausspruches der Kirche an seiner irrgläubigen Meinung festhält, sich der Auctorität der Kirche hartnäckig widersetzt und dadurch aus einem materiellen Häretiker ein formeller Häretiker wird (can. 29. 31, C. XXIV, q. 3), so soll derselbe von der Gemeinschaft der Gläubigen entfernt und aus der Kirche ausgeschlossen werden (Tit. 3, 10). — Nach diesen Grundsätzen verfuhren die heiligen Apostel. Ungeachtet aller Gefahren und Hindernisse zogen sie in die ganze Welt, predigten überall den Glauben an den einen Gott und seinen gekreuzigten Sohn, welcher den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit war (1 Cor. 1, 23), wachten sorgfältig über dessen Reinerhaltung, traten jedem Versuche, den Glaubensinhalt zu verunstalten, kräftig entgegen (Gal. 1, 8), warnten die Gläubigen vor den Verführungskünsten der Häretiker (Tit. 3, 10. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Joh. 10), forderten letztere zur Ablegung ihrer Irrthümer auf und schlossen sie, wenn gelindere Mittel nichts fruchteten, aus der Gemeinschaft der Kirche aus (1 Tim. 1, 19. 20). Ebenso trugen die Apostel auch den von ihnen mit der Leitung der einzelnen Kirchen beauftragten Bischöfen auf, die Reinheit des Glaubens zu bewahren, alle Neuerungen auf diesem Gebiete zu vermeiden (1 Tim. 6, 20) und ein wachsames Auge auf die ihrer Fürsorge anvertraute Heerde zu haben, insbesondere den Irrlehrern nachzuspüren, ihnen entgegen zu treten und die Verführten aus ihren Schlingen zu befreien (Apg. 20, 28 ff.). — Das nämliche Verfahren beobachtete die Kirche in den folgenden Jahrhunderten. Um die Ungläubigen unter das Joch des Glaubens zu beugen, sandte sie ihre Missionare in die heidnischen Länder, verwarf aber die Anwendung jeder Art von Zwangsmitteln, da die Annahme des Glaubens ein Act des freien Willens sein muß, und verlangte von den christlichen Fürsten nur Schutz für die Glaubensboten (Greg. II ad Carol. Mart., Ep. 18 ed. Jaffé). Wie nun die Kirche bezüglich der Heidenbekehrung die Grund-

sätze der Apostel befolgte, so beobachtete sie auch dasselbe Benehmen, wie die letzteren, gegen die Häretiker, d. h. gegen diejenigen Christen, welche dem Glauben entsagten und sich der Apostasie schuldig machten, oder welche die Wahrheiten der Religion entstellten und irrige Lehren vorbrachten oder annahmen. Trotz der Auflehnung solcher Christen gegen den Glauben und die Auctorität der Kirche betrachtete und behandelte letztere dieselben als ihre, wenn auch unwürdigen Mitglieder und war eifrigst bemüht, ihren Ungehorsam zu brechen und sie vom Irrthum auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Sie verwarf feierlich die aufgetauchten Irrlehren, forderte deren Anhänger auf, ihrem Irrthume zu entsagen, verhängte Censuren und andere Strafen gegen die Widerspänstigen, belegte die hartnäckigen Häretiker mit der Excommunication und suchte durch besondere Verfügungen die Gläubigen vor den Verführungskünsten solcher Häretiker sicher zu stellen (excommunicati vitandi), ließ aber diesen auch jetzt noch den Weg der Buße und reumüthigen Rückkehr in ihre mütterlichen Arme offen. Den Bischöfen aber trug sie besonders auf, ein wachsames Auge auf die ihrer Fürsorge anvertraute Heerde zu haben, namentlich den auftretenden Irrlehrern nachzuspüren (Apg. 20, 29 u. 30), sie zu entlarven und die von ihnen bereits Umgarnten aus den Schlingen derselben zu befreien. — Auch in den folgenden Jahrhunderten blieb die Kirche ihrer hohen Mission in dieser doppelten Beziehung treu.

2. **Verhalten der weltlichen Gewalt gegen die Häretiker.** So lange zwischen der Kirche und dem römischen Reiche das feindselige Verhältniß bestand, welches die lang andauernden und blutigen Christenverfolgungen hervorrief, mußte sich die Kirche den Häretikern gegenüber auf Anwendung geistlicher Strafmittel beschränken. Mit der Bekehrung Constantins d. Gr. trat aber eine Aenderung ein. Die christlich-römischen Kaiser erachteten es als eine Pflicht, die Kirche in ihrer Wirksamkeit zu unterstützen und besonders jedem Versuche zur Entstellung der Lehre kräftig zu begegnen. Sie erklärten deshalb die Häresie auch für ein bürgerliches Verbrechen und verhängten Strafen gegen diejenigen, welche an einer von der Kirche verworfenen Meinung hartnäckig festhielten. Sie glaubten sich hierzu um so mehr berechtigt, weil dem Staate die Pflicht obliege, wie das Eigenthum so noch mehr die höchsten Güter seiner Bewohner, also vorzüglich deren Glauben zu schützen und jeden Angriff auf denselben als ein strafwürdiges Attentat auf das Gemeingut ihrer Unterthanen zu bestrafen; denn, quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam (L. 40, Cod. Theodos. 16, 5). Die Häresie ward als das schwerste Verbrechen, als Hochverrath an der göttlichen Majestät betrachtet, welcher viel strenger zu ahnden sei als die Auflehnung gegen den weltlichen Fürsten, cum longe gravius sit aeternam quam temporalem laedere majestatem (c. 10, X 5, 7). Die Größe der Strafe war verschieden und richtete sich nach dem Charakter, den Lehren und dem sittlichen Verhalten der Häretiker. Die Strafe bestand in Verlust der bürgerlichen Rechte, Güterconfiscation, Verbannung, Einkerkerung, körperlichen Züchtigungen, Infamie, Verbot des Gottesdienstes, Wegnahme der Kirchen u. s. w. Eine Zusammenstellung der hier einschlägigen kaiserlichen Gesetze s. bei Berardi, Commentaria in jus Eccl. universum IV, 69 sqq. (Vgl. Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat von der Gründung des Christenthums bis auf Justinian I., 656 ff.) Außerdem kam auch in einzelnen Fällen die Todesstrafe zur Anwendung. Sie wurde vorzüglich gegen die Manichäer verhängt; der Grund hiervon waren nicht allein die abscheulichen, dem Christenthume diametral entgegenstehenden Lehren der Secte und die schändlichen Ausschweifungen, welche in deren Versammlungen stattfanden, sondern auch das Bestreben der Sectirer, in den Schleier der Heimlichkeit sich zu hüllen und als geheime Gesellschaft die Grundfeste der Kirche und des Staates zu unterwühlen. Gerade der Charakter der Heimlichkeit machte die Mitglieder der manichäischen Secte besonders gefährlich, und schon der heidnische Kaiser Diocletian wollte deßhalb die Strafe des Feuertodes gegen dieselben angewandt wissen (Baron. ad a. 287, n. 1). Auch Priscillian, dessen Lehre und Leben große Aehnlichkeit mit den Manichäern hatte, wurde durch kaiserlichen Spruch mit einigen seiner Anhänger in Trier im J. 385 zum Tode verurtheilt, wobei aber weniger die Gesetze gegen Häresie als die gegen Magie u. s. w. den Ausschlag gaben. Doch blieb die Todesstrafe gegen die Häretiker im römischen Reich mehr eine Ausnahme. Die kirchlichen Oberen anempfahlen die Anwendung milderer Mittel. Auch der hl. Augustin war anfangs einem strengen Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen die Häretiker und Schismatiker, insbesondere gegen die Donatisten, abgeneigt, änderte aber, vornehmlich durch die Greuel der sogen. Circumcellionen veranlaßt, später seine Ansicht und sprach sich für die Bestrafung der Ketzer aus. Er machte u. A. geltend, daß der Staat auch Mord, Ehebruch und andere Verbrechen bestrafe, und daß er daher die Sacrilegien nicht unbestraft lassen dürfe. Bei den germanischen Völkern wurde die Häresie ebenfalls zu den größten Verbrechen gerechnet und um so härter bestraft, je verderblicher Lehre und Cultus der Häretiker und je blutiger die Gesetzgebung überhaupt war. Meistens bestanden die Strafen, wie im römischen Reiche, in Verbannung, Gefängniß, Güterconfiscation, Infamie. Auch kam in einzelnen Fällen die Todesstrafe, und zwar die Strafe des Feuertodes, vor. Letztere Strafe wurde zuerst in Deutschland gegen die gnostisch-manichäischen Ketzereien angewendet, während sie in anderen Ländern, besonders in Italien, selten vorkam (Ficker bei Mühlbacher, Mittheilungen

des Instituts für österreich. Geschichtsforschung I, 177 ff.). Die immer größere Ausbreitung und die entsetzlichen Verheerungen der Katharer und Albigenser, welche gar nicht mehr auf dem Boden des Christenthums standen, Ehe, Familie, Eigenthum angriffen und „ärger waren als die Saracenen", nöthigte die kirchliche wie die weltliche Gewalt im 13. Jahrhundert zu einem energischeren Einschreiten, besonders da diese Sectirer von einflußreichen Großen, wie Raymund VI. von Toulouse, Roger II., von Beziers u. A., unterstützt wurden und so dem christlichen Abendlande die größten Gefahren bereiteten. Solche Erfahrungen nöthigten überhaupt zu einem strengern Einschreiten gegen die Sectirer. Es wurden deßhalb die früheren Strafen gegen das Verbrechen der Häresie nicht bloß wiederholt, sondern noch verschärft. Namentlich kam die Strafe des Feuertodes jetzt mehr und allgemeiner in Anwendung. Kaiser Friedrich II. erließ einige Gesetze, welche die Todesart des Verbrennens für überwiesene hartnäckige Ketzer festsetzten (Mon. Germ. Leg. II, 326 sqq.). Auch der Sachsenspiegel (Buch 2, Art. 13, § 7) und der Schwabenspiegel (Landrecht § 313) enthalten ähnliche Bestimmungen (vgl. Jarcke, Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts, Band II). Die kirchlichen Oberen, welche auf verschiedenen Synoden ebenfalls strenge Verordnungen gegen die Ketzereien gaben, erkannten die Befugniß der Staatsgewalt, hartnäckige Häretiker mit dem Tode zu bestrafen, an und erklärten solche Strafen für erlaubt und zulässig. Der hl. Thomas von Aquin vertheidigt ausdrücklich den Satz: Haeretici possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi (2, 2, q. 11, a. 3). Doch befolgte die Kirche den Grundsatz des hl. Augustin: „Wir wünschen wohl, daß man sie (die Häretiker) bessere, aber nicht, daß man sie tödte; daß man hinsichtlich ihrer eine disciplinäre Strenge und Unterdrückung nicht vernachlässige, sie aber nicht denjenigen Strafen unterwerfe, die sie allerdings verdienen" (Ep. 100 ad Donat. procons. Afr., Migne, PP. lat. XXXIII, 360), und verlangte demgemäß, daß man vornehmlich mildere Mittel in Anwendung bringe und nur im Nothfalle sich zu strengeren Maßregeln entschließe. (Vgl. Havet, L'hérésie et le bras séculier au moyen-âge, Paris 1881.)

3. **Anfänge der kirchlichen Inquisition.** Die Untersuchung über Häresie und die Entscheidung, ob ein Mitglied der Kirche als ein formeller Häretiker zu betrachten sei, steht selbstverständlich nur den kirchlichen Oberen zu. Sie gehörte schon seit den apostolischen Zeiten zu dem Geschäftskreise der Bischöfe, denen vornehmlich die Fürsorge für die Reinerhaltung des Glaubens übertragen war. Sie hatten die Pflicht, nicht nur die ihnen als Häretiker bezeichneten Personen über ihren Glauben zu prüfen, zu belehren und nöthigenfalls zu bestrafen, sondern auch entweder selbst oder durch ihre Bevollmächtigten in den Sendgerichten die der Häresie Verdächtigen aufzusuchen, Untersuchungen über deren Glauben anzustellen und je nach Befund der Sache dieselben freizusprechen, zu belehren und zur Abschwörung ihres Irrthums zu bewegen, oder bei hartnäckigem Widerstande sie aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen und dem weltlichen Arm zur weitern Bestrafung auszuliefern. So bestand die kirchliche Inquisition, wenn auch der Name erst im 13. Jahrhundert vorkommt (Bangen, Die röm. Curie 93), hinsichtlich der Nachforschung und der Verurtheilung durch die Kirche schon seit den Zeiten der Apostel, bezüglich der Bestrafung durch die weltliche Gewalt aber seit Kaiser Constantin d. Gr.

4. **Die bischöflichen Tribunale.** Die gewöhnlichen, von der Kirche in Anwendung gebrachten Mittel erwiesen sich aber in denjenigen Gegenden, welche vom Gifte der Häresie stark inficirt waren, als unzureichend. Papst Lucius III. erneuerte deßhalb auf dem Concil von Verona 1184 im Einverständnisse mit Kaiser Friedrich I. die alten Gesetze gegen die Häresie und verordnete, daß jeder Bischof entweder persönlich oder durch Stellvertreter die Pfarreien seiner Diöcese, in welchen sich Ketzer aufhalten, alljährlich zwei- oder dreimal visitiren und drei oder mehrere gut beleumundete Personen des Ortes über die dort sich vorfindlichen Häretiker befragen solle. Der Angeklagte sei vom Bischof oder seinem Commissär vorzurufen und zu bestrafen, falls er sich nicht reinige, oder in den Irrthum zurückgefallen sei. Auch gegen die Begünstiger der Häresie wurden besondere Strafen festgesetzt. Das berühmte Decret dieses Papstes vermochte jedoch nicht den Verheerungen der Sectirer, besonders der Katharer, ein Ziel zu setzen, und Papst Innocenz III. fand sich genöthigt, gegen dieselben einen Kreuzzug predigen zu lassen, um das christliche Abendland vor dem Rückfalle in die Barbarei zu bewahren (s. d. A. Albigenser). Der Kampf wurde auf beiden Seiten mit der äußersten Erbitterung geführt, endigte aber schließlich mit der Besiegung der Häretiker. Um die Wiederkehr solcher Zustände zu verhindern, war die kirchliche und die weltliche Obrigkeit bemüht, das Land von Häretikern zu säubern und eine noch größere Wachsamkeit gegen dieselben zu üben. Schon das vierte lateranensische Concil (1215) unter dem großen Papste Innocenz III. hatte eine Reihe von Bestimmungen hinsichtlich der Häretiker und deren Gönner und Begünstiger gegeben und namentlich das Decret des Papstes Lucius III. erneuert. An diese Verordnung anknüpfend, bestimmte die Synode von Toulouse (1229) nach Beendigung der Albigenserkriege in can. 1: die Bischöfe sollten in den „einzelnen Pfarreien" in und außerhalb der Städte einen Priester und zwei oder drei oder auch mehrere gut beleumundete Laien, wenn nöthig eidlich, verpflichten, fleißig, treu und häufig den Häretikern in den Pfarreien nachzuforschen, einzelne verdächtige Häuser u. s. w. zu durchsuchen und die entdeckten Häretiker, ihre Gönner und Vertheidiger dem Bischofe und dem weltlichen Herrn des Ortes oder

dessen Baliven anzuzeigen, damit sie gebührend bestraft würden. Dasselbe sollten auch die exemten Aebte thun (can. 2); ebenso werden die Herren der verschiedenen Districte verpflichtet, den Häretikern fleißig nachforschen zu lassen und ihre Schlupfwinkel zu zerstören (Harduin, Conc. VII, 176 sqq.; Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl., V, 980). Damit war die bischöfliche Inquisition eingerichtet.

5. Uebergang der Inquisition an den Orden der Dominicaner. Da aber dieses Mittel seinen Zweck nicht vollständig erfüllte, und da an manchen Orten die Ketzer unter den Mitgliedern der bischöflichen Commission durch Bestechung sogar Freunde und Begünstiger fanden (Hurter, Papst Innocenz III., II, 220), so sah sich Papst Gregor IX. veranlaßt, dem neugegründeten Orden des hl. Dominicus die Inquisition besonders an den von der Häresie ganz durchsäuerten Gegenden zu übertragen. Die Dominicaner eigneten sich vorzüglich zu dem Amte der Inquisitoren; denn der Hauptzweck ihres Ordens war die Bekämpfung der Häresie und die Bekehrung der Verführten. Vor ihnen waren schon Cistercienſermönche als Inquisitoren thätig gewesen. Später wurden auch Minoriten vom apostolischen Stuhle als Inquisitoren aufgestellt. Die allzu große Strenge einzelner Dominicaner rief große Erbitterung hervor, und mehrere Inquisitoren fielen derselben zum Opfer; Gregor IX. suspendirte daher 1237 ihre Amtsthätigkeit im Gebiete von Toulouse. Sein Nachfolger, Innocenz IV., gab neue und detaillirte Bestimmungen für die Inquisitionstribunale in der Bulle Ad extirpanda 1252, zunächst für die Lombardei, Romagna und die Trevisanische Mark (Bull. Rom., ed. Taurin. III, 552 sqq.), welche jede Willkür und Härte im Proceßverfahren ausschlossen. Schon vorher hatte der Papst in einem Breve an den hl. Raymund von Pennaforte die Dominicanermönche speciell (specialiter) mit der Untersuchung wegen Häresie betraut (Hefele, Card. Ximenes, 2. Aufl., 254); damit sollte jedoch keineswegs das Recht der Bischöfe, über die Reinerhaltung des Glaubens zu wachen, beeinträchtigt werden. — Die Inquisition fand nicht in allen Ländern der Christenheit gleiche Verbreitung. Die Inquisitionstribunale wurden namentlich in denjenigen Gegenden errichtet, wo ein Bedürfniß vorhanden war. Zuweilen fand ihre Einführung auf Bitten der weltlichen Gewalt statt. Die meisten Tribunale zählte Südfrankreich, das nördliche Spanien und die Lombardei, wo die Katharer besonders zahlreich und gefährlich waren. In den andern Ländern blieben die alten kirchlichen Einrichtungen mehr oder weniger bestehen, wonach die Diöcesanbischöfe die Untersuchungen wegen Häresie zu führen hatten. Dieß war auch in England und in Deutschland der Fall. Doch gab es auch hier besondere Inquisitionstribunale, und diese mußten im Laufe der Zeit noch vermehrt werden. Das mitunter zu schroffe Auftreten des Weltpriesters Konrad v. Marburg (s. d. Art.) als päpstlichen Inquisitors verursachte dessen Ermordung (30. Juli 1233). — Das ebenso lästige als gefährliche Amt der Inquisitoren, von welchen nicht wenige ein Opfer ihres Berufes wurden, bestand vorzüglich darin, zu untersuchen und zu entscheiden, ob die wegen Häresie Angeklagten wirklich dieses Verbrechens schuldig seien, die Ueberwiesenen zur Abschwörung ihres Irrthums zu bewegen und unter Auflegung einer Buße mit der Kirche auszusöhnen, die hartnäckigen Häretiker aber dem weltlichen Arm zur Bestrafung zu übergeben. Außer der Häresie hatten die Inquisitoren noch über andere grobe Verbrechen, Apostasie u. s. w. zu urtheilen.

6. Das Prozeßverfahren. Der Prozeßgang wegen Häresie war derselbe wie wegen Hochverraths, da nach dem kaiserlichen Rechte die Häresie für ein schwereres Verbrechen als die Majestätsbeleidigung galt. Wie beim Hochverrath war jeder verpflichtet, die ihm bekannten Häretiker (mit Beziehung auf Röm. 16, 17) zur Anzeige zu bringen; jeder, selbst der Ehrlose und der des nämlichen Verbrechens Schuldige, wurde als Zeuge zugelassen. Zur Erlangung eines Geständnisses durfte, wie bei anderen peinlichen Untersuchungen, die Folter angewendet werden. Auch wurden die Namen der Ankläger und Zeugen dem Angeklagten verschwiegen, wenn für dieselben eine Gefahr zu befürchten war. Doch darf hierbei nicht übersehen werden, daß die Folter viel seltener und in viel milderer Weise als bei den weltlichen Gerichten und mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Person und des Vergehens und in der Regel nur zur Ergänzung des Beweises durch Geständniß in Anwendung kam. Nach einer Bestimmung Clemens' V. (c. 1, § 1, Clement. 5, 3) konnte die Tortur nur in Uebereinstimmung zwischen Bischof (Capitelsvicar) und Inquisitor verhängt werden. Auch durfte der Angeklagte seine Feinde angeben, welche dann von der Zeugenschaft ausgeschlossen wurden; außerdem sollte die Glaubwürdigkeit der Zeugen von einigen ehrbaren, besonnenen und im Rechte erfahrenen Männern genau geprüft werden. Nach dem Rechtssatze In criminalibus judiciis probationes debent esse luce meridiana clariores wurde der Prozeß mit der größten Gewissenhaftigkeit geführt; bei Fällung des Urtheils mußten Sachverständige herbeigezogen werden. Ohne strengen Beweis oder eigenes Geständniß durfte keine Verurtheilung erfolgen. Clemens V. verordnete eigens, daß ein Urtheil nur erfolgen könne, wenn Bischof und Inquisitor übereinstimmten. Nach den päpstlichen Verordnungen konnten die Bischöfe eine Controle über die Inquisitoren einrichten. Dem Verurtheilten stand das Rechtsmittel der Appellation zu Gebote. Sehr häufig wurde der Urtheilsspruch der Inquisition vom heiligen Stuhl modificirt und gemildert.

7. Gegenwärtige Einrichtung der römischen Inquisition. Eine theilweise Neugestaltung erfuhr das Inquisitionswesen

durch Papst Paul III., welcher 1542 eine Congregation von sechs Cardinälen (inquisitores generalissimos) errichtete und ihr die Vollmacht verlieh, an allen Orten, an denen es nöthig erscheine, gelehrte und tugendhafte Geistliche als Inquisitoren aufzustellen. Die Rechte der Bischöfe sollten jedoch hierdurch nicht aufgehoben werden (Bulle Licet ab initio in Bullar. Rom., ed. Taur. VI, 344). Pius IV. vermehrte die Zahl der Mitglieder dieser Congregation auf acht, auctorisirte dieselben, gegen alle der Häresie Verdächtigen einzuschreiten, und verfügte, daß die Majorität der Stimmen entscheiden solle. Die eigentliche Reorganisation der Inquisition erfolgte durch Sixtus V. Er errichtete durch die Bulle Immensa aeterni Dei (Bull. Rom., ed. Taurin. VIII, 985) 15 Congregationen, von welchen die Congregatio sancti Officii die erste ist. Die von Pius V. auf vier reducirte Zahl der Mitglieder vermehrte er auf sieben; das übrige Personal besteht aus einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Officialen. Die erste Stelle unter denselben nehmen der Commissarius sancti Officii (stets ein Dominicaner aus der lombardischen Provinz) und der Assessor sancti Officii (Weltgeistlicher) ein. Ersterer leitet den Prozeß bis zur endgültigen Entscheidung; letzterer hat das Referat in den Plenarsitzungen. Als Ankläger fungirt der Promotor fiscalis, als Vertheidiger des Angeschuldigten der Advocatus reorum. Außer den Officialen zählt das Officium noch eine Anzahl von Consultoren aus dem Welt- und dem Ordensclerus. Sie zerfallen in consultores nati, welche schon kraft ihrer Stellung diese Würde einnehmen, und in solche Consultoren, welche der Papst zu diesem Amte bestimmt. Zu den ersteren gehören der Dominicanergeneral, der Magister sacri Palatii und der Consultor sancti Officii, ebenfalls ein Dominicaner. Einzelne schwierige Fälle werden den sogen. Qualificatoren, gelehrten Theologen und Canonisten, zur Beurtheilung vorgelegt. Die Sitzungen der Consultoren werden jeden Montag im Palaste des heiligen Officiums abgehalten; die Cardinäle versammeln sich an jedem Mittwoch in S. Maria sopra Minerva. Der Assessor theilt zuerst die zu erledigenden Gegenstände nebst dem Votum der Consultoren den Versammelten mit, worauf diese in die Verhandlungen hierüber eintreten, ohne jedoch eine Entscheidung zu geben. Diese erfolgt in der Hauptsitzung am Donnerstag unter dem Vorsitze des Papstes. Doch versammelt derselbe jetzt nur in sehr wichtigen Fragen die Congregation bei sich. Auch die Zahl der Cardinäle, welche diese Congregation bilden, ist jetzt ganz dem Ermessen des Papstes anheimgestellt. Die Congregation des heiligen Officiums ist das höchste Inquisitionstribunal, dem alle übrigen Tribunale unterstehen, und dem alle Christen, wessen Standes und Ranges sie auch sein mögen, unterworfen sind. Ihre Competenz erstreckt sich auf alles, was mit dem Glauben in Verbindung steht, wie Häresie, Apostasie, Schisma, Magie, Zauberei, Mißbrauch der Sacramente, Bigamie und Polygamie. Ausnahmsweise werden ihr auch wichtige Fragen, die nicht den Glauben betreffen, überwiesen, wenn die Sache oder die Personen, um die es sich handelt, eine Verhandlung in einer andern Congregation nicht räthlich erscheinen lassen, z. B. die Entscheidung über die Gültigkeit einer Ehe u. s. w. Auch werden der Congregation philosophische oder theologische Propositionen vorgelegt, welche sie nach Befund als orthodox oder häretisch, zur Häresie hinneigend, fromme Ohren verletzend, skandalös u. s. w. bezeichnet. — Die Entscheidungen des heiligen Officiums haben das höchste Ansehen; Unfehlbarkeit kommt ihnen dagegen nicht zu, auch wenn der Papst dieselben bestätigt und ihre Veröffentlichung anordnet. Nur wenn der Papst die Entscheidungen der Congregation zu den seinigen macht und sie durch eine Constitution feierlich veröffentlicht, sind dieselben als Aussprüche ex cathedra unfehlbar und irreformabel (vgl. Grisar, Galileistudien, Regensburg 1882). Alle Mitglieder des heiligen Officiums sind zu strengem Stillschweigen verpflichtet (Secretum sancti Officii). Das Prozeßverfahren richtet sich nach den Bestimmungen des canonischen Rechtes und zeichnet sich durch große Weisheit und Milde aus.

II. Das weltlich-geistliche Institut der Inquisition in Spanien. In einzelnen Theilen von Spanien bestand ebenfalls die kirchliche Inquisition. Sie erhielt sich in Aragonien, während sie in Castilien nach und nach erlosch. Erst unter Ferdinand und Isabella wurde hier die neue sogen. spanische Staatsinquisition eingeführt, und diese fand später auch in Portugal, in den spanischen Colonien, in Südamerika u. s. w. Eingang. 1. Die Hauptveranlassung ihrer Errichtung in Spanien waren die dort wohnenden zahlreichen Juden, welche durch ihren Reichthum und Einfluß dem Christenthum und der spanischen Nationalität große Gefahren bereiteten und namentlich in großartiger Weise Proselytenmacherei trieben. Noch gefährlicher aber waren die sogen. Maraños (1 Cor. 16, 22), d. h. jene Juden, welche zum Scheine die Taufe empfangen hatten, heimlich aber am Judaismus festhielten und ihre zum Theil hohe und einflußreiche Stellung in Staat und Kirche (manche gelangten sogar zur bischöflichen Würde) gegen das Christenthum ausbeuteten. Die Gefahren, welche von dieser Seite Spanien drohten, wurden noch vergrößert durch die große Anzahl der Mauren, mit welchen die Judaisten wiederholt Verschwörungen gegen die christlichen Herrscher anzettelten, und welche mit ihren Glaubensgenossen in Afrika den lebhaftesten Verkehr unterhielten und deren Pläne kräftig förderten. „Es handelte sich um Sein oder Nichtsein des christlichen Spaniens," wie der Protestant A. Huber (Ueber spanische Nationalität und Kunst im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Vortrag, Berlin 1852) schreibt. Um diesen Gefahren zu entgehen, nament-

lich aber um die vielen Sacrilegien, Verhöhnungen der christlichen Religion und andere Schandthaten der verkappten Juden zu verhindern, entschlossen sich die katholischen Könige, von ihren Unterthanen, Geistlichen und Laien, wiederholt aufgefordert, die Inquisition in Castilien einzuführen. Papst Sixtus IV. gab mittels Breve vom 1. November 1478 die kirchliche Erlaubniß hierzu und ertheilte den katholischen Herrschern die Vollmacht, zwei bis drei kirchliche Dignitare, Welt- oder Ordensgeistliche, welche sittenrein und in der Theologie und dem canonischen Rechte bewandert seien, aufzustellen, um die Untersuchungen wegen Ketzerei zu führen und die hartnäckigen Ketzer zu bestrafen. Vor Errichtung dieses Instituts versuchten die katholischen Könige noch einmal das Mittel der Belehrung, um dem Kryptojudaismus Einhalt zu thun. Doch weder die Bemühungen des edlen Cardinals Mendoza, Erzbischofs von Sevilla (später von Toledo), der einen hierzu trefflich geeigneten Katechismus veröffentlichte (1478), noch die Predigten und Privatunterredungen berühmter Missionare aus dem Welt- und Ordensclerus führten zum Ziele. Die verkappten Juden blieben hartnäckig und beantworteten die Bemühungen Ferdinands und Isabella's durch eine bittere und beißende Schrift, welche zugleich voller Verunglimpfungen des Christenthums war. Jetzt erst entschlossen sich die katholischen Herrscher zur Einführung der Inquisition zunächst in der Erzdiöcese Sevilla, für welche die beiden Dominicaner Michael Morillo und Juan Martin als Inquisitoren angestellt wurden. Dieses Verfahren der katholischen Herrscher war durch die Umstände geboten. „Die Errichtung der Inquisition", schreibt Rodrigo, „war in jener Zeit eine wahre Nothwendigkeit nicht nur zur Durchführung unserer alten Gesetze (gegen Häresie), sondern auch zur Erhaltung der Einheit des Glaubens, des wahren Fundamentes der politischen Einheit und der nationalen Größe" (II, 69). „Die Juden mußten zittern, sonst machten sie zittern" (de Maistre). Die Härte der neuen Inquisitoren erfuhr gerechten Tadel von Papst Sixtus IV. (Breve vom 29. Januar 1482), der nur aus Rücksicht auf Ferdinand und Isabella dieselben im Amte beließ. Mittels Breve vom 2. August 1483 dehnte der Papst den Wirkungskreis der Inquisition auf ganz Castilien und Leon aus, empfahl aber den Inquisitoren große Milde und gab verschiedene Vorschriften über die Organisation des Instituts, die Führung der Prozesse u. s. w. Um den Mißbrauch der Appellationen nach Rom einzuschränken und doch die Angeklagten vor ungerechter Verurtheilung zu schützen, ernannte Sixtus IV. den Erzbischof von Sevilla, Iñigo Manrique, zum Appellationsrichter, an welchen von den Entscheidungen der Inquisitionstribunale Berufung eingelegt werden konnte. Der Zweck des Papstes wurde jedoch nicht vollkommen erreicht, worüber er in dem erwähnten Breve vom 2. August 1483 Klage führte. Etwas später übertrug Sixtus IV., von Spanien aufgefordert, die oberste Leitung des Inquisitionsverfahrens einem Großinquisitor mit der Vollmacht, seine Facultäten anderen hierzu geeigneten Männern zu delegiren und Appellationen von den einzelnen Gerichten anzunehmen. Der erste Großinquisitor war der Dominicaner Thomas Torquemada (s. d. Art.), dessen Wirkungskreis auch auf Aragonien ausgedehnt ward. Er errichtete alsbald vier Tribunale, zu Sevilla, Cordova, Jaen und Villa Real (letzteres später nach Toledo verlegt). Dem Großinquisitor stand der Inquisitionsrath (consejo supremo) zur Seite, dessen Mitglieder, Theologen und Juristen, vom König ernannt wurden, von dem Großinquisitor aber kraft der ihm verliehenen päpstlichen Vollmachten ihre Jurisdiction erhielten. Dieselben bildeten seine Räthe, an deren Zustimmung er bei politischen und juristischen Fragen gebunden war, während er bei rein theologischen Fragen nur ihren Rath einzuholen hatte. Ihnen lag auch die Erledigung der Appellationen und die Beaufsichtigung der unteren Inquisitionsgerichte ob. Diese Anordnungen wurden von den späteren Päpsten bestätigt und erneuert. Ebenso gab der heilige Stuhl eingehende Verordnungen über das Prozeßverfahren, beschränkte oder erweiterte nach Bedürfniß die Befugnisse der Richter, befreite einzelne Stände oder Delicte von der Jurisdiction der Inquisitoren, bestrafte dieselben, wenn sie sich eines Vergehens in ihrem Amte schuldig gemacht hatten, cassirte eventuell die Urtheile der Inquisitionstribunale, zog manche Prozesse unmittelbar vor sein Forum, gab Vorschriften und Entscheidungen über die Appellationen nach Rom, bestätigte und verwarf die Anordnungen der Inquisitoren und der weltlichen Gewalt, befahl wiederholt, minder schuldige Gefangene freizugeben, und ertheilte den Inquisitoren die Vollmacht, reumüthige Häretiker im Geheimen loszusprechen, um sie vor den bürgerlichen Strafen und Nachtheilen zu schützen. Diese und ähnliche Verfügungen des apostolischen Stuhles wurden leider nicht immer befolgt; die weltliche Macht verhinderte deren Ausführung, und eingeschüchterte Inquisitoren unterschlugen die päpstlichen Schreiben oder versagten ihnen factisch den Gehorsam.

2. Verfahren der Inquisitoren. Die Formen des Prozesses und die Bestrafung formeller Häretiker unterschieden sich nicht sehr von dem in anderen Ländern üblichen Verfahren. Bevor die Inquisitionstribunale ihre Thätigkeit ausübten, wurde eine Gnadenfrist von 40 Tagen ausgeschrieben und bestimmt, daß „derjenige, welcher sich des Abfalls vom Glauben bewußt sei, aber innerhalb des bestimmten Termins sich freiwillig stelle und Buße thue, in Gnaden absolvirt und von schweren Strafen verschont werden solle". Diese Gnadenfrist wurde öfters noch ein- oder zweimal verlängert. Die Verhaftung der wegen Häresie Angeschuldigten war verschiedenen Beschränkungen unterworfen; namentlich durfte sie nicht wegen Gotteslästerungen, die im

Zorn ausgestoßen wurden, verhängt werden. War die Häresie des Angeklagten nicht ganz offenkundig, dann wurde das Gutachten der sogen. Qualificatoren eingeholt, welche ohne allen eigenen Antheil an der Inquisition in einer mit ihrer Unterschrift versehenen Urkunde zu entscheiden hatten, ob der in Frage stehende Satz häretisch sei oder nicht. Das Verhör mußte in Gegenwart zweier bei der Inquisition nicht betheiligten Priester geschehen und das Protocoll dem Angeklagten nicht bloß unmittelbar, sondern auch, um etwaige vergessene Bemerkungen nachzutragen, nach Verlauf von vier Tagen zum zweiten Male vorgelesen werden. Der Ankläger mußte eidlich erklären, daß ihn nicht Haß gegen den Angeklagten leite. Letzterer konnte seine Feinde von der Zeugenschaft ausschließen. Auch war es ihm gestattet, Entlastungszeugen für sich namhaft zu machen, welche von den Inquisitoren verhört werden mußten, wenn sie auch noch so weit entfernt wohnten. Falsche Zeugen wurden streng bestraft. Das Urtheil erhielt nur durch die Revision und Bestätigung des Großinquisitors Rechtskraft. Dieser mußte die Originalacten den sogen. Consulenten, d. h. einigen Juristen, welche als Advocaten bei dem obersten Inquisitionstribunal fungirten, zur Durchsicht und Begutachtung übergeben. Es war auch dem Angeklagten gestattet, die Richter eines Tribunals zu recusiren, worauf der Prozeß vor anderen Richtern verhandelt werden mußte. Das Urtheil konnte nur in Folge eigenen Geständnisses erfolgen, wenn nicht die evidentesten Gründe für die Schuld des Angeklagten vorhanden waren. Auch der Diöcesanbischof hatte dabei mitzuwirken.

3. Hinsichtlich des Charakters der spanischen Inquisition gehen die Meinungen auseinander. Eine Anzahl von Gelehrten (Hefele, Gams u. A.) behaupten, dieselbe sei eine reine Staatsanstalt gewesen, während die spanischen Schriftsteller vornehmlich den kirchlichen Charakter hervorheben, ohne damit den großen Einfluß der Krone auf dieselbe läugnen zu wollen. Die richtige Ansicht sprechen wohl Rodrigo und Orti y Lara aus. Ersterer schreibt: „Die Tribunale des heiligen Officiums trugen keinen weltlichen Charakter an sich. Sie waren kirchliche Tribunale in Bezug auf die Sachen, über welche sie erkannten, und auf die Auctorität, die sie schuf. Man kann aber mit Rücksicht auf die königliche Delegation, welche den Richtern zu Theil wurde, sagen, sie hätten einen gemischten Charakter besessen" (I, 276). Aehnlich drückt sich Orti y Lara aus. Die Inquisition „vereinigte" nach ihm „das päpstliche Schwert der Kirche und das weltliche der Könige zu einem einzigen Schwerte" (S. 27). Die Inquisition wurde in Spanien durch die geistliche Auctorität errichtet, die Inquisitoren erhielten ihre Vollmachten vom Papste und konnten nur im Namen der Kirche Untersuchungen über Häresie anstellen, was den Begriff einer reinen Staatsanstalt ausschließt. Auch die Uebergabe der überführten hartnäckigen Häretiker an den weltlichen Arm (relajar al brazo secular) zur Bestrafung, die dem betreffenden Actenstücke beigefügte Bitte um Milderung der Strafe, die Pflicht der Inquisitoren, die Schuldigen zur Reue und Buße zu bewegen und sie dadurch von der Strafe zu befreien, spricht gegen die Auffassung der Inquisition als einer Staatsanstalt. Ebenso wenig war dieselbe ein Beförderungsmittel des königlichen Despotismus (Rodr. II, 97), wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß man dieses Institut manchmal zu solchen Zwecken benützen wollte.

4. Wirkungskreis. Die erste Beschäftigung der spanischen Inquisition war gegen die Marañes gerichtet. Ihr Geschäftskreis wurde erweitert, als die katholischen Könige 1492 die Juden in die Alternative stellten, die Taufe zu empfangen oder das Land zu verlassen. Diese Maßregel vermehrte sehr die Zahl der verkappten Juden und damit die Gefahren, welche der Kirche und dem Staate drohten. Die Eroberung von Granada (1492), welche der maurischen Herrschaft in Spanien ein Ende machte, führte der Kirche neue Scheinchristen zu. Die Sieger, welche den Mauren ihre politischen und religiösen Rechte nicht verkümmerten, waren bemüht, dieselben zur Annahme des Christenthums zu bewegen, um dadurch auch ihrer Verbindung mit den Mohammedanern in Afrika ein Ende zu machen. Die friedlichen Mittel fruchteten nichts. Die Missionare wurden heftig angefeindet, und wiederholt kam es zu Aufständen. Die katholischen Herrscher entzogen nun den Empörern die ihnen verliehenen Privilegien und befahlen ihnen Empfang der Taufe oder Auswanderung. Die meisten Mauren im Königreich Granada ließen sich taufen. Auch ihre Glaubensgenossen in Castilien und Leon thaten (1502) denselben Schritt. Allein innerlich blieben die meisten der getauften Mauren, Moriskos genannt, Mohammedaner und nahmen der Kirche gegenüber die Stellung der Marañes ein. Die Inquisition mußte deßhalb ein wachsames Auge auf dieselben haben; doch wurden sie viel milder behandelt als die heimlichen Juden. Insbesondere war man kirchlicherseits sehr darauf bedacht, die Moriskos in den Wahrheiten des Christenthums gründlich zu unterrichten. Als aber alle Mittel der Güte umsonst angewendet worden waren und die Moriskos die Milde der Könige durch neue Empörungen und hochverrätherische Verbindungen mit den afrikanischen Mauren vergalten, erfolgte unter Philipp III. im J. 1609 ihre völlige Vertreibung aus Spanien. — Während der Regierung Philipps II. hatte die Inquisition vorherrschend die Aufgabe, das Einschmuggeln des Protestantismus zu verhindern. Unter der Herrschaft der Bourbonen sollte sie den verderblichen Ideen einer ungläubigen, atheistischen Philosophie, welche von Frankreich aus Spanien zu überschwemmen drohten, einen Damm entgegensetzen, die Einführung der atheistischen und frivolen Schriften Voltaire's und der französischen Encyklopädisten ver-

hindern und auch zum Theil dem königlichen Absolutismus dienstbar sein. Außer der Häresie hatte, wie in anderen Ländern, die spanische Inquisition auch über schwere sittliche Verbrechen zu urtheilen. Die Wachsamkeit der Inquisition konnte jedoch das Einschmuggeln der Schriften Voltaire's und anderer französischer Atheisten nach Spanien ebenso wenig verhindern, als die Bildung und Ausbreitung unchristlicher geheimer Gesellschaften. Die Mitglieder der letzteren nahmen zum Theil hohe kirchliche Stellen ein, was um so leichter geschehen konnte, als der König fast alle kirchlichen Beneficien vergab. Mit den geheimen Gesellschaften verbanden sich die sogen. Royalisten und Jansenisten zu demselben Zwecke. Die Inquisition war nun in ihrer Thätigkeit gelähmt. Die Feinde der Kirche bewirkten sogar bei dem verblendeten Hofe von Madrid die Anstellung ihrer Gesinnungsgenossen als Beamte dieses Tribunals. Der tüchtige Großinquisitor Cardinal Lorenzana, Erzbischof von Toledo, wurde auf Betreiben des Günstlings der Gemahlin Karls IV., des ungläubigen und unsittlichen Friedensfürsten Godoy, in's Exil geschickt, und zum Großinquisitor wurde der Erzbischof von Burgos, Ramon Jose de Arce, bestellt, dem der Freimaurer Anton Llorente, Domherr von Toledo, als Secretär beigegeben ward. Auf diese Weise gelangte dieses Institut in die Hände der Freimaurer, welche es für ihre Zwecke ausbeuteten. — Joseph Bonaparte, dem sein Bruder, Kaiser Napoleon I., die spanische Königskrone verliehen, hob am 4. December 1808 die Inquisition auf. Dasselbe thaten am 22. Februar 1813 die freimaurerischen liberalen Cortes in Cadix. Als König Ferdinand VII. im J. 1814 den Thron seiner Väter wieder in Besitz nahm, stellte er alsbald die Inquisition wieder her. Pius VII. ertheilte 1816 die Genehmigung unter der Bedingung, daß die Tortur abgeschafft werde und verschiedene Milderungen einträten. Die Revolution von 1820 zwang dem schwachen und charakterlosen Fürsten die Constitution der Cortes von Cadix (1812) auf und bewirkte die Aufhebung der Inquisition, deren Güter zur Bezahlung der Staatsschuld verwendet werden sollten. Der Einmarsch eines französischen Heeres unter dem Herzog von Angoulême stellte im J. 1823 die Ordnung in Spanien wieder her, und Ferdinand gelangte wieder in Besitz der vollen königlichen Gewalt. Eine Restituirung der Inquisition erfolgte jedoch nicht, so sehr auch die Bischöfe dieselbe wünschten, um den Verheerungen der schlechten Presse Einhalt zu thun. — Unter den Prozessen der spanischen Inquisition, welche größeres Aufsehen erregten und vielfach zu Angriffen auf dieses Tribunal benützt werden, sind besonders die Prozesse gegen den treulosen und verleumderischen Anton Perez (Rodr. III, 175), gegen den edlen, aber von irrigen Ansichten nicht freien Erzbischof Bartholomäus Carranza von Toledo (s. d. Art.) und gegen Froilan Diaz (Rodr. III, 293) anzuführen.

III. **Anklagen gegen die bischöfliche und die spanische Inquisition.** Die Vorwürfe, welche gegen die Inquisition erhoben werden, beziehen sich zum Theil auf dieses Institut an und für sich, zum Theil sind sie nur gegen die spanische Inquisition gerichtet. Alle sind theils ganz unbegründet, theils sehr übertrieben. Vor Allem ist es ganz unstatthaft und unbillig, die Inquisition nach den Anschauungen des ungläubig-modernen Zeitgeistes zu beurtheilen. Ein Hauptgrund, weßhalb die weltliche Macht gegen die Häretiker einschritt, war die religiöse Einheit des Landes; wo dieselbe aufhörte, verschwand auch das Verbrechen der Häresie aus der weltlichen Gesetzgebung. Die Pflicht der Staatsgewalt, die Ketzer zu bestrafen, wurde noch im 16. und 17. Jahrhundert von Katholiken und Protestanten anerkannt. Calvin ließ am 27. October 1553 den spanischen Arzt Michael Servet in Genf ergreifen und als Ketzer verbrennen und schrieb zu seiner Rechtfertigung eine Abhandlung, in welcher er beweist, jure gladii coërcendos esse haereticos. Den Herzog von Somerset, der für Eduard VI. England regierte, fordert er auf, er solle diejenigen, welche dem neuen Kirchenwesen widerstrebten, insbesondere die Katholiken, „mit dem Schwerte" vertilgen (Calv. Ep., ed. Genev. 1576, p. 67). Melanchthon theilte ganz die Gesinnung des Genfer Reformators, den er wegen der Hinrichtung Servets belobte (Ep. 187 inter Calv.). Wie Calvin, so verlangte auch er Verhängung bürgerlicher Strafen bis zur Todesstrafe gegen die Katholiken (Corp. Reform., ed. Bretschneider IX, 77). Beza, Calvins Schüler, verfaßte eine Schrift de haereticis a civili magistratu puniendis. Nach diesen Grundsätzen verfuhren Heinrich VIII. in England und seine protestantischen Nachfolger, sowie die Calvinisten in Frankreich und die übrigen lutherischen und reformirten Fürsten, welche bis zu den unerhörtesten Grausamkeiten gegen ihre katholischen Unterthanen sich verleiten ließen. — Die Behandlung der Gefangenen von Seiten der Inquisitoren verdient ebenfalls nicht den Tadel, welchen die feindselige Geschichtschreibung erhoben hat. Die Gefängnisse der Inquisition in Spanien wie in den übrigen Ländern waren viel freundlicher als die anderen Gefängnisse; die Kost, welche den Gefangenen verabreicht wurde, war viel besser, und das prozessualische Verfahren auch milder als bei den anderen Gerichten. — Die Zahl der Opfer wurde durch die Inquisition nicht vermehrt, sondern im Gegentheil vermindert. — Was speciell die spanische Inquisition betrifft, so ist die Behauptung, dieses Institut sei unvolksthümlich gewesen, ebenso falsch als der Vorwurf, es habe den Ruin der Wissenschaft in diesem Lande herbeigeführt. Wie Balmes versichert (Protestantismus und Katholicismus, deutsch von Hahn I, 412 ff.), haben die katholischen Könige durch die Einführung der Inquisition den allgemeinen Wunsch des Volkes erfüllt; dasselbe blieb ihr auch immer gewogen,

während sie unter dem Adel und der höhern Geistlichkeit Gegner fand. Den Verfall des wissenschaftlichen Strebens aber kann die Inquisition deßwegen nicht bewirkt haben, weil gerade die Zeit der vollen Herrschaft derselben die Blütezeit der spanischen Literatur ist. Damals lebten die größten Theologen, Philosophen und Dichter, deren Werke mit Genehmigung der Inquisition erschienen. Gelehrte Schulen wurden gegründet und die classischen Studien mit Eifer betrieben. Die Hochschulen waren durch Gelehrte vom ersten Range geziert, und selbst Ausländer wurden nach Spanien berufen, um der Wissenschaft neuen Aufschwung zu verleihen. (Siehe den Art. in Civiltà catt. gegen Döllingers Rede auf der Gelehrtenversammlung in München 1863, deutsch Mainz 1863.) Der Verfall der Wissenschaft in Spanien datirt erst aus der Zeit, in welcher der falsche Liberalismus zur Herrschaft kam. Die Autos de Fe (actus fidei) und der Sanbenito (saco bendito), welche ebenfalls Stoff zu Anklagen gegen die Inquisition liefern müssen, sind zu diesem Zwecke ganz ungeeignet. Ein Auto de Fe war keineswegs „ein ungeheures Feuer und eine colossale Schmorpfanne, um welche die Spanier wie Cannibalen saßen, um sich etwa alle Quartale am Rösten und Braten einiger Hundert Unglücklichen zu ergötzen", sondern eine religiöse Handlung, welche theils in der Freierklärung fälschlich Angeschuldigter, theils in der Aussöhnung Reuiger und Bußfertiger mit der Kirche bestand. Damit war das Auto de Fe zu Ende. (Vgl. Hefele, Card. Ximenes, 2. A., 322 ff.) Der Sanbenito war nichts anderes als ein Bußkleid, dessen Anlegung ebenso wenig etwas Schimpfliches an sich trug, als die Uebernahme der Buße selbst, und entsprach bei hartnäckigen, der weltlichen Gewalt zur Bestrafung übergebenen Inculpaten der auch in anderen Ländern üblichen Armensünderkleidung. — Ein Hauptvorwurf, welcher gegen die spanische Inquisition geschleudert wird, ist die angeblich überaus große Zahl der Hingerichteten. Diese Anklage stützt sich vornehmlich auf die Angaben bei Anton Llorente (s. d. Art.); allein es bedarf nur einer nähern Kenntnißnahme von dem Charakter dieses verbissenen Freimaurers und seiner Beweisführung, damit die Unwahrheit seiner Angaben einleuchte. Weit entfernt, historische Documente anzuführen, erbaut er seine ganze Argumentation auf offenkundige Fälschungen, willkürliche, mit den Quellen in schreiendem Contraste stehenden Annahmen und, wie der Protestant Peschel schreibt, einen „frivolen Probabilitätscalcul", so daß er hinsichtlich seiner Angaben keinen Glauben verdient (vgl. Prescott, Gesch. Ferdinands u. Isabella's II, 637; Peschel, Das Zeitalter der Entdeckungen 151). Nach Gams (K.-G. von Spanien III, 2, 74) beträgt die Zahl der wegen Häresie Hingerichteten für die ganze Zeit der Inquisition etwa 4000, eine Zahl, welche die der Opfer bei den Hexenprozessen im katholischen und protestantischen Deutschland nicht erreicht.

Um noch kurz die Schicksale der Inquisition in Frankreich anzuführen, sei erwähnt, daß dieselbe durch König Philipp IV. im J. 1312 in Staatsgerichtshöfe umgewandelt wurde. Der König bediente sich derselben besonders gegen die Templer (s. d. Art.). Im 16. Jahrhundert mußte sie gegen die heimlichen Calvinisten unter der Geistlichkeit einschreiten. Selbst der Großinquisitor Louis de Rochette wurde 1538 als Calvinist verbrannt, und ein anderer Großinquisitor, der Cardinal von Chatillon, der ebenfalls zum Calvinismus abfiel (1562), entzog sich der nämlichen Strafe nur durch die Flucht nach England. König Heinrich II. übertrug durch das Edict von Chateaubriand 27. Juni 1551 die Untersuchung über Häresie den weltlichen Gerichten, gab dieselbe aber im September 1555 den Bischöfen wieder zurück und sprach den weltlichen Gerichten nur die Vollziehung des Urtheils zu. Franz II. hob die Inquisitionstribunale auf, deren Stelle die Parlamente vertreten sollten; allein das Edict von Romorantin (1560) gab den Bischöfen das Recht der Untersuchung über Häresie zurück. Unter Heinrich IV. bestanden nur noch in Toulouse und Carcassonne Inquisitionstribunale. Der letzte Häretiker wurde 1635 hingerichtet; unter Ludwig XV. hörte die Inquisition in Frankreich auf.

IV. Literatur. Außer den bereits angeführten Werken: Limborch (Calvinist), Historia Inquisitionis etc., Amstelodami 1692; Nicol. Eymerici (Inquisitor in Aragonien 1376) Directorium Inquisitorum. Cum comment. Franc. Pegnae, Rom. 1578; Bern. Guidonis, Practica Inquisitionis haereticae pravitatis, ed. C. Douais, Paris 1886; C. Douais, Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France au 13e et au 14e siècle, in Revue des questions historiques, XXX, Paris 1881 (eine Kritik der Schrift von Ch. Molinier, L'Inquisition dans le midi de la France au 13e et 14e siècle, Paris 1880); Lacordaire, Die geistl. Orden und unsere Zeit, deutsch Augsburg 1839; L. Paramo (Inquisitor im Königr. Sicilien), De origine et progressu officii S. Inquisitionis etc., 3 voll., Matriti 1598; J. A. Llorente, Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, 4 vols., Paris 1817, deutsch von Höck, Gmünd 1819; F. J. Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion, 3 voll., Madrid 1876 (Hauptwerk; Bd. II—III handeln ausschließlich von der spanischen Inquisition); J. M. Orti y Lara, La Inquisicion, Madrid 1877; De Maistre, Lettres à un gentil-homme Russe sur l'Inquisition Espagnole, deutsch Mainz 1836; Hefele, Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, insbesondere ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition, 2. Aufl., Tübingen 1851; J. Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat, Freib. 1872; F. Hoffmann, Gesch. der Inquisition, 2 Bde., Bonn 1878 (ein unhistorischer Ten-

denzroman); Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, Abth. 2 und die daselbst notirten Schriftsteller. [Brück.]

Inquisitionsprozeß im canonischen Rechtsverfahren, s. Prozeßverfahren.

Inschriften, altchristliche, sind so zahlreich erhalten und sind nach Inhalt und Form so lehrreich, daß sie den Gegenstand einer eigenen kirchenhistorischen Disciplin bilden. 1. Fundorte. Von den Inschriften, mit welchen das christliche Alterthum die Gräber, die Kirchen, die Wohnungen, die Geräthe schmückte, findet sich eine ansehnliche Zahl noch an ihrer ursprünglichen Stelle, und die Durchforschung der Katakomben, wie die Ausgrabungen in den Trümmern untergegangener Städte, zumal in Afrika und Kleinasien, haben seit einem Menschenalter viele Hunderte derselben wieder an's Licht gefördert. Die Zerstörung der Cömeterialinschriften Roms, welche den größern Theil des Gesammtschatzes ausmachen, begann mit den Einfällen der Barbaren seit dem 5. Jahrhundert; im 12. und 13. waren es die römischen Marmorarii, welche die Grabplatten aus den Katakomben zu ihren Arbeiten, speciell für eingelegte Mosaik, verwendeten; später wanderten Grabsteine wie Sculpturen in die Kalköfen oder wurden als Baumaterial verwendet. Aehnliche Schicksale hatten die altchristlichen Inschriften an anderen Orten. Der Zerstörung weit mehr preisgegeben waren besonders die Grabschriften überall dort, wo nicht das bergende Dunkel von Katakomben sie behütete. „Areae eorum non sint“, war der Ruf, unter welchem in Afrika schon in den Tagen Tertullians die Heiden die Friedhöfe der Christen verwüsteten, und was dort und in den übrigen Provinzen des römischen Reiches der Zerstörungswuth der Heiden entgangen war, das ging in den Stürmen der Völkerwanderung zu Grunde oder wurde unter Schutt und Trümmern begraben. Selbst der Friede erwies sich den altchristlichen Inschriften manchmal kaum minder feindlich als der Krieg; wie wenig ist, um nur Ein Beispiel anzuführen, von den zahlreichen Inschriften auf uns gekommen, welche die alte Peterskirche auf Grabmälern, Altären, Weihegeschenken, Teppichen, heiligen Gefäßen aufzuweisen hatte! Soviel aber auch in den mannigfachen Wechselfällen der Jahrhunderte durch die Zeit wie durch Menschenhand zu Grunde gegangen, immerhin ist der Schatz altchristlicher Inschriften noch ein sehr großer, und neue Funde und Ausgrabungen vermehren ihn von Jahr zu Jahr.

Neben den noch an ihrer ursprünglichen Stelle verbliebenen Inschriften in Cömeterien, in Basiliken, auf Monumenten gibt es eine Anzahl von Museen, in welchen Collectionen von Inschriften gesammelt worden sind. Eine ältere derartige Sammlung findet sich in der Vorhalle der Kirche von S. Maria in Trastevere; später legte Marini eine solche, nach Klassen geordnet, in der Galerie der Inschriften im Vatican an; diejenigen aus dem Cömeterium und der Basilika von St. Paul sind in den Corridoren des dortigen Benedictinerklosters eingemauert; de Rossi vereinigte in den Loggien und den Treppengängen des Lateran-Palastes mehrere Tausend derselben und ordnete sie theilweise in besonderen Klassen (vgl. de Rossi, Il Museo epigrafico crist. Pio-Lateranese, im Omaggio al Papa Pio IX, Roma 1877, 79 s.); kleinere Sammlungen befinden sich im Kircherianum, im Museum des deutschen Campo Santo und in Privatbesitz. — In Palermo und Syracus hat man die Inschriften der dortigen Katakomben in den städtischen Museen zusammengestellt; die Sammlung altchristlicher Inschriften im Museum zu Neapel stammt zum Theil aus den eigenen Cömeterien, zum Theil aus Rom; in Bolsena sind die Inschriften aus dem Cömeterium der hl. Christina in einem eigenen Raume neben der Kirche der Heiligen vereinigt, und ähnlich ist es in Chiusi und an anderen Orten.

Lange bevor man daran dachte, die Originalsteine von ihrer ursprünglichen Stelle in besondere Sammlungen zu vereinigen und sie dadurch vor dem Untergange zu bewahren, entstanden Sammlungen von Abschriften, von denen die ältesten sich bis auf das 6. Jahrhundert hinauf verfolgen lassen (vgl. de Rossi, Corp. inscript. christ. II, 1 und mein Referat in der Röm. Quartalschr. 1888, 302 ff.). Im 8. und 9. Jahrhundert war es die Schule Alcuins, welche in Rom und anderwärts die Inschriften copirte; nach dem Wiederaufleben der classischen Studien begann dann die Anlage größerer Sammlungen. Die Wiederentdeckung der römischen Katakomben im J. 1578 endlich regte mächtig zum Copiren der dort zu Tage tretenden altchristlichen Inschriften an, und Ciacconius, Bosio, Gruter, Severano, Fabretti und Boldetti, später Muratori, Marini und Marchi haben in ihre Werke über das christliche Alterthum und über die römischen Cömeterien eine große Anzahl von Inschriften aufgenommen. Weitaus alle seine Vorgänger aber überflügelte in unseren Tagen Joh. Bapt. de Rossi als eifrigster Sammler und geistreichster Erklärer der altchristlichen Inscriptionen, die er in seinen bis jetzt erschienenen drei Bänden der Roma sotterranea, Roma 1864—1877, in seinem Bullettino di Archeologia cristiana, Roma 1863 sqq., und in seinen beiden Bänden des Corpus inscriptionum christianarum Urbis Romae, Romae 1861—1888, veröffentlichte. Seinem Beispiele wie seiner Anregung folgte 1865 Edmond Le Blant mit der Sammlung altchristlicher Inschriften aus Gallien (Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^me siècle, 2 vols., Paris 1856—1865). Ohne das Vorbild des großen Meisters der christlichen Epigraphik vor sich zu haben, gab Gazzera die Inschriften Piemonts (Turin 1849), Steiner die des Rhein- und Donaugebiets (Seligenstadt 1842, 2. Aufl. 1859) heraus; nach ihm publicirte Hübner diejenigen Spaniens (Berlin 1871) und Englands (Berlin u. London 1876), Waddington

die kleinasiatischen (Voyage en Asie mineure, 3 vols., Paris 1876), Wilmanns die von Tunis und Algier (im Corpus Inscr. lat. VIII, Berol. 1881) u. s. w. Daneben erschienen Sammlungen für einzelne Städte und Landschaften, wie die von Bruzza für Vercelli (1874), von Terrebasse für Vienne (1875), von Gregorutti für Aquileja (1877), von Bayet für Athen und Attica (1878).

2. Technik. Weitaus die größte Zahl der altchristlichen Inschriften sind in Marmorplatten eingegraben und nicht selten durch Mennig, zuweilen auch durch Vergoldung kenntlicher gemacht. Mit weißer, schwarzer, vorwiegend aber mit rother Farbe auf Ziegelplatten gemalt, wohl auch mit Kohle aufgeschrieben ist eine ganze Klasse von Inschriften des 1. und 2. Jahrhunderts im Cömeterium der Priscilla, sowie eine geringere Zahl in einigen anderen Katakomben. Vielfach haben die alten Christen die Grabschriften mit einem Griffel in den frischen Kalkverputz, der den Grabstein ringsum einfaßte, gravirt. Verwandt mit diesen Inschriften sind die sogen. Graffiti, meist fromme Sprüche und Gebete, welche zumal in der Nähe der Martyrergräber von Besuchern und Pilgern in den Kalkbewurf der Wände eingeritzt wurden. Einige dieser Graffiti enthalten auch historische Angaben. Manchmal wurde die Grabplatte eines zerstörten Grabes und selbst eine Platte mit heidnischer Inschrift auf der Kehrseite mit einer neuen Inschrift (opistographon) versehen. Bekannt ist in dieser Hinsicht die Copie einer Inschrift des Papstes Damasus auf den Papst Eusebius im Cömeterium Callisti, auf die Kehrseite einer Denktafel geschrieben, welche ein gewisser Asinius dem Kaiser Caracalla gesetzt hatte (vgl. Kraus, Roma sott., 2. Aufl., Freiburg 1879, 183 ff. und Tafel 2 und 3). Ein Grabstein im Museum des Lateran trägt auf den zwei Seiten folgende Inschriften:

PRIMVSEXXORCISTA
FECIT

HERCVLIVSDORM
INPACE

Eine weitere Klasse bilden die auf den Böden von Glasbechern meist neben den Figuren von Heiligen in Gold geschriebenen Namen derselben, vielfach mit Dedication oder einem Wunsche als Umschrift. Die als Amulete getragenen Plättchen von Silber, Blei und anderm Metall, von Stein und Elfenbein weisen Sprüche und Gebete, nicht selten mit abergläubischem Charakter, auf.

3. Bestimmung ihres Alters. Ist es überhaupt wichtig, das Alter einer Inschrift bestimmen zu können, so ist dieß um so mehr der Fall, wenn dieselbe eine historische Nachricht oder ein Zeugniß für Glauben und Sitten der ersten Christen enthält. Die zuverlässigste Angabe ist die Consular-Datirung. So lautet eine Grabschrift vom Jahre 111 aus dem Cömeterium Lucinä an der Via Ostiensis: SERVILIA · ANNORVM · XIII · | PIS · ET · BOL · COSS (Pisone et Bolano consulibus). Eine griechische Grabschrift vom Jahre 238 gibt das Todesjahr an: ΠΙω ΚΑΙ ΠΟΝΤΙΑΝω ΥΠ. (Πίῳ καὶ Ποντιανῷ ὑπάτοις.) Eine andere, mit Minium auf die Marmortafel aufgetragene Inschrift aus dem Cömeterium Saturnini vom Jahre 269 beginnt: Κω · COΥ · ΛΕ · ΚΑΥ · ΔΕ · Ι · ω · | ΕΔ · ΠΑ · ΤΕΡ · Νω (Consule Claudio et Paterno; lateinische Worte mit griechischen Buchstaben). Neben der Consular-Datirung erscheint seit dem 4. Jahrhundert, wenngleich immerhin sehr selten und meist auf öffentlichen Monumenten, die Datirung nach dem regierenden Papste, z. B. SALVO SIRICIO EPISCOPO auf einer Inschrift in der Unterkirche von San Clemente. Daneben kommen noch andere Datirungsweisen vor, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Während man auf modernen Grabschriften die Angabe des Todesjahres nur selten vermissen wird, legten die alten Christen bis auf die constantinische Zeit hierauf viel weniger Gewicht als auf die Angabe des Sterbetages. So sind von den ca. 20 000 jetzt bekannten römischen Grabschriften keine 1500, von den mehr als 700 von Le Blant publicirten gallischen nur 147 datirt, und von diesen ist zudem die älteste erst aus dem Jahre 334. Von datirten christlichen Inschriften führt de Rossi im ersten Bande des Corpus inscr. aus dem 1. Jahrhundert nur eine an, VESPASIANO III COS vom Jahre 71 im lateranensischen Museum (sie ist zudem noch zweifelhaft); aus dem 2. Jahrhundert nur zwei, aus dem 3. Jahrhundert 23, während das 4. Jahrhundert mit 442 und die ersten zehn Jahre des folgenden Jahrhunderts (bis zum Einfalle der Goten 410) schon mit 100 Nummern vertreten sind.

Um einen nicht datirten Grabstein annähernd genau nach seiner Zeit bestimmen zu können, müssen chronologische Erkennungszeichen gesucht werden, und die neuere Epigraphik hat deren so viele gefunden, daß jetzt jede undatirte Inschrift wenigstens bis auf ein halbes Jahrhundert hin mit ziemlicher Zuversicht fixirt werden kann. Zunächst ist es klar, daß das Alter eines Grabsteins gegeben ist, wenn es sich um historische Persönlichkeiten oder Geschlechter handelt. Das gilt z. B. von den Grabsteinen der Päpste in San Callisto, sowie von den Inschriften der Glabriones im Cömeterium der Priscilla, da nach dem Berichte bei Dio Cassius der Consul Acilius Glabrio vom Kaiser Domitian seines Glaubens wegen hingerichtet wurde. (Die Grabkammer dieser Familie ist im Frühjahr 1888 wieder ausgegraben worden; vgl. Röm. Quartalschr. 1888, 295 f.) — Als weitere Hilfsmittel zur Fixirung der Zeitepoche erscheinen a. der Stil. Die ältesten Epitaphien weisen uns vorwiegend bloß den Namen des Verstorbenen auf, im Nominativ (ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΑ), Genitiv

(OYPBANOY) oder Dativ (EIPHNAI). Das Griechische, das in der ersten Kaiserzeit zu Rom viel gesprochen wurde, ist auch auf den ältesten Grabsteinen sehr häufig, z. B. in der Papstkapelle von San Callisto ΦΑΒΙΑΝΟϹ ΕΠ. (gest. 250), während die Inschrift seines Nachfolgers schon lateinisch ist: CORNELIVS MARTYR EPiscopus. Die Acclamationen sind in der ältesten Zeit: PAX TECVM, PAX TIBI, zu welchen bald die Wendungen VIVAS IN DEO; IN PACE; EN EIPHNH; IN REFRIGERIO; SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET; PETE PRO NOBIS u. dgl. hinzukommen. Der so nach und nach sich ausbildende Epitaphienstil wird dann in der nachdiocletianischen Zeit schwulstiger; neue Formen kommen auf, wie HIC IACET, HIC POSITVS EST, HIC QVIESCIT; die Lobsprüche auf die Verstorbenen mehren sich: QVAM DOMINVS NASCI MIRA SAPIENTIA ET ARTE IVSSERAT IN CARNEM; MIRAE BONITATIS AC SANCTITATIS. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts kam die Verwaltung der Katakomben in die Hände der Fossoren; seitdem ist nicht selten von dem Ankauf eines Grabes durch diese kirchlichen Beamten die Rede, während spätere Inschriften des 6. Jahrhunderts bezeugen, daß die Administration der Friedhöfe auf den Pfarrclerus übergegangen war. So lautet eine Inschrift aus dem Cömeterium Commodilla's:

CONSTANTIVS ET SOSANNA | SE VIVI LOCVM SIBI EMERVNT PRESENTIS A ☧ ω OMNIS FOS | SORES. —

Dagegen erwähnt eine Inschrift aus S. Pancrazio vom Jahre 521 presbyteri tituli sancti Chrysogoni, welche zugleich mit dem praepositus beati martyris Pancratii eine Grabstätte verkauften.

b. Ein zweites Criterium für das Alter bieten die Namen. Nur auf den ältesten Inschriften erscheinen die tria nomina (Nomen, Pränomen und Cognomen der adeligen Geschlechter), z. B. auf dem Bruchstück eines Sarkophags in St. Lucina:

Q. CAEcilio
MAXIMO
C. P (clarissimo puero).

Wenn sich ferner auf Grabsteinen, zumal in den Cömeterien der Priscilla, der hl. Agnes, im Ostrianum und in dem der Domitilla, die Namen der Kaisergeschlechter der Claudier, der Flavier, der Aelier, der Aurelier finden, so ergibt sich daraus, daß die Verstorbenen Freigelassene eines Claudius oder Nero, eines Vespasian, Titus oder Domitian, eines Hadrian, der Antonine u. s. w. waren. So lautet eine Grabschrift aus dem Cömeterium Callisti: AELIA BICTORI | NA · POSVIT | AVRELIAE | PROBAE; sie muß demnach der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, der Zeit des Kaisers Aelius Hadrianus und seines Nachfolgers Aurelius Antoninus Pius angehören. Seit dem 4. Jahrhundert verschwinden die alten classischen Namen, und an ihre Stelle treten jetzt solche mit der Endung auf antius, entius, osus u. dgl., z. B. Amantius, Vincentius, Gaudiosus, oder Namen mit religiösem Inhalt, z. B. Adeodatus, Deusdedit, Quodvultdeus.

c. Um aus der Schriftform das Alter näher zu bestimmen, bedarf es eines sehr geübten Auges, doch gibt es auch hier gewisse Anhaltspunkte. Die Inschriften der beiden ersten Jahrhunderte sind in wesentlich schöneren Buchstaben geschrieben, als die späteren; einzelne Buchstaben haben in gewissen Perioden eine Form, welche früher nicht vorkommt und später wieder verschwindet; im Besondern ist die Schrift des Philocalus, welcher die Inschriften des Papstes Damasus in den Stein meißelte, sowie die seiner Nachfolger und Nachahmer bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts, durch Zierlichkeit, scharfen Schnitt und kleine Häkchen an den Grundlinien zu erkennen. Im Allgemeinen läßt sich für die ersten vier Jahrhunderte aus der Paläographie das Alter eines Steines bis auf einige Jahrzehnte feststellen.

d. Einen weitern Anhalt bieten die Symbole und Zeichen, welche sehr häufig auf den Grabsteinen eingemeißelt sind. Die ältesten Symbole sind Anker und Palme; zu diesen tritt gegen Anfang des 2. Jahrhunderts der Fisch (IXΘYC) hinzu, sei es allein, sei es in Verbindung mit dem Anker. Auf datirten Inschriften kommt die Taube zum ersten Male 268 vor. Das Monogramm Christi, wie es in der constantinischen Zeit herrschend war, ☧ und, wie es sich später entwickelte, ⳨, A ☧ ω, bis es zum einfachen Kreuze wurde, bietet weitere Anhalte zur chronologischen Bestimmung einer Inschrift.

e. Endlich kann noch auf die Form der Grabsteine hingewiesen werden, da die leichten, dünnen Tafeln, welche die loculi in den Wänden der Katakomben verschlossen, durchaus verschieden sind von den schweren und großen Marmorplatten, welche ein in der Flur einer Grabkammer oder eines Ganges, oder an der Oberfläche der Erde angelegtes Grab deckten. Aus dem Gesagten ergibt sich, wie auch bei fehlender Datirung dem Archäologen mannigfaltige Hilfsmittel an die Hand gegeben sind, wodurch wenigstens annähernd das Alter einer Inschrift bestimmt werden kann.

4. Die Inschriften als Zeugen der kirchlichen Tradition. Die Möglichkeit chronologischer Fixirung erscheint von der höchsten Bedeutung, wenn auf einer Inschrift, sei es in Wort oder Bild, der Glaube und die Lebensanschauungen der alten Christen ihren Ausdruck finden. Wenn man auch nicht erwarten kann,

daß jeder Satz aus dem christlichen Glaubensbekenntniß sich mit Inschriften der ersten Jahrhunderte belegen lasse, so ist die altchristliche Epigraphik hier doch wider Vermuthen unvergleichlich reicher als die moderne. Im geschriebenen Worte aber spricht sich eine Ueberzeugung und Anschauung weit klarer aus, als in vieldeutigen Bildern und Gemälden; jene stellen sich neben die Zeugnisse der Väter und kirchlichen Schriftsteller, um dann vielfach mit einander die Bilder zu erklären. Daher wenden denn auch die neueren Archäologen den Inschriften dieser Art ihre besondere Sorgfalt und Aufmerksamkeit zu. In der Galerie der Inschriften im Lateran hat de Rossi auf zwei Feldern solche das Dogma berührenden Inschriften zusammengestellt. Nur mehr um dem Leser einen Begriff von dem reichen Stoffe, als einen epigraphischen Katechismus zu bieten, mögen einzelne dieser Inschriften hier aufgeführt werden (vgl. de Rossi, Il Museo Pio-Lateranese 39 sq.).

Der Glaube an Einen Gott, dem Polytheismus der Heiden gegenüber, spricht sich an der Spitze zweier Inschriften durch die Worte aus: IN · NOMINE · DEI. Ebenso der Glaube an die Gottheit Christi durch die Formel: EN · ΘΕΩ · ΚΥΡΕΙΩ · ΧΡΙCΤΩ; IN NOMINE ☧; IN ☧ DEO. Deßgleichen der Glaube an die Gottheit des heiligen Geistes durch die Wendung: VIBAS IN SPIRITV SANCTO; EN ΑΓΙΩ ΠΝΕΥΜΑΤΙ ΘΕΩ. Mit dem Glauben und der Anbetung Gottes verbindet sich die Verehrung und Anrufung der Martyrer und Heiligen. Daher werden auf einer Inschrift der Verstorbenen die Worte in den Mund gelegt: Mandrosa ... fidelis in Christo, eius mandata reservans, martyrum obsequiis devota, transegi falsi saeculi vitam. Die Anrufung derselben spricht sich auf das Deutlichste aus in einer Inschrift, in welcher die Eltern ihre Kinder der heiligen Martyrin Basilla empfehlen: Domina Basilla, conmandamus tibi Crescentinus et Micina filia nostra; conmando Bassila innocentia Gemelli. Ebenso in den Anrufungen: et in orationibus tuis roges pro nobis, quia scimus te in ☧. — Ispiritus tuus bene requiescat in Deo; petas pro sorore tua. Auf einer andern Grabschrift bittet der Verstorbene die Heiligen: ut vincam in die judicii, succurrite. Die Verehrung der Heiligen findet auch darin ihren Ausdruck, daß man sich gerne in ihrer Nähe ein Grab wählte, und daß dieß ebenso auf der Inschrift vermerkt wurde, wie auch der besondere Umstand, wenn jemand an einem Heiligenfeste gestorben war. So lesen wir die Ortsbezeichnung IC TO ΑΓΕΙΟΝ ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ (d. h. in der Confessio oder bei der Ruhestätte eines Martyrers), sowie im Cömeterium der hl. Agnes: AD SANCTAM MARTYRAM, und die Festangabe: depositus postera die marturoru (der hll. Felicitas und ihrer sieben Söhne) ante natale domni (d. h. des Heiligen) Asterii depositus in pace. Sehr schön ist eine Grabschrift in Carpentras auf einen Verstorbenen, der am 21. Mai, Tags nach dem Feste des hl. Baudelius, des berühmten Martyrers von Nîmes, gestorben war: MARTYR BAVDELIVS PER PASSIONIS DIEM DOMINO DVLCEM SVVM COMMENDAT ALVMNVM.

Der Glaube an ein ewiges Leben findet in den mannigfaltigsten Wendungen seinen Ausdruck: vivis in Deo, in Christo, cum sanctis; in Deo vives; vibes in aeternum; secum habet ad Dominum filios IIII. Und wenn der hl. Cyprian (De lapsis c. 2) von den Bekennern sagt: quam vos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio revertentes, so kehrt die gleiche Wendung, aber mit Beziehung der Mater Ecclesia auf die triumphirende Kirche im Himmel, wieder auf der Grabschrift: Macus puer innocens esse jam inter innocentis coepisti; quam staviles tivi haec vita est; quam te letum excipet mater eclesia de oc mundo revertentem. Conprematur pectorum gemitus, statuatur fletus oculorum (auch dieser letzte Satz ist wörtlich dem hl. Cyprian l. c. 16 entlehnt).

Das Gebet für die Abgeschiedenen, und damit also der Glaube an einen Reinigungsort im Jenseits, findet einen Ausdruck in der Aufforderung, die am Schlusse einer Grabschrift steht: Quisque de fratribus legerit, roget Deum, ut sancto et innocente spirito (sanctus et innocens spiritus) ad Deum suscipiatur. Und wenn die Bedeutung dieser Bitte noch einer Bestätigung bedürfte, so ist sie in einem alten liturgischen Gebete gegeben, das noch in die Periode der Verfolgungen hinaufreicht, und das mit den Worten schließt: Sanctorum tuorum nos gloriosa merita ne in poenam veniamus excusent; defunctorum fidelium animae, quae beatitudine gaudent, nobis opitulentur; quae consolatione indigent, ecclesiae precibus absolvantur (Mone, Lateinische und griechische Messen 22). Eine weit ältere griechische Inschrift, die des Bischofs Abercius von Hierapolis in Phrygien, schließt mit den Worten: Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπέρ μου πᾶς ὁ συνῳδός, „Jeder, der mit mir gleichen Glaubens ist, möge, wenn er dieses liest, für mich beten."

Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches ist vom Papste Damasus in seiner von ihm selbst verfaßten Grabschrift ausgesprochen in dem Verse:

VIVERE QUI PRAESTAT MORIENTIA
SEMINA TERRAE.

Noch klarer tritt er uns entgegen auf einer Grabschrift im Cömeterium des Callistus aus dem Ende des 3. oder den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts auf das Mägdlein Severa:

QVOD CORPVS PACE QVIETVM HIC EST SEPVLTVM DONEC RESVRGAT AB IPSO . . .
QVAM QVE ITERVM DOMINVS SPIRITALI GLORIA REDDET.

Eine andere Inschrift in Versen lautet:

Hic jacet, hinc anima in carnem redeunte resurget
Aeternis Christi munere digna bonis.

Die Lehre von den Sacramenten findet in den Inschriften die mannigfaltigsten Anklänge. Da man im Geiste der Arcandisciplin die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe mit den Worten accipere, gratiam accipere, consequi, acceptio und ähnlichen umschrieb („er hat's empfangen"), so verstehen wir, wie auf einer Inschrift die Lebensjahre des Verstorbenen ante und post acceptionem suam angegeben werden. Die Kindertaufe lehrt uns ein Grabstein auf ein noch nicht zweijähriges Knäblein, qui cum soldu (solide) amatus fuisset a majore sua (von seiner Großmutter) et vidit hunc morti constitutum esse, petivit de aeclesia, ut fidelis de seculo recessisset. Von einem andern Kinde, Nila Florentia, berichten die Eltern, es sei pridie nonas Martias pagana nata, mense octavo decimo et vicesima secunda die completis fidelis facta (getauft); supervixit horis quattuor. — Die Neugetauften, auch wenn sie erst in spätem Alter in die Kirche aufgenommen wurden, hießen infantes oder pueri, z. B. auf einer Inschrift vom Jahre 367: decessit de seculum puer Victorinus, qui vixit annus XXXVII. — Von dem Gebrauche der weißen Kleider redet eine Inschrift aus dem Jahre 463 bei einem Kinde, das in der Osternacht getauft worden und am weißen Sonntage gestorben war: qui vixit annorum VI, percepit XI Kal. Maias, et albas suas octabas pascae ad sepulcrum deposuit. — Von einer vor dem Empfange der Taufe, aber in der Vorbereitung auf dieselbe in der Klasse der audientes gestorbenen Person ist Rede auf einer Inschrift zu Florenz: Sozomeneti alumnae audienti patronus fidelis. Von der Bußdisciplin redet ein Grabstein aus Lyon vom Jahre 520, der von dem Verstorbenen berichtet: QVI EGIT POENITENTIAM ANNIS VIGENTI ET DVOS ET VIXIT IN PACE ANNVS SEXAGINTA QVINQVE. Ein anderer Grabstein aus Aix vom Jahre 492 nennt einen Adjutor, qui post acceptam poenitentiam migravit ad Dominum. — In Betreff der Eucharistie, die man bekanntlich gern unter dem Symbol des ΙΧΘΥϹ verhüllte, sind die beiden Inschriften von Autun (s. d. Art.) und von Hierapolis in Phrygien classisch. Auf letzterer heißt es:

Πίστις δὲ προῆγε
Καὶ παρέθηκε τροφὴν Ἰχθὺν . . .
Παμμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐνδράξατο παρθένος ἁγνὴ
Καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἔσθειν, —

„Der Glaube geleitete (mich) und bot (mir) eine Speise dar, den Fisch, ... den unermeßlich großen, reinen, den die makellose Jungfrau ergriffen, und den sie den Freunden zu essen gab." In der Inschrift von Autun, die jedenfalls, was ihren Inhalt betrifft, auf das 3. Jahrhundert zurückgeht, wird der Christ aufgefordert: ἔσθιε πιν(άων) Ἰχθὺν ἔχων παλάμαις. „Iß mit Verlangen, indem du den Fisch auf den Händen hältst." (Vgl. die neueste Abhandlung de Rossi's in seiner Vorrede zum 2. Bande des Corpus Inscr. Ausführlicheres über die monumentalen Zeugnisse für die Lehre von den Sacramenten hat Wolter in einer der Frankfurter zeitgem. Broschüren vor Jahren zusammengestellt; seine Zeugnisse und Beweise sind seitdem durch eine ganze Reihe neuer Entdeckungen ergänzt.) — Für die Anwesenheit und die apostolische Wirksamkeit Petri in Rom haben die letzten Jahrzehnte eine Fülle monumentaler Beweise an's Licht gefördert. Um nur einen Punkt zu berühren, so wurde im J. 1868 unter den Augen des Verfassers im Cömeterium der Priscilla der erste Grabstein mit der bloßen Aufschrift ΠΕΤΡΟϹ in herrlichen Buchstaben, die noch dem 1. Jahrhundert angehören könnten, ausgegraben; seitdem sind in jenem Cömeterium Inschriften mit diesem Namen, alle aus derselben ältesten Zeit, an's Licht getreten (vgl. de Rossi, Bull. 1884—1885, 77 sq.). Nun kommt aber der Name PETRVS auf heidnischen Inschriften kaum je vor, und ebenso selten ist er in den übrigen Katakomben; es ist aber bekannt, wie die kirchliche Tradition gerade die Familie des Pudens, deren Gruft sich im Cömeterium der Priscilla befand, in die engste Beziehung zu dem Apostelfürsten setzt. Man kann daher zur Erklärung jenes Factums nur annehmen, daß die Neugetauften aus besonderer Verehrung gegen den hl. Petrus dessen Namen angenommen hatten.

Auch das kirchliche Leben in seinen mannigfachen Beziehungen findet vielfältigen Widerhall in den Inschriften. Eine oft citirte Inschrift aus Nordafrika, von Cäsarea in Mauretanien, aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, erhält ihre Erklärung in der Thatsache, daß die Christen unter dem Papste Zephyrinus und seinem Archidiacon Callistus sich als Corporation, ähnlich den vielen heidnischen Collegien zur besondern Verehrung irgend einer Gottheit, constituirt hatten, um so der Privilegien dieser Genossenschaften gleichfalls theilhaftig zu werden. Ein Christ (Cultor Verbi) Namens Euelpius schenkte eine Area zur Anlage eines Friedhofes, baute auf seine Kosten die cella oder memoria, die er der Kirche schenkte, und schließt mit einem Gruße an die fratres als die Kinder des heiligen Geistes (vos satos sancto spiritu salutat). Die Gemeinde (ecclesia fratrum) stellte nach der Zerstörung die Kapelle (titulum) wieder her. Die Inschrift lautet:

AREAM AT (AD) SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMTIBVS

ECCLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMORIAM
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS (SALUTAT) SATOS SANCTO SPIRITV.
ECCLESIA FRATRVM HVNC RESTITVIT TITVLVM.

Die Betonung der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in Zeiten, wo Irrlehren die Einheit des Glaubens zerrissen hatten, kommt mehrfach auf Grabschriften vor. Macedon. . ., exorcista de katolica heißt es auf einer Inschrift im Cömeterium der hl. Agnes; in den Tagen der Donatisten schrieben die Katholiken auf die zum Bau ihrer Kirchen gebrannten Ziegel: BEATAM ECCLESIAM CATOLICAM; ad fABR. CHATHOLICARV ECLESIARuM. Die Donatisten unterschieden sich von den Katholiken durch den Gruß Deo laudes, während diese mit Deo gratias grüßten; beide Formeln kommen auch auf Inschriften vor (vgl. de Rossi, Bull. 1875, 174). — Die Hochschätzung der Jungfräulichkeit spricht sich, wie die Weihe der Jungfrauen zum Dienste Gottes, in zahlreichen Grabschriften aus. Denn Severa, von welcher oben die Rede war, wird ausdrücklich als virgo bezeichnet, obschon sie nur neun Jahre zählte. Eine Inschrift vom Jahre 497 nennt eine Pretiosa puella virgo XII tantum annorum, ancilla Dei et Christi. Von Eusebia, sacra Domino puella, sagt die Grabschrift: instar sapientium puellarum sponsum emeruit habere Christum. Eine andere aus dem Museum des Lateran, der Adeodatae, dignae et meritae virgini gesetzt, schließt mit den schönen Worten: Quiescit hic in pace iubente Christo eius. Gleichfalls unter Hinweis auf die klugen Jungfrauen, die dem göttlichen Bräutigam entgegengehen, lautet eine Inschrift vom Jahre 449 also: In hoc sepulcro requiescit puella virgo sacra b. m. Alexandra, quae recepta coelo meruit occurrere Christo ad resurrectionem, praemium aeternum suscipere digna. — Auf die christliche Ehe werfen die alten Inschriften mannigfaches Licht. Es wurde gerne betont, daß man jungfräulich in die Ehe getreten: vixit cum virginio suo; cum virginia sua; maritus birginiae suae, quae mecum a virginitate sua vixit, und ähnliche Wendungen begegnen uns sehr häufig. Unius viri consortio terquinos coniuncta per annos wird die Verstorbene auf einer Grabschrift in St. Paul vom Jahre 483 genannt. In vielfacher Weise spricht sich die Liebe des überlebenden Theiles zu dem abgeschiedenen aus: quae nunquam mecum discordiam qua fidelis (weil Christin!) habere potuit; de quo nullam querelam detuli; quae bixit mecum annis XXVII sine ulla bile. Die Gatten nennen einander conservi Dei: Plotius Tertius et Faustina conservi Dei fecerunt (sepulcrum) sibi in pace Christi. Besonders wird die Keuschheit des ehelichen Lebens betont: Tuliae Castae vere castae; Cubiculum Aureliae Martinae castissimae adque pudicissimae feminae; Aureliae Bonifatiae coniugi incomparabili, verae castitatis feminae. Ja selbst eine jungfräuliche (sogen. Josephs-) Ehe findet sich bereits auf einer vorconstantinischen Inschrift im Cömeterium Callisti: . . . QVE · VIXIT · INLI | BATA · CVM · BIRGIN | IO · SVO · ANNIS · V · ET . . . Während unter hundert heidnischen Grabsteinen gewiß 90 von liberti oder servi reden, kommen diese Bezeichnungen auf christlichen Grabschriften nur äußerst selten vor. Dagegen findet sich oft das Wort alumnus, θρεπτός, zur Bezeichnung der ausgesetzten Kinder, deren sich, wie noch heute in den Missionsländern, die christliche Charitas angenommen hatte. So nennt, um nur Ein Beispiel anzuführen, auf einer Inschrift das Findelkind zugleich mit dem eigenen Kinde die Verstorbene als Mutter; 19 Jahre hat sie im Wittwenstande gelebt; jetzt ist sie, so schließt ein frommer Wunsch aus dankbarem Herzen, in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen: Antonius Discolius et Bibius Felicissimus alumnus Valeriae Cristeni matri biduae annorum XVIIII. Inter sanctos.

Aus den Inschriften redet demnach, weit deutlicher als aus sonstigen Monumenten, der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, das ganze Leben der ersten Christen zu uns. Oft ist es nur eine kurze Wendung, ein einzelnes Wort, wie es aus der Fülle des religiösen Bewußtseins hervorgeflossen, das uns den Geist und die Gesinnung, den Schmerz der Trennung und die Zuversicht des Wiedersehens, das Vertrauen auf Christus und auf die Zugehörigkeit zu seiner Kirche im Angesichte des Todes, die Liebe der „Brüder" zu einander, kurz, alles, was jene Söhne und Enkel der Apostel und Martyrer in ihrem heiligen Glauben bewegte, ungesucht und ungewollt, in schlichter, aber ergreifendster Fassung enthüllt. Es ist die Sprache der ersten Kirche in ihrem kindlich jungfräulichen Hauche, die von den Marmorsteinen heiliger Gräber uns in's Herz redet und uns zuruft: „Was du glaubst, das haben auch wir geglaubt; was du hoffest, das hat uns in der Gluth aller Verfolgungen aufrecht erhalten; was du in den Geheimnissen unserer heiligen Religion liebst, dafür sind wir freudig in den Tod gegangen." [de Waal.]

Insordescenz heißt die absolute Hartnäckigkeit der mit kirchlichen Censuren belasteten Personen. Dieselbe ist vorhanden, wenn sie ein volles Jahr hindurch in denselben beharren und in keiner Weise sich der kirchlichen Schlüsselgewalt unterwerfen. Sie ist stärker als die contumacia, welche die Censur herbeigeführt hat, und setzt die Kenntniß von der verhängten Censur, sowie ein absichtliches Unterlassen der Bitte um die kirchliche Lossprechung aus Verachtung der kirchlichen Gewalt voraus, wobei auch der Verdacht der Häresie entsteht. Gegen Insordescenten (auf die man Ps. 57, 5. 6 anwandte) wurde gewöhnlich die Excommunicationssentenz unter Ausdrücken

und Cerimonien des Abscheus und der Verwünschung feierlich wiederholt, namentlich indem der Clerus die in den Händen gehaltenen brennenden Kerzen zu Boden warf und auslöschte, wie 1031 auf der Synode zu Limoges, 1119 auf der zu Reims, 1245 auf dem allgemeinen Concil von Lyon. (Vgl. des Verf. Schrift Kathol. Kirche u. christl. Staat 46. 60.) Hiervon handeln Cölestin III. (c. 8, X 1, 14), Alexander IV. (c. 7 in VI, 5, 2), das Concil von Trient (Sess. XXV, c. 3 De ref. fin.). Insordescenten sind dem Gesagten gemäß nicht solche Personen, welche von der Censur keine Kunde gehabt oder vergeblich um Absolution nachgesucht haben oder, nachdem sie dieselbe cum reincidentia erlangt hatten, wieder in sie zurückgefallen sind, überhaupt nicht diejenigen, denen eine Herzensverhärtung und Verachtung der Kirche gänzlich ferne ist. Die weiteren Fragen erörtern Pignatelli, Consult. can. VII, Consult. 18 und Ferraris, Prompta bibliotheca, v. Insordescens. (Vgl. J. B. Rigantius in Reg. Cancell. apost. 66, IV, 152 seq.) [J. Card. Hergenröther.]

Inspiration I. im Allgemeinen ist die göttliche Bewirkung menschlicher Gedanken und Willensentschlüsse. 1. Wie die heilige Schrift die Hervorbringung der menschlichen Seele im Leibe als ein Einhauchen darstellt (Gen. 2, 7. Weish. 15, 11), so bezeichnet sie mit demselben Bilde auch die Thätigkeiten der Seele, insofern sie unmittelbar göttlichen Ursprungs sind (z. B. Job 32, 8: Spiritus est in hominibus, et inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam). Die Benennung hängt zunächst zusammen mit der bildlichen Bezeichnung Gottes und der Seele als spiritus, Athem, Hauch, hergenommen von der unsichtbaren Wirksamkeit beider. Die Möglichkeit einer Inspiration beruht auf der unbedingten Macht, welche Gott als Schöpfer über den menschlichen Geist als sein Geschöpf besitzt und ausübt. Vermöge derselben ist die ganze innere und äußere Lebensthätigkeit des Menschen stets von Gott abhängig; Gott kann daher in jedem Augenblicke im menschlichen Geiste diejenigen Gedanken und Willensentschlüsse hervorrufen, die seinen Absichten entsprechen, und kann so den Menschen zum Werkzeuge seiner ewigen Rathschlüsse machen. Die Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen kann für diese göttliche Macht keine Schranke bilden: denn einerseits kann ihn Gott für die so erweckten Gedanken und Entschlüsse der Verantwortlichkeit entbinden, so daß die Freiwilligkeit für sie ebenso wenig ein Erforderniß ist, als für die natürlichen Bewegungen des leiblichen Lebens; andererseits kann er auch freie Acte des Menschen mit unfehlbarer Wirksamkeit hervorbringen. Das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe legt den Gedanken an die Möglichkeit einer Inspiration so nahe, daß auch sogar die Heiden an sie glaubten, wie z. B. die Orakel und der bekannte Genius bei Sokrates darthun. Die Inspiration ist immer ein übernatürlicher Act; denn von Natur aus ist der menschliche Geist selbst der Erzeuger seiner Denk- und Willensacte. Darum muß aber die Inspiration nicht nothwendig solche Erkenntnisse und Entschlüsse bewirken, deren Gegenstand ganz außer dem natürlichen Vermögen des Menschen liegt, sondern sie kann auch solche hervorrufen, welche an sich dem Bereiche dieses natürlichen Vermögens angehören und nicht sowohl ihre Möglichkeit, als vielmehr die actuelle Wirklichkeit einem übernatürlichen Einflusse verdanken. Auch ist es nicht nothwendig, daß der Inspirirte sich des göttlichen Ursprungs seiner Gedanken unmittelbar bewußt sei. Allerdings wird er, besonders wo diese Gedanken zur Mittheilung an Andere bestimmt sind, in der Regel mit der Inspiration die unmittelbare Gewißheit einer solchen göttlichen Einwirkung empfangen; aber der Glaube an den göttlichen Ursprung solcher Mittheilungen kann auch durch ein äußeres, göttlich beglaubigtes Zeugniß erzielt werden.

2. Der Zweck der Inspiration liegt innerhalb der Zwecke der göttlichen Vorsehung überhaupt. Gott hat die Welt und insbesondere die Menschheit nach ihrer Erschaffung nicht ganz von sich entlassen und ausschließlich der Wirksamkeit der in sie gelegten Kräfte überantwortet, sondern er wirkt noch fortwährend durch seine Vorsehung in ihnen, um sie dem von ihm in ewigem Rathschlusse vorbestimmten Endziele zuzuführen und diesem alle Einzelzwecke und Einzelwirkungen der Geschöpfe dienstbar zu machen. So leitet er in seiner allgemeinen Vorsehung die Geschicke der Menschheit im Einzelnen und im Allgemeinen nicht bloß unbeschadet ihrer eigenen Thätigkeit, sondern sogar durch dieselbe. Dazu bedient er sich auch der Inspiration, indem er den Menschen diejenigen Gedanken und Willensentschlüsse eingibt, welche zur Verwirklichung seines ewigen Rathschlusses dienen. Mit Vorzug aber bedient er sich der Inspiration in seiner besondern Vorsehung, in der er die übernatürliche Heilsordnung festgesetzt hat. Hier berührt sich die Inspiration mit der Offenbarung; denn sie ist das vorzüglichste, wenn auch nicht das ausschließliche Mittel, durch welches Gott den Menschen seinen Willen kundthut und die für sie bestimmten übernatürlichen Wahrheiten mittheilt (s. d. Art. Offenbarung).

3. Die ordentlichen Träger dieser Inspiration sind insbesondere die Propheten (im weitern Sinne; s. d. Art.) und die Apostel. Diese übernatürliche göttliche Wirksamkeit wird aber speciell dem heiligen Geiste zugeschrieben. Daher heißt es von den Propheten, wenn sie in solcher Weise Gottes Wort den Menschen verkündigen sollen: der Geist kam über sie, ergriff sie, sprach durch sie; oder auch: sie sprachen im Geiste. Den Aposteln aber ist für ihre ganze Berufsthätigkeit, in der sie die durch Christus vollendete Offenbarung der ganzen Menschheit verkünden sollten, der heilige Geist verheißen: seine Kraft soll über sie kommen, er wird ihnen von Gott dem Vater gesandt, er wird sie Alles lehren, sie an Alles erinnern, ihnen geben, was

sie sagen sollen 2c. Diese Wirksamkeit Gottes im Innern der Menschen, welche zu Trägern und Verkündigern seiner Offenbarung bestimmt waren, beschränkt sich aber nicht bloß auf ihre mündliche, sondern erstreckt sich auch auf ihre schriftliche Berufsthätigkeit, deren Gesammtergebniß die heilige Schrift ist, und dieser wird die Inspiration in einem engern Sinne beigelegt.

II. Im engern Sinne ist die Inspiration diejenige Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die menschlichen Verfasser der heiligen Schriften, vermöge deren letztere nicht mehr bloß ihr Werk, sondern zugleich und mit Vorzug das Werk Gottes sind und darum eine unfehlbare Auctorität für die Erkenntniß des Menschen haben. 1. Von jeher betrachtete nämlich die Kirche die heilige Schrift nicht bloß als ein Menschenwerk, sondern nannte sie geradezu und mit Vorzug „Wort Gottes“, weil sie überzeugt war, daß die heiligen Schriftsteller darin nicht bloß ihre eigenen Gedanken aus eigenem Antrieb niedergeschrieben haben, sondern daß Gott durch sie gesprochen hat, indem er die Gedanken, welche er den Menschen zu ihrer Belehrung mittheilen wollte, ihnen eingab, d. h. auch in ihrem Geiste hervorbrachte und sie zur schriftlichen Kundgebung derselben wirksam antrieb und unterstützte. Die menschlichen Verfasser erschienen der Kirche daher immer als die lebendigen Organe und Werkzeuge zur Verwirklichung der göttlichen Absichten, Gott selbst aber als der eigentliche Urheber aller der Belehrungen, welche diese Bücher enthielten. Die Kirche hat diese von den Aposteln empfangene und in ununterbrochener Tradition fortgepflanzte und bewahrte Lehre in bestimmter Formel ausgesprochen auf dem Concilium von Florenz (Decretum pro Jacobitis), indem sie erklärte, „daß ein und derselbe Gott Urheber des Alten und Neuen Testamentes, d. i. des Gesetzes, der Propheten und des Evangeliums sei, weil unter Eingebung des heiligen Geistes die Heiligen des einen wie des andern Testamentes geschrieben haben“. Diese Entscheidung nahm auch das Concilium von Trient auf, da es in der vierten Sitzung lehrt, mit gleicher Ehrfurcht nehme es nach dem Beispiele der rechtgläubigen Väter alle Bücher sowohl des Alten als des Neuen Testamentes an, „weil derselbe Gott Urheber des einen wie des andern sei“. Endlich bestimmt das Concilium vom Vatican noch genauer, „die Kirche halte die Bücher des Alten und Neuen Testamentes nicht darum für heilig und canonisch, weil Gott sie, nachdem sie durch bloß menschliche Thätigkeit verfaßt worden, durch seine Auctorität gutgeheißen habe, noch auch nur darum, weil sie die Offenbarung ohne Irrthum enthalten, sondern darum, weil sie, als durch Eingebung des heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und in dieser Eigenschaft der Kirche übergeben worden sind“ (Sess. IV, Decr. de can. Script.).

2. Diese Anschauung von den heiligen Schriften hat die Kirche von Christus und den Aposteln empfangen, welche ganz im nämlichen Sinne von denselben reden. Dieses thun sie schon dadurch, daß sie der Schrift eine unbedingte, göttliche Auctorität beilegen und jeden Widerspruch gegen einen Beweis aus ihr als ausgeschlossen betrachten, weil sie diese unwidersprechliche Auctorität als eine auch von ihren Zuhörern allgemein anerkannte Voraussetzung erkennen. „Die Schrift sagt“, „in der Schrift steht“, „es steht geschrieben“ gilt ihnen als unwiderlegliches Argument. Dem Teufel selbst hält Christus sein Scriptum est entgegen. Auf die heilige Schrift beruft er sich neben seinen Werken und der göttlichen Stimme vom Himmel als auf ein Zeugniß für seine göttliche Sendung, und zwar als auf ein Zeugniß, das er nicht von einem Menschen empfange (Joh. 5, 34—39); wiederholt spricht er aus, daß die Aussprüche der Schrift, die sich auf ihn beziehen, erfüllt werden müssen (Matth. 24, 15; 26, 24. 31. 54. Luc. 4, 21; 16, 29. 31; 18, 31; 24, 26 f. Joh. 13, 18). Diese unbedingte Auctorität legen aber Christus und die Apostel der heiligen Schrift bei, weil ihre Aussprüche Aussprüche Gottes sind. Dieses sprechen sie direct aus, indem sie das Wort der Schrift als von Gott gesprochen darstellen. Der hl. Paulus führt öfter Schriftstellen ein mit den Worten: dicit Deus, dicit Spiritus Sanctus, contestatur nos Spiritus Sanctus (Hebr. 1, 5 f.; 3, 7; 10, 15); dixit enim (Deus) in quodam loco (Hebr. 4, 4). Petrus spricht: „Es muß die Schriftstelle erfüllt werden, welche der heilige Geist vorhergesagt hat durch den Mund Davids“ (Apg. 1, 16). Die erste Christengemeinde betet: „Herr, ... der durch den heiligen Geist aus dem Munde Davids gesprochen: Was toben die Heiden 2c.“ (Apg. 4, 24 f.) Umgekehrt wird ein Ausspruch Gottes ohne Weiteres Ausspruch der Schrift genannt, die ihn nur berichtet: „Da die Schrift voraussah, daß aus dem Glauben Gott die Heiden rechtfertigt, so gab sie Abraham die Vorherverkündigung: In dir werden gesegnet werden alle Heiden“ (Gal. 3, 8). Wenn Christus sagt, daß David „im Geiste“ spreche, so ist das dasselbe, wie wenn Petrus sagt, daß der heilige Geist durch den Mund Davids gesprochen habe. So erklärt es gleichsam David selbst, indem er sagt: „Der Geist Gottes hat gesprochen durch mich, und sein Wort durch meinen Mund“ (2 Sam. 23, 2). Dasselbe Verhältniß drückt der hl. Petrus aus, wo er sagt: „Nicht aus menschlichem Willen wurde je eine Weissagung gebracht: sondern vom heiligen Geiste getrieben (φερόμενοι, Vulg. inspirati) redeten die heiligen Männer Gottes“ (2 Petr. 1, 21), und ebenso Paulus, wenn er die Schrift „von Gott eingegeben“ (θεόπνευστος, Vulg. divinitus inspirata) nennt (2 Tim. 3, 16). Freilich sprechen alle diese Stellen nur von der heiligen Schrift des Alten Testamentes, die Christus und den Aposteln vorlag; sie sagen also nur, was die Auctorität und der Ursprung der heiligen Schrift sei, aber nicht, was alles zur

heiligen Schrift gehöre. Offenbar fällt die Frage nach der Ausdehnung des Schriftbegriffes (die Frage nach dem Canon) über das Gebiet der heiligen Schrift selbst hinaus. Man kann daher keinen directen Schriftbeweis für die Inspiration speciell des Neuen Testamentes führen, wohl aber einen indirecten, aus der allgemeinen Inspiration der Apostel innerhalb ihres apostolischen Berufes hergeleiteten. Die uns von ihnen hinterlassenen Schriften bilden nämlich offenbar einen Zweig ihrer apostolischen Lehrthätigkeit, und die Verheißungen, daß der heilige Geist zu ihnen und über sie kommen und bei ihnen bleiben, sie an Alles erinnern und ihnen eingeben solle, was sie zu sprechen hätten, galten daher ihren Schriften nicht minder, als ihrer mündlichen Lehre. Aber auch dieser indirecte Beweis hat seine Mängel, indem, abgesehen von den canonischen Schriften bloßer Apostelschüler, der verheißene Beistand des heiligen Geistes nicht nothwendig als mit der Inspiration im strengsten Sinne zusammenfallend gedacht werden muß.

3. Daß die Kirche diese von Christus und den Aposteln empfangene Anschauung von dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift von Anfang an durch alle Zeiten in ununterbrochener Tradition erhalten hat, das ergibt sich aus den eigentlichen Zeugen der kirchlichen Tradition, den Kirchenvätern. Sie alle sprechen einstimmig von der heiligen Schrift im Sinne und mit den Worten Christi und der Apostel. Sie sagen von der heiligen Schrift, daß sie durch den heiligen Geist geschrieben (Origenes, De Princip. 1, 8, coll. 4; Contra Celsum 5, n. 60; Chrysostomus In Gen. hom. 21, n. 1; Theodoret., Praef. in Psalmos), ja daß sie ein Brief sei, den Gott seinen Geschöpfen gesendet habe (Augustinus, Enarratio in Psalm. 90, Sermo 2, n. 1; in Ps. 149, n. 5; Gregor. M. Epist. 4, 31; Chrysostom. In Gen. hom. 2, n. 2); daß Gott die heiligen Schriften hervorgebracht und verliehen habe (August. De Civ. Dei 11, 3; Gelasii Decr. de Script. canon. in praef.); daß die Aussprüche der heiligen Schrift Aussprüche Gottes seien, daß Gott durch sie spreche, in ihr lehre (Clemens Rom. Ep. 1 ad Cor. n. 45; Irenaeus Adv. Haer. 2, 28, n. 2; Hippolyt. Contra Noëtum n. 9); daß sie nicht (rein) menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs sei (Orig. De Princ. 4, n. 6); daß ihre menschlichen Verfasser Organe oder Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen seien (Justini Cohort. ad Graecos n. 8; Gregor. M. Praef. in Job n. 2. 3; Athenagoras, Legatio pro Christianis n. 9); und daß dieser ihnen den Inhalt ihrer Schriften eingegeben, eingegossen, dictirt habe (Origen. In Num. hom. 26, n. 3; Cassiodor. De instit. divinar. litter. c. 13. 14). Sie nennen daher die heilige Schrift auch göttliche oder himmlische Schrift (Origenes De Or. n. 9; Lactant. Inst. div. 5, 2; 6, 21; 7, 1), die Schrift des Herrn, heiliges, göttliches Wort.

4. Die Kirche empfing aber von Christus und den Aposteln nicht bloß Belehrung über Ursprung und Auctorität der heiligen Schrift, sondern auch über den Bestand und Umfang derselben; sie lernte von ihnen nicht nur, daß es inspirirte Bücher gebe, sondern auch, welches diese inspirirten Bücher seien, d. h. sie empfing von ihnen den Canon der heiligen Schriften (s. d. Art.), den sie dann mit der nämlichen Treue und mit unfehlbarer Auctorität in ihrer Tradition durch alle Zeiten bewahrte. Diese unfehlbare Tradition der Kirche ist der allein mögliche, aber auch allein ausreichende Beweis für die Inspiration der heiligen Schriften in concreto. Denn als ein rein innerlicher Vorgang ist die Inspiration eine Thatsache, welche nicht durch bloß menschliches Zeugniß erkannt werden kann. Daß die Gedanken, welche ein Schriftsteller niederschreibt, nicht in seinem eigenen Geiste, sondern im Geiste Gottes ihren Ursprung haben, das kann niemand wissen und bezeugen als Gott und der Schriftsteller selbst, und auch letzterer nur durch Gott, der ihm zugleich mit jenen göttlichen Gedanken eine göttliche Gewißheit über ihren höhern Ursprung gibt und ihn zur Bezeugung dieser Thatsache erkennbar mit seiner göttlichen Auctorität ausrüstet. Da nun die allgemeine Offenbarung Gottes mit den Aposteln abgeschlossen worden ist, so konnten nur sie theils in Folge mündlicher Belehrung durch Christus, theils durch Eingebung des heiligen Geistes einen abschließenden, allumfassenden Canon aller inspirirten Schriften aufstellen und mit ihrer anerkannten und bewährten göttlichen Auctorität der Kirche zur Ueberlieferung anvertrauen. Daß sie dieses nicht auf schriftlichem Wege gethan, ergibt sich aus der Unzulänglichkeit des Schriftbeweises für die Inspiration in concreto und namentlich für die Inspiration aller Schriften des Neuen Testamentes. Die heilige Schrift selbst enthält kein Verzeichniß aller inspirirten Bücher, das nur etwa der letzte selbst inspirirte Schriftsteller, der hl. Johannes, hätte abfassen können. Diese Unzulänglichkeit ist um so empfindlicher, wenn man, wie es von den Protestanten geschieht, mit Verwerfung der Tradition die heilige Schrift allein als die Quelle des Glaubens aufstellt. Die protestantischen Theologen sahen sich daher genöthigt, sich nach anderen Beweisen für die Inspiration der heiligen Schriften umzusehen. Sie glaubten diese vorzüglich in inneren Gründen zu finden, in der Erhabenheit und göttlichen Wahrheit der in ihnen enthaltenen Lehren, in den in ihnen enthaltenen bewährten Weissagungen, in ihrer wunderbaren Kraft, bekehrend und heiligend auf das Herz des Menschen einzuwirken u. s. w. Allein alle diese Beweise, die insgesammt auf der irrigen Voraussetzung einerseits einer untrennbaren Einheit der heiligen Schrift und andererseits einer völligen Identität von Schrift und Offenbarung beruhen, erwiesen sich bald wegen ihres subjectiven Charakters als ganz und gar ungenügend, und es blieb zuletzt nur zweierlei übrig: entweder mußte man die Inspiration der

ganzen heiligen Schrift in allen ihren Theilen als etwas in und aus sich selbst Gewisses voraussetzen, und diese subjective Gewißheit selbst einer göttlichen Inspiration bei allen Lesern derselben als eine Selbstbezeugung des in und aus der Schrift sprechenden heiligen Geistes (testimonium Spiritus) zuschreiben, was im Widerspruch mit aller Erfahrung steht; oder man mußte den Glauben an die Inspiration ganz preisgeben, eine Verläugnung, welche die Mehrzahl der modernen protestantischen Theologen, wenngleich meistens unter der Hülle hochtönender, hohler Phrasen, vollzogen hat. Diese völlige Läugnung der Inspiration ist nur die letzte Entwicklung jener Willkür, mit der schon Luther die Inspiration der einzelnen Bücher beurtheilte, und durch die bei der spätern protestantischen Kritik der Canon in endloses Schwanken gebracht wurde.

5. Nach der kirchlichen Lehre ist also die heilige Schrift weder ausschließlich Menschenwerk, noch ausschließlich Gottes Werk, sondern Gott und Menschen haben in ihrer Abfassung zusammengewirkt. Wie überall, wo Gott und der Mensch zusammenwirken, so liegt auch hier die Hauptursache der Wirkung in Gott (als dem auctor principalis), während die Thätigkeit des Menschen einen mehr dienenden und werkzeuglichen Charakter trägt, ohne jedoch bis zur reinen Passivität herabzusinken. Es wird nie möglich sein, den Antheil Gottes und den der menschlichen Schriftsteller in der Abfassung der heiligen Schrift genau auszuscheiden und gegen einander abzugrenzen. Auch ist ihr Verhältniß zu einander nicht in allen Fällen gleich: in den geschichtlichen Büchern wird z. B. die menschliche Thätigkeit einen größern Spielraum haben, während sie in den prophetischen Büchern einen mehr passiven Charakter trägt. Wir können nur aus dem kirchlichen Begriffe der Inspiration folgern, was diese für die göttliche Thätigkeit als nothwendig fordert und für die menschliche Thätigkeit als möglich zuläßt. Dieser kirchliche Begriff von der Inspiration findet seinen Ausdruck besonders in der Formel, daß Gott der „Urheber, Verfasser" (auctor) der heiligen Schriften sei. Wir müssen daher seiner Bewirkung alles dasjenige zuschreiben, ohne welches er nicht im wahren und eigentlichen Sinne Urheber der heiligen Schriften genannt werden könnte. Dazu ist erforderlich, 1. daß die darin von Menschen niedergeschriebenen Gedanken oder Wahrheiten ihren letzten Grund nicht in ihnen, sondern in Gott haben, indem sie aus dem Geiste Gottes in ihren menschlichen Geist übergegangen sind; 2. daß der menschliche Wille, diesen Gedanken schriftlichen Ausdruck zu geben, von Gott geweckt und seinen Absichten dienstbar sei; und 3. daß auch die Art und Weise, wie diese göttliche Absicht durch die Mittel der Sprache und Schrift ausgeführt wird, unter einer positiven göttlichen Leitung stehe.

6. Was das erste betrifft, so bilden das eigentliche Wesen eines Buches eben die Gedanken, welche in ihm zum Ausdruck kommen. Gott kann nur dann der wahrhafte Urheber der heiligen Schrift heißen, wenn alle in ihr niedergeschriebenen Gedanken ursprünglich seine eigenen Gedanken sind und dann erst für den Zweck schriftlicher Mittheilung an die Menschen im Geiste des menschlichen Schriftstellers von ihm geweckt worden sind, nicht aber, wenn sie nur in der selbständigen natürlichen Geistesthätigkeit eines Menschen ihren Ursprung hätten, und Gott nur insofern dabei mitwirkte, als er diese Thätigkeit vor Irrthum schützte und sicherte. Die Annahme einer bloßen assistentia divina genügt zwar für den Begriff einer unfehlbaren Lehrauctorität, nicht aber für den der Inspiration. Wir leiten daher die unfehlbare Auctorität der kirchlichen Lehrentscheidungen von einem solchen göttlichen Beistand ab, ohne darum sie für inspirirt zu halten oder sie göttliche Aussprüche zu nennen. Noch weniger könnte von einer göttlichen Urheberschaft die Rede sein, wenn Gott den Schriftsteller ganz und gar seiner eigenen natürlichen Denkthätigkeit überließe, auch ohne übernatürlichen Schutz gegen Irrthum, und erst nachträglich das rein menschliche Buch approbirte, indem er ihm, etwa durch die Kirche, das Zeugniß der Wahrheit ausstellte (inspiratio subsequens). In weiterem Sinne möchte das Buch dadurch eine heilige Schrift und auch eine unfehlbare Quelle der Wahrheit werden, aber Inspiration könnte man eine solche Approbation nicht nennen, selbst wenn sie sich durch Inspiration vollzöge, und zum Verfasser des bereits fertigen Buches könnte sie Gott nicht machen. Ueberhaupt aber kann eine solche Approbation, als ein göttlicher und darum ewiger Act, der Abfassung des Buches nicht eigentlich nachfolgen. Wenn Gott ein Buch approbiren will, so wird er auch schon bei der Entstehung desselben dafür sorgen, daß er es approbiren kann, und dieses setzt eine Mitwirkung bei der Abfassung selbst voraus. Zum Buche werden aber die Gedanken erst durch ihre schriftliche Darstellung. Diese geht zunächst vom Willen aus, der sich die schriftliche Mittheilung derselben zum Ziele setzt. Wenn nun der Wille des menschlichen Auctors allein und ganz aus eigenem Antriebe sich jenen Zweck vorsetzte, so möchte man wohl sagen, daß die in dem Buche enthaltenen Gedanken, nicht aber, daß das Buch selbst Gott zum Urheber habe. Dieses kann man nur dann sagen, wenn der menschliche Wille selbst, in dem es ohne Zweifel seinen nächsten Ursprung hat, von Gott wachgerufen und auf das von ihm beabsichtigte Ziel hingelenkt wird, so daß er sowohl in den Zielen, die er sich setzt, als in den Mitteln, mit denen er sie erstrebt, nur den höheren Zwecken Gottes dienstbar ist und, bewußt oder unbewußt, seinen Willen aufnimmt und ausführt. Endlich entsteht das Buch erst dadurch in Wirklichkeit, daß jener Wille zur äußern Ausführung kommt, indem der Gedankeninhalt desselben durch die Mittel der Sprache und Schrift zum äußern Ausdrucke gebracht wird. Darum können wir die Mitwirkung Gottes auch bei der äußern

Darstellung seiner Gedanken nicht ganz ausschließen, wenn er wahrhaft Urheber der heiligen Schrift sein soll. Allerdings ist dazu nicht nothwendig, daß er dem menschlichen Verfasser gerade Satz für Satz und Wort für Wort dictire; die inspiratio muß nicht nothwendig verbalis sein, da ja ein Gedanke auf mehrfache Weise ganz entsprechend dargestellt werden, und auch eine minder vollkommene Darstellung, die etwa manche Wahrheit dunkel, manche Thatsache zweifelhaft läßt, den Absichten Gottes entsprechen kann. Indeß ist doch die bestimmte Art der Darstellung für das Wesen eines Buches nicht so gleichgültig, daß ein und derselbe Gedankeninhalt auch in den verschiedenartigsten Darstellungen, wenn er in ihnen nur überhaupt einen richtigen und entsprechenden Ausdruck findet, ein und dasselbe Buch bildete: vielmehr gehört die Eigenthümlichkeit der Darstellung auch zur Eigenthümlichkeit eines bestimmten Buches. Darum könnten wir nicht jemanden den Verfasser desselben nennen, der zwar den Gedankeninhalt dazu hergäbe, aber bei der äußern Darstellung desselben völlig unbetheiligt wäre, sondern diesen ganz der freien Wahl eines Andern überließe. Deßwegen müssen wir auch für die äußere Abfassung der heiligen Schrift jedenfalls einen solchen Einfluß Gottes auf den menschlichen Verfasser annehmen, welcher ihn in der Wahl der Anordnung, des Stiles, der Ausdrücke und Redeweisen so leitete, daß dieselben sicher und unfehlbar zur richtigen und den göttlichen Absichten entsprechenden Darstellung der von ihm inspirirten Gedanken sich eigneten. Wenn aber durch den Begriff der Inspiration der Freithätigkeit des menschlichen Schriftstellers in Betreff der Darstellung als der minder wesentlichen Seite der Schrift im Allgemeinen ein weiterer Spielraum gelassen ist, so schließt das nicht aus, daß in einzelnen Partien oder Aussprüchen der heiligen Schrift, z. B. in den Prophetien, auch die Ausdrücke und Worte ihm unmittelbar von Gott eingegeben sind.

7. Die Kirche wahrt das Recht der menschlichen Verfasser auf Urheberschaft der heiligen Schrift nicht ausdrücklich, weil es von niemandem, wenigstens dem Namen nach, bestritten wird; wohl aber wird dasselbe der Sache nach geläugnet, wenn man die Schriftsteller zu reiner Passivität verurtheilt und ihnen höchstens die mechanische Handhabung der Feder überläßt, wie es bei der Annahme der inspiratio verbalis geschieht. Der wahre Begriff der Inspiration schließt eine Selbstthätigkeit der menschlichen Verfasser keineswegs aus, sondern schließt sie ein, und zwar nach allen drei Seiten, nach denen er auch die Urheberschaft Gottes fordert. Was zuerst den Gedankeninhalt der heiligen Schrift betrifft, so müssen sie denselben zuerst selbst denken, ehe sie ihn niederschreiben. Das eben bewirkt die Inspiration, daß die Gedanken Gottes Gedanken des Menschen werden und darum nicht bloß durch die Hand, sondern durch den freithätigen Geist des Menschen in die Schrift übergehen. Auch fordert der Begriff der Inspiration keineswegs, daß diese göttlichen Gedanken ihm zum Voraus ganz fremd seien und als etwas völlig Neues in sein Bewußtsein eintreten. Offenbarung und Inspiration sind nicht ihrem Begriffe nach dasselbe; sie können im einzelnen Falle zeitlich zusammenfallen, indem bei der Inspiration dem Menschen ganz neue, seiner Vernunft unzugängliche Wahrheiten geoffenbart werden; aber Gegenstand der Inspiration können auch Wahrheiten sein, welche dem Menschen schon bekannt sind, sei es aus einer vorhergegangenen Offenbarung, sei es aus eigener Erfahrung und Denkthätigkeit. Die Inspiration besteht in diesem Falle darin, daß Gott die schon bekannte Wahrheit für den gegebenen Moment und göttlichen Zweck in die actuelle Erinnerung ruft, lebhaft vergegenwärtigt und auf die höchste Stufe der Gewißheit erhebt. Wenn ferner auch natürlich erkennbare und erkannte Wahrheiten Gegenstand der Inspiration sein können, so kann sie die eigene Thätigkeit und Anstrengung der Geisteskräfte zur Erhebung derselben nicht ausschließen. Es widerspricht sich nicht, daß eine Erkenntniß zugleich Product göttlicher Inspiration und menschlicher Forschung sei, wenn Gott selbst die menschlichen Erkenntnißkräfte zu dieser Forschung antreibt, ihnen die richtigen Mittel und Wege weist und so selbst die Forschung zum Ziele der Wahrheit hinleitet. Wenn daher der Verfasser des zweiten Buches der Machabäer (2, 27) sagt, er habe in seinem Werke „keine leichte Mühe, sondern vielmehr ein Geschäft voll der Nachtwachen und des Schweißes übernommen", und wenn der Evangelist Lucas sagt, er habe nach dem Vorgange Anderer beschlossen, „nachdem er Allem von vorn an sorgfältig gefolgt sei, es der Reihe nach zu beschreiben", so steht dieses nicht im Widerspruch mit der Inspiration dieser Bücher; denn sowohl die Mühe, die sie auf sich nahmen, als auch der Erfolg, den sie durch die Wahl der richtigen Mittel gewannen, war ein Werk des heiligen Geistes. Wie also die durch Inspiration bewirkte Erkenntniß nicht nothwendig eine unmittelbare Anschauung sein muß, so muß auch die Bewegung des Willens sich nicht auf eine rein innerliche und unmittelbare Weise vollziehen, sondern der heilige Geist kann in seiner Einwirkung auf den Willen der heiligen Schriftsteller sich auch äußerer Mittel bedienen, ähnlich wie er das im Gebiete der Gnadenwirkung thut (gratia externa). Der Entschluß, das Buch zu schreiben, kann durch äußere Umstände und Veranlassungen hervorgerufen und dennoch — möglicherweise sogar dem Schriftsteller selbst unbewußt — vom heiligen Geiste eingegeben sein, indem dieser es war, der den Sinn desselben auf jene veranlassenden Umstände hinwendete und ihnen die Kraft gab, als wirksame Beweggründe seinen Willen zur Abfassung der Schrift zu bestimmen. Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther sind z. B., wie fast alle apostolischen Briefe, gewissermaßen Gelegenheitsschriften, hervorgerufen

durch Unordnungen und Streitigkeiten, die in jener Gemeinde entstanden waren. Aber diese äußeren Umstände hätten den Apostel nicht bestimmt, die Briefe zu schreiben, wenn nicht der heilige Geist in ihm das Verlangen und den Entschluß geweckt hätte, durch schriftliche Belehrung diesen Unordnungen zu steuern und diese Streitigkeiten beizulegen. Da endlich die äußere Darstellung für die Identität eines Buches, wenn auch nicht unwesentlich, so doch minder wesentlich ist als der Gedankeninhalt, so konnte den menschlichen Verfassern der heiligen Schrift in Betreff derselben, unbeschadet der Urheberschaft Gottes, ein freierer Spielraum gelassen werden, und zwar nicht bloß in der Wahl der Worte und Bildung der Sätze, sondern auch in Betreff der Anordnung des Gedankenganges, in dem Stil der Darstellung und überhaupt der Anwendung der rhetorischen und poetischen Mittel, wodurch die Darstellung eines und desselben Gedankens in den mannigfaltigsten Gestalten verwirklicht werden kann. Wenn wir aus dem Begriffe der Inspiration schließen, daß in diesen Dingen der Freithätigkeit der inspirirten Verfasser ein weiterer Spielraum gelassen werden konnte, so schließen wir aus der Beschaffenheit der uns vorliegenden Texte, daß ein solcher ihnen wirklich gestattet war. Dieß nämlich ergibt sich vor Allem aus den Eigenthümlichkeiten des Stiles, durch welche die einzelnen Bücher der heiligen Schrift sich so unverkennbar von einander unterscheiden. Niemand kann z. B. den großen Unterschied zwischen der ganzen Darstellungsweise Isaias' und Amos' oder des hl. Johannes und des hl. Paulus verkennen. Solche Eigenthümlichkeiten des Stiles beruhen aber ganz auf der Individualität der bestimmten Persönlichkeit, und daher entspricht unserer Vorstellung von Gott mehr die Annahme, daß er solche Eigenthümlichkeiten bloß gewähren lasse, als die Vorstellung, daß er sie gleichsam künstlich nachahme, wie er bei der inspiratio verbalis gethan haben müßte. Ferner bemerkt man in der Darstellung der heiligen Schrift gewisse Mängel und Unvollkommenheiten, welche wir nicht der unmittelbaren Bewirkung des heiligen Geistes, sondern nur seiner Zulassung zuschreiben können, z. B. Mängel im grammatikalischen und rhetorischen Ausdruck, Ungenauigkeit in der Erzählung von Begebenheiten oder in der Wiedergabe von Reden, die sich besonders durch kleine Abweichungen in verschiedenen Berichten über eine und dieselbe Thatsache verrathen. So haben wir über die Einsetzung der heiligen Eucharistie Berichte von vier verschiedenen Auctoren, die im Wesentlichen vollkommen mit einander übereinstimmen, während in kleineren Einzelheiten des Wortlautes auch nicht einer mit dem andern vollkommen gleichlautet. Allerdings muß die Darstellung der heiligen Schrift insofern vollkommen sein, als sie den Absichten Gottes bei der Abfassung derselben vollkommen entspricht; aber diese Absicht Gottes mußte nicht nothwendig auf eine auch in jeder Beziehung vollkommene Darstellung gehen, so daß er z. B. auch Muster des Stiles oder der Geschichtschreibung in ihnen dargeboten hätte. Da, wo eine unvollkommene Erkenntniß der in der Schrift niedergelegten Lehren und Thatsachen für den Zweck derselben, nämlich das ewige Heil, genügend ist, da konnte er auch in der menschlichen Darstellung derselben Unvollkommenheiten zulassen. Dagegen ist jeder eigentliche Irrthum durch den Begriff der Inspiration ausgeschlossen, und zwar nicht bloß in Betreff der religiösen, sondern auch in Betreff der profanen Wahrheit; denn Gott kann ebenso wenig Urheber des Irrthums als der Sünde sein. Die moderne Wissenschaft, besonders die Naturwissenschaft, ist so leicht geneigt, in der heiligen Schrift Widersprüche mit ihren Ergebnissen, die sie als unumstößliche Wahrheiten geltend macht, zu finden und sie darum an solchen Stellen des Irrthums zu überweisen. Aber abgesehen davon, daß schon in sehr vielen Fällen solche für unumstößlich gehaltenen Wahrheiten im weitern Fortschritte der Wissenschaft dennoch umgestoßen worden sind und darum nicht zum Voraus als Richtschnur für alle Wahrheit gelten können, lassen sich auch die meisten dieser scheinbaren Widersprüche durch eine wohl begründete Deutung, die sich nicht allzu ängstlich an den Buchstaben des Schriftwortes anklammert, auflösen, wie z. B. bei dem Berichte über die sechs Tage der Schöpfung oder bei dem bekannten sol sta. Wo wir aber wirklich genöthigt wären, in der heiligen Schrift einen Verstoß gegen vollkommen sichere Ergebnisse der Naturgeschichte, Geologie, Chronologie u. s. w. anzuerkennen, da müßten wir annehmen, daß er nicht ursprünglich im Texte gestanden, sondern durch ein Verderbniß hineingerathen sei. Denn mit der Erhaltung der heiligen Schrift verhält es sich nicht ganz auf dieselbe Weise, wie mit der Abfassung derselben. Diese erscheint vermöge der Inspiration als ein positives Werk Gottes, der ewigen Wahrheit, die weder irren noch in Irrthum führen kann; jene dagegen ist ein Werk der Menschen, allerdings unter einem besondern Beistand Gottes. Hier kann also Gott die Irrthümer der Menschen zulassen, soweit sie dem eigentlichen Zwecke der heiligen Schrift, der religiösen Belehrung, keinen Eintrag thun. Ein Beispiel davon geben die chronologischen Angaben der Genesis, die schon durch die weit von einander abweichenden Zahlen in dem uns erhaltenen hebräischen, samaritanischen und griechischen Texte verrathen, daß sie keinen göttlichen Glauben für sich in Anspruch nehmen können. Wenn wir nun die in der Schrift enthaltenen primären und secundären Unvollkommenheiten bloß menschlichen Urhebern beilegen, so entziehen wir damit nicht etwa Theile der heiligen Schrift der göttlichen Urheberschaft; denn diese Unvollkommenheiten bilden nicht Theile, sondern nur accidentelle Eigenschaften der Schrift, und letztere ist trotz derselben ganz, wenn auch nicht ausschließlich, das Werk Gottes

des heiligen Geistes, ähnlich wie wir in der Gnadenordnung auch das unvollkommen gute Werk ganz, und nicht bloß zum Theile, der Wirkung der göttlichen Gnade zuschreiben.

8. Ueberhaupt aber wirkt die Inspiration nach der Analogie der Gnade und hat mit ihr denselben Grund; denn sie ist auch Gnade, nicht gratia gratum faciens, sondern gratia gratis data, die nicht sowohl das Heil des Begnadigten als das Heil Anderer zum Zwecke hat. Weil aber die Inspiration eine gratia gratis data ist, hat die Theorie kein Interesse, die Freiheit des Menschen unter dieser Einwirkung des heiligen Geistes ängstlich zu wahren; denn er ist für das, was er in Folge derselben spricht oder thut, nicht persönlich verantwortlich, ja er kann reden oder schreiben auf Antrieb und Eingebung des heiligen Geistes ohne Wissen und Willen. Bileam prophezeite wider Willen, und Kaiphas, ohne es zu wissen. — Literatur: M. Canus, De locis theologicis n. 2; Suarez, De fide, disp. 8; Cherubinus a S. Josepho, Summa criticae sacrae IV; Franzelin, De divina traditione et Scriptura; Denzinger, Von der relig. Erkenntniß, Buch 3; Scheeben, Kathol. Dogmatik I, 109—117; Fr. Schmid, De Inspirationis Bibliorum vi et ratione, Brixinae 1885; Marchini, De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum, Aug. Taurin. 1770; Kleutgen, De sententia Lessii, in append. ad Schneemann, Controv. de div. gratia. [Weinhart.]

Inspirirte, Inspirationsgemeinden, s. Schwärmer.

Installation, s. Provision.

Instanzen der geistlichen Gerichte, s. Proceß im Allgemeinen und Eheproceß.

Institor (Johann Krämer), O. Carth., ascetischer Schriftsteller, war nach Petrejus ein Deutscher, gegen Ende des 14. Jahrhunderts geboren. Zu Buxheim in der Diöcese Augsburg trat er in den Karthäuserorden und zeichnete sich in demselben durch strenge Beobachtung der regulären Observanz und als frommer Schriftsteller aus. Unzweifelhafte Werke desselben sind: 1. Breviloquium animi cujuslibet religiosi reformativum und 2. Tractatus de evitanda mala ira; beide hat Bernh. Pez in seine Bibliotheca ascetica antiquo-nova (Ratisbonae 1723 sq., VII) genommen. Die erstgenannte Schrift, die zur Zeit in den Klöstern viel gelesen wurde, zerfällt in zwei Theile, in deren ersterem der Verfasser einem guten Religiosen (er nennt ihn Jacob) 42 Verhaltungsmaßregeln gibt, wodurch er seiner Mutter, der Kirche (er nennt sie Rebecca) treu bleiben, auf Erden die Gnade der Vollkommenheit und im Himmel die ewige Seligkeit erlangen könne; im zweiten Theile schildert er einen schlechten Religiosen und vergleicht ihn in 20 Kapiteln mit dem stolzen Adler, dem herrschsüchtigen Greif, dem räuberischen Falken und anderen Vögeln. Die Methode, durch fesselnde Bilder aus dem Reiche der Natur ethische Wahrheiten zu illustriren, ist ihm besonders eigen. Petrejus hält ihn auch für den Verfasser der Schrift De objectionibus Bibliae; doch ist dieß unsicher. In einer Abschrift des Breviloquium, welche sich in einem Codex der österreichischen Karthause Gemming erhalten hat, heißt es am Schlusse: Hic codex Carthusiae Gemmingensis proprius ei per ipsum fratrem Joannem Institoris rogatu Rev. Patris Prioris anno 1437 donatus est. P. Institor starb im Anfange des Jahres 1440 oder gegen Ende des vorhergehenden, da das im erstgenannten Jahre abgehaltene Generalcapitel seinen Tod anzeigt. (Vgl. Theod. Petrejus, Bibliotheca Carthus., Coloniae 1609; Collectanea ad historiam Ordinis Carthus. (MS.); Tappert, Der hl. Bruno, Luxemburg 1872, im Anhange 436.) [Kessel.]

Institoris (Heinrich Krämers), Ord. Praed., Glaubensinquisitor, wurde um 1420 am Oberrhein geboren und trat, wahrscheinlich zu Mainz, in den Orden des hl. Dominicus. Ueber sein Leben vor diesem Eintritt ist wenig Sicheres bekannt. Als Ordensmann erwarb er sich durch sorgfältige Benutzung seiner Zeit ein reiches Wissen und durch treue Erfüllung der Ordensstatuten die Hochachtung seiner Oberen. Im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts trat er als Glaubensinquisitor für Deutschland in die Oeffentlichkeit. Als solcher griff er in einer geharnischten Epistel den Erzbischof Andr. Zuccomakesius (s. d. Art.) an, der in abenteuerlicher Weise unter dem Namen eines Cardinals von San Sisto in Basel ein Concil zu versammeln versucht und den damaligen Papst Sixtus IV. wegen der Einführung der neuen Inquisition in Spanien und mehrerer anderer Punkte vor dasselbe citirt hatte. Die Epistel, die das Datum Schlettstadt den 10. August 1482 führt, ist nach Hain (Rep. bibliogr. II, 1, n. 9235 sq.) gedruckt und hat den Titel Epistola contra quendam Conciliistam Archiepiscopum Craynensem et adversus citationem et libellum infamiae, quem contra Sixtum IV. edidit; handschriftlich findet sie sich in der Münchener Hofbibliothek (Catal. codd. lat. II, n. 1832). Seine Hauptthätigkeit als Glaubensinquisitor entfaltete Institoris in der Verfolgung und Bestrafung der Hexen und verband sich dazu nach dem Tode des Inquisitors Gerhard von Elten (1484) auf den Wunsch des Papstes Innocenz VIII. mit dem für die Erzdiöcesen Köln, Mainz und Trier aufgestellten Inquisitor Jacob Sprenger (Hartzheim, Bibl. Colon. 154). Da sich aber an vielen Orten starker Widerspruch gegen ihre Competenz kundgab, so reisten sie beide in dem letztgenannten Jahre nach Rom, um die nöthigen Vollmachten zu erlangen. Schon Papst Johannes XXII. (gest. 1334) hatte gegen die Alchymie und das Hexenwesen eine eigene Bulle erlassen, die Inquisitoren aber ausdrücklich angewiesen, nur da einzuschreiten, wo Häresie mit im Spiele sei. Aber das Uebel war seitdem immer größer geworden, und die weltlichen Behörden, welche dasselbe vor ihr Forum zogen,

gingen vielerorts mit entsetzlicher Grausamkeit vor. Papst Innocenz VIII. war deßhalb bedacht, die Untersuchung und Aburtheilung des Verbrechens der Hexerei so viel als möglich der weltlichen Criminaljustiz zu entziehen und in die Hände des Clerus zu bringen (Görres, Christliche Mystik IV, 514). Eben deßhalb übergab er den vorgenannten Inquisitoren die vielberufene Hexenbulle Summis desiderantes affectibus vom 5. December 1484, worin er mit der Ertheilung der gewünschten Vollmachten zwar den diabolischen Charakter der Zauberei anerkennt, aber auch ausdrücklich betont, daß nicht alles, was als Zauberei erscheint, auf Rechnung dämonischer Einflüsse und Kräfte zu setzen sei. Die von ihm für die Stifte Köln, Mainz, Trier, Salzburg und Bremen gesandten Glaubensinquisitoren Jacob Sprenger und Heinrich Institoris wurden daher von ihm zwar mit der Aufsuchung und Bestrafung der Zauberei beauftragt, aber auch angewiesen, mildernd, schonend und belehrend einzuschreiten. Als Grundlage für das einzuschlagende Verfahren gegen die Hexen schrieben beide im folgenden Jahre den mehr verleumdeten als gefürchteten „Hexenhammer" (Malleus maleficarum); doch wird dem P. Sprenger der Hauptantheil an der Abfassung zugeschrieben. Derselbe wurde leicht begreiflich viel gelesen und fand großen Absatz; bis 1496 kennt Hain (Rep. n. 9238) neun verschiedene Ausgaben. Eine ausführliche Analyse des Buches findet sich bei Roskoff, Geschichte des Teufels II, 227 ff. Da die Verfasser wegen des Buches vielen Widersprüchen und Verfolgungen, namentlich seitens der Juristen, ausgesetzt waren, so geht in der Kölner Ausgabe, die im J. 1511 bei Heinrich de Nussia erschien, dem Texte eine Apologie derselben nebst kirchlicher Approbation voraus, die beachtenswerth ist. Nachdem nun die genannten Inquisitoren die im Malleus maleficarum niedergelegten Grundsätze zur strengen Richtschnur ihres Vorgehens gegen das Hexenwesen genommen hatten, gingen sie aus einander, um ihre Amtsthätigkeit an verschiedenen Orten Deutschlands zu entfalten. P. Institoris trat seitdem nicht mehr im Westen, sondern im Osten Deutschlands auf, während P. Sprenger in Köln verblieb. Im letzten Viertel des Jahres 1485 erscheint Institoris in der Diöcese Brixen, wo er von dem Bischofe Georg IV., genannt Golser, und dem Erzherzog Sigismund freundlich aufgenommen wurde. Nachdem die Untersuchungen am 14. October dieses Jahres begonnen und mehrere Tage hindurch gedauert hatten, änderte sich indessen die Gesinnung des Bischofs. Derselbe zeigte sich, wie Rapp in seiner Schrift über die Tiroler Hexenprozesse berichtet, über die Art der Abhaltung des Gerichtes unzufrieden, so daß er dem Inquisitor zuerst Mitte November seine Mißbilligung, dann am Aschermittwoch 1486 die Erklärung zustellte, er möge sich baldigst aus seiner Diöcese entfernen und in sein Kloster zurückkehren. „Der Bischof fand den Mann", wie die Acten besagen, „vor Alter ziemlich kindisch geworden; seine Geistesschwäche trat in seiner Praktika offen an den Tag." Allein es hat mehr den Anschein, als ob der Bischof von einem Inquisitionsgericht in seiner Diöcese wenig wissen wollte, wie auch P. Sprenger bei seinem Auftreten als Inquisitor in den Erzdiöcesen Köln, Mainz und Trier auf große Hindernisse stieß. Dadurch aber ließen beide sich nicht irre machen. Wohl wissend, daß im Allgemeinen die Fürsten mehr als die Geistlichen das Unternehmen begünstigten, wandten sie sich an den neuerwählten römischen König Maximilian um einen Schutzbrief, und dieser wurde ihnen am 6. November 1486 zu Theil; auch gab ihnen die theologische Facultät zu Köln über den Hexenhammer ein beifälliges Gutachten. Darauf trat Institoris, geschützt von Erzherzog Sigismund, als Lector der Theologie und Glaubensinquisitor in Salzburg auf; doch ist über seine Thätigkeit daselbst in letztgenannter Eigenschaft wenig bekannt. Im J. 1495 wurde er von seinen Oberen nach Venedig berufen, um daselbst gegen die Irrthümer einiger Geistlichen bezüglich der heiligen Eucharistie zu wirken. Er hielt zu diesem Zwecke zahlreiche Predigten und schrieb auch einige Abhandlungen, die er im folgenden Jahre zu Nürnberg unter dem Titel Tractatus varii cum sermonibus plurimis contra quatuor errores novissime exortos adversus divinissimum Eucharistiae sacramentum drucken ließ. Gegen die Irrthümer eines gewissen Antonius Roselli zu Padua, von dem sonst wenig bekannt ist, schrieb er auf Bitten eines venetianischen Edelmannes seine Abhandlung Tractatus adversus errores D. Antonii Roselli Patavini de plenaria potestate Pontificis (Venetiis 1499). Seine letzte Schrift war die zu Olmütz gedruckte Sanctae Romanae Ecclesiae fidei defensionis clypeus contra Hussitarum, Picardorum et Waldensium haeresim, certas Germaniae Bohemiaeque nationes inficientem. Bald nachher scheint er gestorben zu sein. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptt. ord. Praed. I, 858—896; Fabricius, Biblioth. mediae et inf. Latinitatis, Patav. 1754, III, 222 sq.; Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 537 f.; Ludw. Rapp, Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol, Innsbruck 1874; Soldans Geschichte der Hexenprozesse, neu bearbeitet von Hoppe, Stuttgart 1880; Joh. Diefenbach, Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland, Mainz 1886.) [Kessel.]

Institutio canonica, s. Provisio canonica.

Institutiones juris canonici, s. Lancellotti.

Instrumente, musikalische, s. Musik.

Instrumentum, als technischer Ausdruck im Rechtsgebiete, bedeutet die Urkunden, durch welche je nach ihrer Beschaffenheit vor dem Richter ein vollständiger oder unvollständiger Beweis für die Wahrheit einer behaupteten Thatsache geführt werden kann. Zwar werden unter Instrumenta

im weitern Sinne des Wortes alle leblosen Dinge verstanden, welche Spuren menschlicher Thätigkeit in der Weise an sich tragen, daß daraus auf die Wahrheit einer Thatsache geschlossen werden kann, z. B. alte Inschriften u. dgl.; allein gewöhnlich wird der Begriff der Instrumente auf Schriftstücke beschränkt. Die schriftlichen Urkunden werden unterschieden in öffentliche (instrumenta publica) und in Privaturkunden (instrumenta privata), je nachdem sie eine öffentliche oder eine private Person zum Verfasser haben (c. 2, X 2, 22), eine Unterscheidung, die theils auf den verschiedenen Merkmalen der Urkunden an sich, theils auf deren verschiedener Beweiskraft beruht. I. Damit eine Urkunde als eine öffentliche gelten und als solche für sich volle Beweiskraft vor Gericht in Anspruch nehmen könne, wird erfordert, daß sie von einem öffentlichen, mit der nöthigen Auctorität versehenen Beamten herrühre (veritas instrumentorum) und unter den gesetzlich vorgeschriebenen Formalitäten ausgefertigt worden sei (fides instrumentorum). Was das Erstere betrifft, so ist unter der persona publica nicht jeder, der in Kirche oder Staat ein öffentliches Amt bekleidet, zu verstehen, sondern nur derjenige, der speciell für Ausfertigung der Urkunden auctorisirt ist, nämlich der Notar, der Tabellio (c. 15, X 2, 22) oder der Scriniarius (c. 13, X 2, 26) bekannt. Nicht nur der Papst, sondern auch die Bischöfe haben das Recht, Notare für Ausfertigung öffentlicher Urkunden aufzustellen, und schon in den frühesten Zeiten haben Bischöfe von diesem Rechte Gebrauch gemacht. Allmälig aber kamen die notarii episcopales außer Gebrauch, und an ihre Stelle traten die notarii apostolici. Da nämlich die Bischöfe nur für den Umfang ihrer Diöcesen solche Notare aufstellen konnten, so suchten die meisten, welche eine solche Stellung wünschten, lieber die päpstliche Admission nach, die sich über die ganze Kirche erstreckte und ohne große Mühe zu erlangen war. Allein eben das Letztere hatte die nachtheilige Folge, daß die Zahl der apostolischen Notare zu groß wurde, und daß bisweilen Männer die päpstliche Auctorisation erhielten, welche zu ihrem Amte gänzlich unfähig waren und durch Ausfertigung unrichtiger und ungenauer Instrumente zu unzähligen der gehässigsten Streitigkeiten Veranlassung gaben. Diesem Uebelstande suchte das Tridentinum (Sess. XXII, c. 10 De ref.) durch die Bestimmung abzuhelfen, daß die Bischöfe berechtigt seien, jeden apostolischen Notar, bevor er in ihrer Diöcese thätig werde, einer Prüfung zu unterwerfen und ihn nach deren Erfolg entweder zuzulassen oder zurückzuweisen. Seitdem wird dem päpstlichen Admissionsschreiben immer die Beschränkung beigefügt, daß der Besitzer desselben erst dann die Functionen eines apostolischen Notars ausüben könne, wenn er nach vorausgegangener strenger Prüfung vom Bischofe zugelassen worden sei (J. E. van Espen, P. 3, tit. 7, c. 7, n. 15). — Wenn nun jede Urkunde, welche gerichtliche Beweiskraft in Anspruch nehmen will, von einem solchen öffentlichen Notar (per manum publicam, c. 2, X 2, 22) ausgefertigt sein muß, so wird auf der andern Seite erfordert, daß dieß unter den gesetzlich vorgeschriebenen oder durch das Gewohnheitsrecht eingeführten Solemnitäten geschehe. Diese lassen sich auf folgende Momente zurückführen. a. Der Notar muß den Verhandlungen, über welche er eine Urkunde ausfertigen soll, selbst beigewohnt haben und kann nur das in dieselbe aufnehmen, was er bei seiner persönlichen Gegenwart selbst in Erfahrung gebracht hat; deßgleichen muß er von den Parteien gerufen sein und dieses speciell in der Urkunde bemerken (Novell. 44). b. Er muß seinen Namen eigenhändig unterzeichnen und demselben beifügen, durch wessen Auctorität er Notar sei (Novell. 73, c. 5); auch hat er die Urkunde mit seinem Siegel zu versehen, was nur in einzelnen Gegenden nicht absolut nothwendig ist. c. Es muß der Ort und die Zeit, wo und wann die Urkunde abgefaßt wurde, in derselben genau angegeben werden (c. 3 in VI. 2, 14); daß sie aber mit einer Invocation des göttlichen Namens beginne, mit der Angabe des regierenden Papstes und Kaisers und der Indiction versehen sei, gehört nur da zu den wesentlichen Merkmalen eines öffentlichen Instruments, wo das Gewohnheitsrecht dafür spricht. d. Oeffentliche Urkunden müssen wenigstens von zwei Zeugen, die den Verhandlungen angewohnt haben, unterzeichnet sein (c. 2, X 2, 22); doch ist in einzelnen Ländern und Diöcesen die eigenhändige Unterschrift dieser Zeugen nicht nothwendig, und es genügt, wenn sie im Contexte als anwesend aufgeführt werden. — Die in dieser Weise ausgefertigten Instrumente haben vor Gericht so lange volle Beweiskraft, bis vom Gegner ihre Ungültigkeit klar nachgewiesen ist. Die nämliche Beweiskraft wie die eigentlichen öffentlichen Urkunden haben die gerichtlichen Protocolle, deren Anfertigung Innocenz III. (c. 11, X 2, 19) vorgeschrieben hat, damit im Falle eines Zweifels auf sie recurrirt werden könne; dasselbe gilt von den Protocollen der Notare, d. h. den kurzen Aufsätzen, welche sie während der Verhandlungen entworfen haben, um auf Grund derselben die Instrumente selbst auszuarbeiten. Hierher gehören ferner die Pfarrbücher, Tauf-, Ehe- und Todtenregister (Trid. XXIV, c. 1. 2 De ref. matr.); sie begründen einen vollen Beweis, der nur durch den Gegenbeweis der Fälschung oder der nicht vorhandenen Identität der betreffenden Person aufgehoben werden kann (Binterim, Comment. hist. criticus de libris bapt., conjug. et defunctorum, antiquis et novis, de eorum fatis et hodierno usu, Dusseld. 1816). Die Copien der Originalurkunden haben wie diese volle Beweiskraft, wenn sie auf Befehl und unter den Augen des ordentlichen Richters durch einen öffentlichen Notar in Gegenwart und mit der Einwilligung der betheiligten Parteien ausgefertigt worden sind (c. 16, X 2, 22); sind dagegen diese Solemnitäten nicht beobachtet worden,

so haben sie durchaus keine Beweiskraft (c. 1, X 2, 22). Endlich erlangen bloße Privatinstrumente den Charakter der öffentlichen, wenn sie in einem öffentlichen, zur Aufbewahrung authentischer Schriften bestimmten Archive aufgefunden worden sind (c. 13, X 2, 26). Zu den öffentlichen Archiven aber gehören nur die des Papstes und der Bischöfe; die Archive der Klöster, der Städte und der Adeligen können die in Frage stehende Beweiskraft nur dann verleihen, wenn die aufgefundene Privaturkunde gegen den Besitzer des Archivs gerichtet ist.

II. Einfache Privaturkunden können aus naheliegenden Gründen nie zu Gunsten desjenigen beweisen, der sie verfaßt hat (L. 6. 7, Cod. 4, 19), es müßte denn nur sein, daß sie von beiden Parteien und drei Zeugen unterschrieben wären (L. 11, Cod. 8, 18), wodurch sie instrumenta quasi publica werden. Begründen sie dagegen einen Nachtheil oder eine Verbindlichkeit ihres Verfassers, so haben sie volle Beweiskraft (L. 20, Cod. 8, 54). Zwei Fälle machen jedoch hiervon eine Ausnahme. a. Wenn in einem Schuldscheine zwar die Größe, aber nicht der Grund und die Veranlassung der Schuld ausgedrückt ist (instrumentum indiscretum), so bleibt die Forderung des Producenten, wenn der Schuldner die Rechtmäßigkeit der Schuld in Abrede zieht, so lange gerichtlich unberücksichtigt, bis der erstere den Grund und die Veranlassung derselben speciell nachgewiesen hat (c. 14, X 2, 22). b. Wenn ein Schuldner seinen Schuldschein ausfertigt und einhändigt noch vor Empfang des Geldes, das ihm eben deßwegen nie ausbezahlt wird, so kann er die exceptio non numeratae pecuniae zwei Jahre lang geltend machen, in welchem Falle seine Handschrift nichts gegen ihn beweist, bis der Producent dargethan hat, daß das Geld wirklich ausbezahlt worden ist. Läßt er aber die Frist verstreichen, ohne seine Einrede zu erheben, so hat die Urkunde Beweiskraft (Cod. 4, 30).

Alle Instrumente, seien es öffentliche oder Privaturkunden, müssen, wenn sie beweisen sollen, producirt, d. h. dem Richter vorgelegt werden, theils um diesen von der Wahrheit der betreffenden Aussage zu überzeugen, theils um den Producten Gelegenheit zu geben, die Aechtheit der Urkunde anzuerkennen oder zu verwerfen. Das Letztere geschieht bei öffentlichen Urkunden durch den Nachweis, daß sie von keinem öffentlichen Notar oder ohne die vorgeschriebenen Solemnitäten ausgefertigt worden seien. Auch durch Zeugen kann die Aechtheit angefochten werden. Sind diese Zeugen im Instrumente selbst aufgeführt oder unterzeichnet — testes instrumentarii — und läugnen sie, den Verhandlungen angewohnt zu haben, oder sagen sie bestimmt aus, die Urkunde stimme mit diesen nicht überein, so ist das Instrument ohne Beweiskraft (c. 10, X 2, 22); dasselbe kann aber auch bewirkt werden durch die Aussage anderer Zeugen, welche mit der Ausfertigung der Urkunde in keiner nähern Beziehung stehen (testes extranei), wenn sie nur an sich glaubwürdig (omni exceptione majores) sind und solche Thatsachen beibringen, durch die jede Urkunde ipso facto als nichtig betrachtet wird. Ueber die Zahl dieser Zeugen sind die Canonisten nicht einig; eine allgemeine Regel läßt sich nicht leicht aufstellen, da Vieles von den jedesmaligen Umständen abhängt. Indeß dürfte die Meinung derjenigen den Vorzug verdienen, welche zwei oder drei Zeugen für hinreichend halten (c. 23, X 2, 20). — Privaturkunden kann der Product zurückweisen, indem er ihre Unächtheit positiv darthut oder die Aechtheit eidlich abläugnet (juramentum diffessionis); dem Diffessionseid aber kann der Producent zuvorkommen, wenn er die Aechtheit beweist durch Schriftvergleichung (comparatio literarum) oder durch glaubwürdige Zeugen, die entweder darthun, die Schrift der Urkunde stimme überein mit den ihnen wohlbekannten Schriftzügen des Producten (recognitio documenti per testes), oder aussagen, der Product habe die Urkunde vor ihren Augen ausgestellt oder vor ihnen zugegeben, sie ausgestellt zu haben (probatio documenti per testes). Wenn der Producent vor Gericht Urkunden niederlegt, welche sich gegenseitig widersprechen, so verlieren alle ihre Beweiskraft (c. 13, X 2, 22). Widersprechen sich die Instrumente des Producenten und Producten, so ist derjenige im Vortheil, dessen Urkunden die glaubwürdigeren sind (L. 11, Cod. 8, 18). Sind sie auf beiden Seiten gleich glaubwürdig, so wird der Product freigesprochen (quum promptiora sunt jura ad absolvendum, quam ad condemnandum, c. 3, X 2, 19). — Wenn eine Urkunde durch Zufall verloren gegangen ist, so kommt derjenige, der sie in Händen hatte, nicht um sein Recht, wofern er nur den Inhalt derselben auf andere Weise darthun kann (L. 1, Cod. 4, 21). Ist dagegen eine Urkunde von demjenigen, gegen den sie zeugte, widerrechtlich vernichtet worden, so hat der frühere Besitzer derselben die Thatsache der böswilligen Vernichtung durch Zeugen zu beweisen, und für Darlegung ihres Inhaltes genügt alsdann sein Eid (c. 7, X 1, 40). Kann er aber den erstern Beweis nicht liefern, so bestimmen die Umstände, ob der Erfüllungseid zulässig sei oder nicht. — Den Verfälscher einer Urkunde, sei es deren Ausfertiger oder Besitzer, trifft eine arbiträre Strafe, die bis zur Deportation und Todesstrafe aufsteigen kann (L. 22, Cod. 9, 22). (Vgl. J. E. P. van Espen 3, tit. 7, c. 7; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Scripturae; J. C. Reiffenstuel, l. 2, tit. 22; Devoti, Instit. can. l. 3, tit. 9, § 20 sq. und Jus can. l. 2, tit. 22.) [v. Kober.]

Instrumentum pacis ist ein im Meßbuch (Ritus celebrandi 10, 3) und im Cerimoniale der Bischöfe (1, 24, n. 12) erwähntes liturgisches Geräthe, mittels dessen bei der Opferfeier der Friedenskuß solchen übermittelt wird, denen er durch Umarmung nicht ertheilt wird oder nicht ertheilt werden darf. Dieses instrumentum pacis hieß ehedem auch Pacificale, tabella pa-

cis, lapis pacis, marmor ad pacem und hatte oft die Form eines mit Handhabe und Tüchlein zum Abwischen versehenen metallenen oder steinernen Täfelchens, auf welchem in getriebener Arbeit oder in Sculptur meistens das Bildniß des Gekreuzigten (daher auch imaguncula crucifixi genannt), wohl auch das der Gottesmutter oder eines Heiligen (mit eingelegten Reliquien) angebracht war. In dem Artikel „Friedenskuß" (IV, 2019 f.) war bereits des Nähern von dem Ursprung und der Bedeutung des liturgischen Osculum pacis die Rede; dasselbe wurde in der römischen Kirche noch im 13. Jahrhundert auch den Laien (nach Geschlechtern geschieden) regelmäßig per amplexum ertheilt, wie aus Innocenz III. (De altaris myster. 6, 5) und Durand (Rationale 4, 53) zu ersehen ist. Im 14. Jahrhundert sodann ist die Ertheilung per amplexum unter den Laien aus verschiedenen Gründen allmälig außer Gebrauch gekommen, denn eine Synode von Prag im J. 1355 ermahnt zwar noch die Pfarrer, bei den Laien dahin zu wirken, daß sie um des verliehenen Ablasses (40 Tage) willen den Friedenskuß sich gegenseitig per amplexum ertheilen, fügt aber bei: Si eos (sc. laicos) ad hoc inducere non possent, indulgemus, ut tabula cum Crucifixo in signum pacis ad osculandum deferatur. Diese tabula mußte mit den Worten Pax tecum zuerst vom Celebrans geküßt und dadurch der Friede Christi vom Altare her auf sie gelegt werden. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts wurde, wie aus dem Ordo Missae Burchards von Straßburg zu ersehen ist, selbst in der Privatmesse die pax noch ziemlich häufig den Laien per instrumentum ertheilt; aber schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wollten die Gläubigen (vielleicht unter dem Einfluß der Reformation) selbst beim Hochamte vom Empfang des Friedens mittels Kußtäfelchens nichts mehr wissen, und wiewohl nicht bloß Synoden, sondern auch Kaiser Karl V. in der Formula reformationis von 1548 den dringenden Wunsch aussprachen, es solle die schöne Sitte, wenigstens beim Hochamt allen Gläubigen den Frieden mittels des instrumentum pacis zu geben, beibehalten oder wieder hergestellt werden, ist dieß doch nicht gelungen, zumal da das officielle römische Missale und Cerimoniale in solcher Allgemeinheit nicht darauf drangen. Das Cerimoniale (1, 24, n. 6) schreibt nur vor, daß bei Hochämtern, welche der Bischof celebrirt, den (im Chor) anwesenden hochgestellten männlichen Laien, als Magistratspersonen, Baronen und Adeligen, die pax mittels instrumentum überbracht werde; es geschieht dieß durch den presbyter assistens, der es, nachdem er selber vom Bischof per amplexum die pax erhalten hat, zuerst küssen muß mit den Worten Pax tecum. Deßgleichen soll bei der Privatmesse des Bischofs den allenfalls anwohnenden Cardinälen, Prälaten und fürstlichen Personen das vom celebrirenden Bischof geküßte instrumentum durch einen Cleriker dargereicht werden (Cerim. episcop. 1, 29, n. 8); ebenso dem Bischof, wenn er der Privatmesse eines Priesters beiwohnt (l. c. 1, 30, n. 2). Am längsten hat sich die ehrwürdige Sitte, auch einfachen Laien mittels des instrumentum die pax zu geben, in der Hochzeitmesse erhalten, wofür sich zahlreiche Belege anführen lassen; so schreibt z. B. noch die Kölner Synode von 1637 vor: in ea (Hochzeitmesse) minister (ein Ministrant) signum pacis osculandum primum sponso, deinde sponsae et caeteris amicis praesentibus exhibebit (pag. 141). An vielen Orten besteht noch jetzt der Brauch, daß in der Hochzeitmesse alsbald nach der Wandlung durch einen Ministranten das vor dem Canon befindliche Crucifixbild in einem Meßbuch zuerst dem Bräutigam, dann der Braut zum Küssen gereicht wird; dieses Crucifixbild soll wohl als instrumentum pacis gelten und wäre daher nach dem auf das Agnus Dei folgenden Friedensgebet zuerst vom Celebrans mit den Worten Pax tecum zu küssen und dann erst durch den Ministranten dem Bräutigam und der Braut — gleichfalls mit Pax tecum — zum Kusse zu reichen, wodurch diese von ihrem ursprünglichen Platz verrückte Cerimonie des Kusses auf das Crucifixbild wieder ihre schöne ursprüngliche Bedeutung als osculum pacis erhielte. (Vergl. des Unterz. Artikel im Augsburger Pastoralblatt, Jahrg. 1863, 267 ff.) [Thalhofer.]

Insula (als biblischer Ausdruck) hat nur in den griechisch abgefaßten Büchern der heiligen Schrift die Bedeutung von „Insel" nach unserem Sprachgebrauch, z. B. 1 Mach. 15, 1. Apg. 13, 6. Apoc. 1, 9; meist bedeutet es, der Etymologie von אִי, אִיִּים zufolge, zunächst „Wohnort, Land" im Gegensatz zur Meeresfläche. Es wird daher vorzugsweise von Küstenländern gebraucht, z. B. vom Philisterland (Is. 20, 6); vom südlichen Arabien (Ez. 27, 7); in dem Abschnitt Is. 40—66 muß insulae ausnahmslos mit „Länder" übersetzt werden. Insulae maris sind die Inseln und Küstenländer des mittelländischen Meeres (Is. 11, 11) und sind nur bei ausgedrücktem Gegensatz als Inseln im eigentlichen Sinne zu verstehen, z. B. Esth. 10, 1. Diese westlich gelegenen Gegenden waren von Nichtjuden (Japhetiten, Gen. 10, 5) bewohnt und erhielten deßwegen auch die Bezeichnung Insulae gentium, z. B. Soph. 2, 11. [Kaulen.]

Intelligentiae homines, im Vlämischen „Mannen van oorbeel", nannten sich die Anhänger einer pseudomystischen Secte, die sich gegen das Ende des 14. Jahrhunderts in Belgien, besonders zu Brüssel und in der Umgegend, verbreitete und ähnliche Grundsätze und Irrlehren festhielt, wie die Begharden, Turlipinen und andere Sectirer der damaligen Zeit. Die Nachrichten, welche wir über die homines intelligentiae besitzen, haben ihre Quelle hauptsächlich in der Untersuchung, welche im J. 1411 Peter von Ailly, Bischof von Cambrai, gegen den als hervorragendes Mitglied der Secte denuntiirten Carmeliten Wilhelm van Hildernisse führte. Baluze hat die aus derselben erhaltenen Docu-

mente im zweiten Bande seiner Miscellaneen veröffentlicht. — Wilhelm van Hildernisse, aus einer bemittelten Bürgerfamilie 1358 zu Mecheln geboren, war um 1374 in den Carmelitenorden getreten; er hatte als Lector und Prior in den Klöstern seines Ordens zu Trier, Mainz, Mecheln und Brüssel gewirkt und war auch als Prediger thätig gewesen. Um 1411 wurde er angeklagt, daß er Irrthümer theile und verbreite, welche ein gewisser Laie, Aegidius Cantoris, schon seit längerer Zeit in Brüssel und der Umgegend ausstreute. Der Erzbischof von Cambrai, zu dessen Sprengel Brüssel damals gehörte, ließ den Carmeliten einziehen und leitete mit Zuziehung des Priors der Dominicaner von St. Quentin, der für jene Gegenden Inquisitor war, gegen ihn die Untersuchung ein. Der genannte Aegidius Cantoris, ein Laie, der damals etwa 60 Jahre alt war, stammte aus der Brüsseler Patricierfamilie de Leéuw; ein Zweig derselben führte den Beinamen de Cantere, woher der latinisirte Name Cantoris stammt. Ohne theologische oder wissenschaftliche Bildung zu besitzen, trat er als Haupt einer pseudomystischen Secte auf und verbreitete mit einem an Wahnsinn grenzenden Hochmuth die gröbsten Irrthümer. Er nannte sich den Erlöser der Menschen und verhieß seinen Anhängern, durch ihn würden sie Christus sehen, wie durch Christus den Vater. Seine Anhänger, die sich den angegebenen Namen Mannen van oorbeel beilegten, verwarfen die Gebote der Kirche, erklärten die Beicht, die Fasten, das Gebet und den Gebrauch des Kreuzzeichens für unnütz und läugneten das Dasein des Fegfeuers und die Ewigkeit der Höllenstrafen, da endlich alle, auch die bösen Geister, zum Heile gelangen würden; wie dem alten Gesetze, dem Reiche des Vaters, das Reich des Sohnes gefolgt sei, so trete jetzt endlich das Reich des heiligen Geistes ein, in welchem die vollkommenste Auslegung der heiligen Schrift statthabe, und vieles, was man bisher für wahr gehalten, als falsch erkannt werde. Dem Wirken des heiligen Geistes schrieben sie alle ihre Handlungen zu, verwarfen die Enthaltsamkeit und Keuschheit, verkündeten die Freiheit des Fleisches und überließen sich allen Gelüsten, mit Ausnahme der unnatürlichen Vergehen, die sie für unerlaubt erklärten. Unter den hervorragenden Persönlichkeiten der Secte wird eine schon bejahrte Frauensperson erwähnt, die in der Genossenschaft den Namen Seraphim führte. Die Sectirer hatten conventionelle sprachliche Ausdrücke für ihre Lehren und hielten ihre Conventikel vor einem Thore von Brüssel in einem Thurm, der einem der Schöffen der Stadt gehörte. Der oben genannte Carmelit van Hildernisse wurde als eine Hauptstütze der Secte bezeichnet; insbesondere wurde er vor dem Erzbischof von Cambrai achtzehn irrthümlicher Behauptungen angeklagt, welche im Allgemeinen mit den falschen Lehren der Sectirer zusammenfielen. P. van Hildernisse verwarf jedoch alle ihm zur Last gelegten Irrthümer und betheuerte seine Uebereinstimmung mit den Lehren der Kirche. Er habe von jenen Sectirern wohl gehört und habe auch mit Aegidius Cantoris gelegentlich gesprochen; indeß habe er sich von ihm fern gehalten und auch in seinen Predigten die Lehren und die Handlungen des Mannes verworfen, nachdem er ihn als einen Verführer erkannt habe. Auf weitere Vertheidigung in gerichtlicher Form verzichtete er und erklärte sich bereit, alle ihm zur Last gelegten Irrthümer abzuschwören. Das Urtheil lautete dahin, es liege zwar kein strenger Beweis gegen ihn vor, indeß stehe er in bösem Rufe und sei der Häresie dringend verdächtig. Er wurde deßhalb verurtheilt, zuerst im bischöflichen Palast zu Cambrai und dann innerhalb eines Monats zu Brüssel in der St. Gudulakirche und im Beguinenhofe acht Punkte öffentlich abzuschwören; ferner habe er zur Buße drei Jahre lang in der bischöflichen Burg zu Seilles bei Cambrai seinen Aufenthalt zu nehmen oder außerhalb der Diöcese in einem von ihm zu wählenden Carmelitenkloster, so lange es der Bischof für gut finde, zu verbleiben. Die Befugniß zu predigen oder Beicht zu hören wurde ihm entzogen. — Jedenfalls hatte er sich durch einen zu vertrauten Umgang mit den Sectirern und durch zweideutige Aeußerungen der Häresie verdächtig gemacht. Zu scharf ist das Urtheil des Rainaldus (a. 1411, n. 11), der ihn als einen Pseudocarmeliten und eines der Häupter der Secte bezeichnet. Gegen das Ende seines Lebens, um 1422, erscheint van Hildernisse wieder als Lector im Kloster seines Ordens zu Tirlemont und in den drei folgenden Jahren zu Brüssel. — Ob alle Einzelheiten in Betreff der Irrthümer des Aegidius Cantoris sicher sind, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht feststellen; daß er und seine Anhänger pseudomystische Sectirer waren, geht aus denselben genugsam hervor. Der Bischof von Cambrai fand wohl bei den Wirren jener Zeit von Seiten der weltlichen Behörden Brüssels nicht die gehörige Unterstützung, um auch ihn vor sein Gericht zu ziehen. Weiteres verlautet über Cantoris und seine Secte in der folgenden Zeit nicht; wahrscheinlich starb er bald darauf, und seine Anhänger werden keine Genossenschaft gebildet, sondern sich unter der Menge pseudomystischer Sectirer ähnlicher Richtung verloren haben. — (Vgl Baluz. Miscell. II, 288—293; Bibl. Carmel. I, 602; Paquot, Mémoires pour servir à l'histoire littér. II, 136 ss.; Biographie nationale de Belgique s. v. Guillaume de Hildernisse.) [B. Jungmann.]

Intention, 1. bei Spendung der Sacramente, s. Sacramente; 2. moralische, s. Moralität.

Intercalargefälle (von intercalare = einschalten), fructus medii temporis, heißt derjenige Antheil am Ertrage einer Kirchenpfründe, der sich während der jedesmaligen Vacatur derselben deductis deducendis berechnet (bona vacationis beneficiorum tempore obvenientia c. 9, in VI. 1, 16). Gemeinrechtlich fließen dieselben derjenigen Kirche zu, an welcher das vacante Kirchenamt gestiftet ist, und zwar behufs

Erhöhung des Stiftungsfonds selbst. In der Regel würde also darunter der nach Abzug der interimistischen Verwaltungs- und Provisorats-kosten verbleibende Ertrag der Amtseinkünfte vom Tage der Erledigung der Pfründe bis zum Tage der canonischen Investitur oder Bestätigung des neuen Pfründebesitzers begriffen sein. Da aber in Deutschland vielfältig einerseits zu Gunsten der Verlassenschaftsmasse bepfründeter Geistlichen noch eine gewisse Zeit oder sogen. Nachfrist bewilligt ist, binnen welcher das treffende Einkommensratum noch als Eigenthum des Verstorbenen, resp. seiner Erben betrachtet wird, andererseits die Art der Verwendung der Intercalarfrüchte durch Landesgesetze und Diöcesanstatuten sehr verschieden ist, so müssen die näheren Normen sowohl über die Termine, von welchen die Berechnung des Intercalare anhebt und mit welchen sie endet, als auch die Bestimmungen, wem dieser Antheil des Pfründeertrages zufällt, aus dem Particularrechte geschöpft werden. In Oesterreich läuft die Intercalarfrist bei allen höheren und niederen Kirchenämtern vom Tage der Pfründeerledigung bis zum Tage der canonischen Investitur des neuen Pfründebesitzers, und was sich hiernach — ausschließlich der Kosten für einstweilige Bewirthschaftung und Verwaltung — berechnet, fällt dem sogen. Religionsfonde, d. i. jener Centralkasse zu, welche in Oesterreich subsidiarisch zur baulichen Erhaltung der Kirchen und ihrer Bedürfnisse, sowie zur Aufbesserung gering dotirter Seelsorgestellen und Unterstützung dienstunfähiger Geistlichen bestimmt ist. Nur von Pfründen, welche einem Stifte oder Kloster incorporirt sind oder ohnehin ihre ganze Dotation aus dem Religionsfonde haben, verbleiben die Intercalargefälle der Kirche selbst (Hofkzldecr. v. 28. Oct. 1783, v. 15. Sept. 1785, v. 27. März 1816). In Preußen ist das nach Abzug der Vicariirungskosten während der Vacatur eingelaufene Pfründeratum, welches, wo nicht eine besondere Nachfrist gesetzlich oder herkömmlich ist, vom Sterbetage des Verstorbenen bis zur Ernennung seines Nachfolgers berechnet wird, der betreffenden Kirche zugesprochen (Allg. L.-R. Th. II, 11, § 852). In den linksrheinischen, ehemals französischen Gebieten kommen die Intercalargefälle dem Dotationsfonde zu gut; nur sollen dieselben gemäß Art. 24 des Decrets vom 6. Nov. 1813 in erster Linie „zu den Hauptreparaturen verwendet werden, welche in Gemäßheit des Art. 13 etwa an den zur Dotation gehörigen Gebäulichkeiten vorgenommen werden müssen". In Bayern beginnt das Intercalare bei Domprähenden gleich mit dem Tage nach erfolgtem Tode ihres Inhabers und geht bei Bischöfen, Dombecanen und denjenigen Canonikern, die der König ernennt, bis zum Tage der neuen Nomination, bei den Dompropsteien bis zum Tage der Ausfertigung der päpstlichen Verleihungsbulle für den Nachfolger, bei den vom Bischof oder Capitel zu besetzenden Canonicaten und sämmtlichen Chorvicarstellen bis zum Tage der ausgefertigten Collations- oder Ernennungsdecrete. Der Ertrag dieser Zwischenzeit gehört der Cathedralkirche (Concord. v. 1817, Art. IV, Abs. 6; Allerh. Entschl. vom 27. April 1829). Bei Pfarreien und anderen niederen Pfründen dagegen ist der Verlassenschaft des Verstorbenen ein voller Sterbemonat bewilligt, und es beginnt das Intercalare hier erst mit dem 31. Tage nach dem Tode des seitherigen Besitzers und erstreckt sich bis zum Tage der Ausfertigung des Präsentations- oder Collationsdecretes seines Nachfolgers. Die Zwischengefälle nach Abzug der Oekonomie- und Amtsverwaltungskosten gehen der betreffenden Kirche zu gut; in den Diöcesen Bamberg, Würzburg und Speier aber werden sie an die Diöcesan-Emeritenfonds abgegeben (Allerh. Entschl. v. 21. April 1807; v. 8. Juni 1820). In Würtemberg ist seit 1808 ein allgemeiner Intercalarfond gegründet, der als Subsidiarquelle zur Deckung außerordentlicher Bedürfnisse der katholischen Kirchenstellen, namentlich zur Ergänzung der Pfarrcongrua, zu Pensionen emeritirter Geistlichen, zu Tischtiteln &c. bestimmt und als Privateigenthum der katholischen Kirche in Würtemberg erklärt ist. Die nach Abzug der Lasten sich ergebenden Intercalarerträge fallen in den ersten 30 Tagen, vom Todestage des Pfründners an gerechnet, dem Decan (daher „Decanatmonat"), die weiteren aber bis zum vierten Tage nach der Wiederbesetzung des Kirchenamtes dem allgemeinen Intercalarfond zu (Bekanntm. des k. kath. K.-Rathes v. 10. Nov. 1821, Nr. I—III). In ähnlicher Weise wird in Baden über die Intercalargefälle verfügt; sie fallen daselbst vom Todestage des Pfründebesitzers bis zum 31. Tage excl. dem Dechant, von da an bis zum neunten Tage nach geschehener Proclamation des neuen Pfründners dem Religionsfonde zu. Dasselbe gilt, wenn das Beneficium nicht durch Tod erledigt ist; nur participirt der Dechant in diesem Falle nicht an den Intercalarerträgen (Pl. d. Minist. d. J. v. 3. Mai 1811 und v. 10. April 1837). Auch im Großherzogthum Hessen und in Nassau bestehen ähnliche Central- oder allgemeine Kirchenfonds, in welche die von dem Sterbemonat bis zur Wiederbesetzung der durch Tod erledigten Pfründen deductis expensis überschüssigen Intercalargefälle fließen (Mainzer Diöcesan-Statuten von 1837, Abschnitt VI, § 39; Nassauer Edict vom 9. October 1827, § 1, Nr. 9). (Vgl. Vering, K.-R. 798 ff. und d. Artt. Annus carentiae, Jus deportuum, Regaliae, Verlassenschaft der Geistlichen.) [Permaneder.]

Intercessor, s. Interventor.

Interdict (interdictum) ist eine Kirchenstrafe, durch welche Spendung und Empfang von Sacramenten, Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes und kirchliches Begräbniß untersagt werden (Interdictum ecclesiasticum est a certis sacramentis et omnibus divinis officiis et sepultura ecclesiastica facta prohibitio). Von der Excommunication (s. d. Art.)

unterscheidet es sich dadurch, daß bei ihm das Band der kirchlichen Gemeinschaft bestehen bleibt und nur die Spendung der Heilsmittel und der geistlichen Segnungen der Kirche sistirt wird, wogegen durch die Excommunication auch das Band der Kirchengemeinschaft völlig aufgelöst wird. Mehr noch unterscheidet es sich von der cessatio a divinis, indem diese nicht nur in der Regel minder weitgreifend ist, sondern — und darin liegt der wesentliche Unterschied — als einfache Verwaltungsmaßregel sich darstellt, ohne weder als Censur noch als poena zu gelten. Als einfache cessatio a divinis qualificirt sich z. B. die Einstellung des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen, welche den Altkatholiken zum Mitgebrauch eingeräumt wurden (vgl. d. Art. Cessatio a divinis). Dort wurden nicht mit Unrecht als Ursachen der ipso facto eintretenden cessatio a divinis die pollutio und die exsecratio ecclesiae aufgefaßt. Beide unterscheiden sich ebenfalls wesentlich von dem Interdict, da beide des Strafcharakters ermangeln und nur solche Fälle umfassen, in welchen factischer Umstände wegen aus Rücksichten der Reverenz gegen das Heilige die Abhaltung des Gottesdienstes in einer Kirche ausgeschlossen ist (vgl. d. Art. Entweihung). Das Interdict nun ist dreifach, je nach seiner Ausdehnung. Es ist 1. ein locales, wenn ein Ort selber unmittelbar interdicirt ist, und hat dann zur Folge, daß an dem Orte überhaupt weder Sacramente gespendet noch öffentlicher Gottesdienst gehalten werden dürfen, weder für die Einheimischen noch für Auswärtige. Es ist 2. ein personales, wenn unmittelbar Personen selbst interdicirt werden, in welchem Falle dann die bezeichneten Personen weder in ihrem Wohnorte noch sonst irgendwo Sacramente empfangen oder dem Gottesdienste beiwohnen dürfen, und ihnen also das Interdict anhaftet, sie mögen sich hinbegeben, wohin sie wollen. (Das öfters in den Quellen vorkommende interdictum ab ingressu ecclesiae ist eine mildere Art des interdictum personale.) Endlich ist es 3. ein gemischtes, wenn ein Ort und dessen Bewohner zugleich unter dasselbe begriffen werden und demnach die gesetzlichen Folgen des localen und des personalen zugleich eintreten. Das locale wie das personale kann dann wieder ein particulares oder ein generelles sein. Jenes trifft entweder einen bestimmten einzelnen Ort, z. B. eine Kirche, oder es trifft einen größern District, der viele einzelne Orte in sich begreift, wie ein Reich, eine Provinz, eine Stadt; ebenso kann das personale eine einzelne Person treffen oder eine ganze Klasse, eine Genossenschaft von Personen, z. B. die Bewohner einer Provinz, einer Stadt, die Mitglieder einer Universität, eines Capitels, eines Klosters u. dgl. Das local-generelle trifft alle Einwohner, auch die, welche an der Verhängung des Interdicts nicht schuld sind; auch begreift dasselbe die Kirchen der Regulargeistlichkeit in sich (Conc. Trid. Sess. XXV, cap. 12 De regul. et monial.). Das personal-generelle gegen das Volk trifft aber nicht die Cardinäle, die Bischöfe oder den Clerus, wenn diese nicht ausdrücklich darin einbegriffen sind, und umgekehrt nicht das Volk, wenn es gegen den Clerus gerichtet ist (c. 16 in VI. 5, 11). Ebenso werden unter einem Interdict des Clerus die Ordensleute beiderlei Geschlechtes nicht mitbegriffen, wenn dieß nicht ausdrücklich gesagt ist, und umgekehrt (c. 17 l. c.). In Betreff der an dem Interdicte Unschuldigen gilt die Milderung, daß, sobald sie durch Wohnungsveränderung aufgehört haben, Mitglieder der interdicirten Communität zu sein, sie dann demselben auch nicht mehr unterliegen. — Ferner kann das Interdict in zweifacher Weise verhängt werden, entweder per modum poenae oder per modum censurae. Im erstern Falle dient es zur Bestrafung eines Vergehens und dauert dann eine bestimmte Zeit, welche mit der Schwere des Vergehens im Verhältniß steht. Der zweite Fall tritt ein, wenn hartnäckige Widersetzlichkeit (contumacia) gegen die kirchliche Obrigkeit obwaltet und durch Anwendung des Interdicts gebrochen werden soll; dann hängt es von der Dauer dieser contumacia ab, wie lange das Interdict dauern wird. Die Verletzung des Interdicts, auch des per modum poenae verhängten, durch einen Geistlichen zieht ebenso wie die Verletzung der als poena ausgesprochenen Suspension Irregularität nach sich (vgl. c. 1 in VI. 5, 11). Das Interdict ist endlich bald ferendae, bald latae sententiae.

Als die historischen Anfänge des Interdicts sind zu betrachten das für die öffentlichen Büßer schon vom Anbeginn der Kirche bestehende Verbot des Eintritts in die Kirche, sowie auch die kleinere Excommunication, welche von Darbringung von Oblationen und Empfang der Eucharistie ausschloß, und die Suspension. Was die Versagung des kirchlichen Begräbnisses betrifft, so finden sich zwar vor dem 6. Jahrhunderte keine Beispiele davon im canonischen Rechte; dennoch ist aber nicht zu bezweifeln, daß sie älter ist. Die Zeit der Entstehung des allgemeinen localen Interdictes kann nicht genau angegeben werden; die meisten Beispiele der Anwendung sind aus dem 11., 12. und 13. Jahrhunderte, aus der Zeit des Kampfes der Kirche mit der Staatsgewalt um ihre Freiheit. In den ersten christlichen Jahrhunderten und bis tief in das Mittelalter hinein treffen wir nur das personale Interdict an, und zwar das particulare, welches dann auch nur diejenigen Personen traf, welche dasselbe direct verschuldet hatten. Durch die in den Jahrhunderten des Mittelalters übliche Ausdehnung desselben zu einem allgemein localen ist das Interdict eine Censur (s. d. Art. Censuren) geworden, von welcher auch Unschuldige getroffen wurden. Dessenungeachtet aber erscheint dasselbe, auch in jener Ausdehnung, namentlich für jene Zeiten im Principe vollständig gerechtfertigt. Die Kirche nämlich ist nicht bloß eine segenspendende, sie ist auch eine erziehende Mutter und muß in ihrem letztern Charakter

ihre Segnungen zeitweilig zurückziehen, wenn sie erkennt, daß dieselben unter den obwaltenden Umständen, statt den Menschen Wohlthaten zu sein, vielmehr, gleich kräftiger Nahrung bei der Krankheit, zum Verderben, zu falscher Sicherheit auf der Bahn des Bösen und gänzlicher Geringschätzung der Auctorität der Kirche gereichen würden. Ferner wird bei boshafter und halsstarriger Widersetzlichkeit gegen die Kirche, bei frevelhafter und andauernder Verletzung der Heiligkeit des Sittengesetzes, namentlich wenn diese Handlungen von hochgestellten und einflußreichen Personen ausgehen, ein großes Aergerniß gegeben, welches in seinen sittlichen Folgen nur dadurch vollständig gesühnt werden kann, daß auch die Strafe dafür von einem weitern Kreise getragen wird. Endlich aber bildet die christliche Gesellschaft — und eben im Mittelalter wurde die Gesellschaft als eine durchaus christliche aufgefaßt — einen Organismus, in welchem, wegen der innigen Wechselwirkung aller Glieder zu einander, eine Art Solidarität stattfindet, so daß, wenn ein Glied in gröblicher Weise in Widerspruch oder Opposition gegen die Grundgesetze der Gesellschaft tritt, die zunächst stehenden Glieder mehr oder minder an der Schuld participiren, indem sie es an den nöthigen Ermahnungen, Zurechtweisungen und Bitten fehlen lassen oder durch gleichgültiges Verhalten zum Beharren in der sträflichen Opposition bestärken. Hierin liegt ja auch ein Grund, warum Gott bei allgemeinen Heimsuchungen mit den Schuldigen auch Unschuldige züchtigt.

Das particular-locale Interdict ist in dem canonischen Rechte für drei Fälle ausgesprochen. 1. Wenn Geistliche oder Religiosen sich von bestimmten Personen das Versprechen oder einen Eid haben ablegen lassen, sich auf ihrem Kirchhofe beerdigen zu lassen, so ist der Kirchhof interdicirt. 2. Ebenso ist der Kirchhof interdicirt, auf dem man einen Häretiker beerdigt hat. 3. Es sind die Kirchen interdicirt, in welche man Personen zugelassen hat, welche ausdrücklich interdicirt waren. Vom Eintritt in die Kirchen sind interdicirt: 1. die, welche eine Kirche oder einen Geistlichen thätlich verfolgt haben und nicht Buße dafür thun wollen; 2. die, welche das von ihren Eltern einer Kirche geschenkte oder testamentarisch legirte Gut vorenthalten; 3. die, welche pflichtmäßig die Immunität der Kirche zu schützen haben und dieß zu thun verabsäumen, wo sie dieselbe schützen könnten; 4. die, welche mit bewaffneter Hand das kirchliche Asylrecht verletzen; 5. die, welche der Pflicht der österlichen Communion nicht Genüge leisten; 6. die Aerzte, welche ihre Kranken nicht veranlassen, den Seelsorger rufen zu lassen; 7. die Geistlichen, welche zur Ermordung ihres Bischofs mitgewirkt haben. Seit der Bulle Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 (s. d. Art.) beschränkt sich die Zahl dieser ipso facto eintretenden Interdicte auf die entweder dort ausdrücklich aufgenommenen, oder von dem Tridentinum ausgesprochenen, oder endlich nach der erwähnten Bulle angedrohten Interdicte. Das Nähere bei den Commentatoren der genannten Bulle Apostolicae Sedis. Von dem generellen Interdicte führt die Geschichte folgende Beispiele auf. Das Concilium Lambeth. (1260) setzte fest, daß, wenn der König (von England) oder die Magnaten die Freiheiten der Kirche anfeindeten, dann über ihre Länder das Interdict ausgesprochen werden solle (Thomass., Vet. et nov. eccles. discipl. Part. I, lib. 1, c. 49, n. 2). Dem König Ludwig dem Dicken ward das Interdict angedroht, wenn er der Kirche nicht restituire, was er unrechtmäßig in Besitz genommen hatte. Von Papst Alexander III. wurde (1180) Schottland mit dem Interdict belegt, weil der König einen ganz gesetzlich gewählten und geweihten und von ihm selbst genehm gehaltenen Bischof nachher nicht annehmen wollte, sondern einen andern einsetzte und jenen ersten aus dem Lande vertrieb (Thomass. Part. II, lib. 2, c. 34, n. 9). Gregor VII. belegte die Provinz Gnesen mit dem Interdicte, weil der König Boleslaw II. den Bischof Stanislaus von Krakau mit eigener Hand am Altare ermordet hatte. Innocenz III. verhängte es über Frankreich (1200), weil der König Philipp August seine rechtmäßige Gemahlin Ingaburg verstoßen hatte und mit einer andern Person im Concubinate lebte (Hurter, Innocenz III. Bd. I, 372 ff.). Derselbe Papst sprach das Interdict über England aus wegen der enormen Lasterhaftigkeit des Königs Johann (ohne Land) 1209 (s. Hurter II, 192). Im Allgemeinen aber wird, gemäß dem canonischen Rechte, das Interdict ausgesprochen gegen Könige und Fürsten sammt ihren Ländern, welche päpstliche Legaten in Vollziehung ihrer Aufträge verhindern; gegen eine Stadt, welche Cardinäle feindlich verfolgt, oder die den eigenen Bischof gefangen nimmt oder verbannt; gegen Universitäten, welche unerlaubte Eide fordern; gegen Genossenschaften, welche vom Papste an ein allgemeines Concil appelliren; gegen Metropoliten, welche ihre Suffragane nicht zur Residenz anhalten; gegen Bischöfe und Prälaten, welche Kirchengüter usurpiren oder veräußern u. dgl. — Die Verletzung des Interdictes durch Vornahme geistlicher Functionen hat für Geistliche und Religiosen Irregularität, Verlust des activen und passiven Wahlrechtes und der Postulationsfähigkeit, suspensio ab officio, und bei wissentlicher Beerdigung Interdicirter die Excommunication zur Folge. In je größerer Ausdehnung nun aber das Interdict verhängt wurde, desto mehr Unschuldige mußten davon getroffen werden. Es mußte daher im canonischen Rechte dafür gesorgt werden, daß, soviel möglich, denjenigen, welche an der Verhängung des Interdictes nicht schuldig waren, nicht der Empfang aller Gnadenmittel abgeschnitten wäre. Daher konnten und können, wenn Gefahr vorhanden ist, die Taufe und Firmung (c. 19, VI. 5, 11), sowie das Bußsacrament allen, die am Interdicte unschuldig sind, gespendet werden, Anderen nur, wenn sie Genugthuung leisten (c. 24,

VI. 5, 11); ebenso kann die Ehe (jedoch nicht feierlich) eingegangen, die Eucharistie in Todesgefahr ertheilt, bei Priestermangel auch die Ordination an nicht speciell interdicirten Clerikern vollzogen werden. Es waren die Päpste Gregor IX., Innocenz III. und Innocenz IV. und besonders Bonifatius VIII., welche aus Erfahrung einsahen, daß häufige Verhängung und strenge Durchführung besonders des generell-localen Interdictes sehr viele Nachtheile für den Glauben, die Sitten und das Ansehen der Kirche nach sich zögen, und welche daher mancherlei Milderungen für alle nicht persönlich an der Herbeiführung des Interdictes Schuldigen eintreten ließen. Diese Milderungen (De sent. excomm. in VI in mehreren Kapiteln) bestanden darin, daß (bei einem allgemein localen Interdicte) gestattet wurde, einmal in der Woche zu predigen, die Getauften zu firmen, Geistliche, welche das Interdict beobachtet hatten, auf dem Kirchhofe, jedoch in der Stille, zu beerdigen, in den Conventualkirchen bei verschlossenen Thüren und ohne Glockengeläute zu zwei und drei mit gedämpfter Stimme die horas zu beten, den Sterbenden das viaticum zu reichen, einmal die Woche stille Messe zu halten, das Bußsacrament allen, die es empfangen wollen, mit Ausschluß der Excommunicirten und der am Interdict Schuldigen, zu spenden; endlich fünfmal des Jahres (Christtag, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und Frohnleichnam) bei offenen Thüren, unter Fernhaltung aller Excommunicirten und am Interdicte Schuldigen, Gottesdienst zu halten. Eine fernere Beschränkung sprach das dritte Decret der Sessio XX des Baseler Concils aus: über eine Provinz oder eine Stadt solle das Interdict nur wegen eines großen Verbrechens der Stadt oder ihrer Obrigkeit ausgesprochen werden und nicht wegen einer einzelnen Person, wenigstens nicht, ohne daß die Person ausdrücklich namhaft gemacht und die Richter aufgefordert würden, die Person innerhalb zweier Tage auszuweisen. Das Interdict wegen Geldangelegenheiten auszusprechen, hatte schon früher der Canon Provide (2. De sent. excomm. in VI) verboten. Auch muß, wie bei den Censuren überhaupt, vor der Verhängung die admonitio canonica vorhergehen. — Eine ergreifende, meisterhafte Schilderung der Zustände des kirchlichen und öffentlichen Lebens bei streng durchgeführtem Interdicte ist zu lesen bei Hurter, Innocenz III., im I. Bande 373—386. Das interdictum locale generale kommt gegenwärtig kaum je in Anwendung. [Marx.]

Interim, im Allgemeinen die Bezeichnung für eine einstweilige Regelung äußerer Verhältnisse, hat seine besondere Verwendung als Benennung für die Versuche einer vorläufigen Ausgleichung in Religionssachen, welche in Deutschland unter Karl V. gemacht wurden. Das erste war das Regensburger Interim. Unter demselben versteht man entweder den Inhalt des sogen. Regensburger Buches, welches den Regensburger Verhandlungen im J. 1541 zu Grunde gelegt wurde, oder auch den Reichstagsabschied, welcher diese Verhandlungen beendigte. Ueber das erstere s. d. Art. Disputation III, 1845; über den letztern ist hier nachzutragen, daß der Kaiser, von der Türkengefahr gedrängt, in demselben an die äußerste Grenze der Nachgiebigkeit gegen die Protestanten ging. Nach seiner Vorlage wurde die Entscheidung über den Religionsvergleich bis zu einem in Deutschland abzuhaltenden allgemeinen Concil vertagt, an dessen Stelle im Falle der Unmöglichkeit ein Nationalconcil oder, wenn auch dieß unthunlich sei, ein Reichstag treten sollte. Bis dahin dürften die Protestanten gegen die Artikel, über welche sich beide Theile geeinigt hatten, nichts mehr schreiben. Die geistlichen Würdenträger wurden ermahnt, nach den kirchlichen Gesetzen zu reformiren. Bis zu der in Aussicht genommenen Versammlung solle der Nürnberger Friede von 1532 bestehen bleiben, und demnach sollten die Klöster unbehelligt bleiben. Die Protestanten sollten keine Nöthigung zum Uebertritt bei den Katholischen anwenden, die Religionsprozesse und Achterklärungen sollten suspendirt, der Augsburger Reichstagsabschied in allen Stücken befolgt, Schmähschriften unterdrückt werden. Da die Protestanten indeß wußten, wieviel sie durch fortgesetzte Opposition erzielen konnten, und da sie vom französischen König Franz I. insgeheim ermuthigt wurden, so weigerten sie sich, den Abschied anzunehmen, und der Kaiser gab, um die Reichshilfe gegen die Türken zu erhalten, über einzelne von den Protestanten angefochtene Punkte noch eine Declaration, durch welche derselbe indirect wieder aufgehoben wurde. Die Bestimmung, daß die Klöster und Stifter unangetastet bleiben sollten, erhielt den Zusatz: „unbegeben einer jeden Obrigkeit, hinter denen sie gelegen, dieselben zur christlichen Reformation anzuhalten", womit den protestantischen Säcularisirungsgelüsten Thür und Thor geöffnet wurde. Dagegen sollten Geistliche, Stiftungen und Klöster, welche sich zur augsburgischen Confession gewandt hätten, im Besitz ihrer Einkünfte unangefochten bleiben. Das Verbot der gewaltsamen Protestantisirung ward dahin erklärt, daß die Protestanten keinem Stande der andern Religion seine Unterthanen abprakticiren und diese gegen ihre Obrigkeit in Schutz nehmen sollten; falls aber jemand sich zu ihrer Religion verstehen wolle, dürfe er daran nicht gehindert werden. Die protestantischen Mitglieder des Kammergerichts sollten wegen ihres Bekenntnisses unbehelligt bleiben, von den protestantischen Ständen aber wegen allenfallsiger Anstände bei der nächsten Visitation durch andere, ihnen besser zusagende Personen ersetzt werden dürfen. Endlich solle sich die Gültigkeit des Augsburger Reichsschlusses nur auf die nicht zur Religion gehörigen Sachen erstrecken. Diese Declaration war ohne Wissen der katholischen Stände erlassen, und die Protestanten, welche sich erst nach einigem Widerstand damit zufrieden erklärten, versprachen, sie geheim

zu halten. Aber auch in dem Wortlaut des Abschieds selbst war, als er veröffentlicht wurde, eine wichtige, zuvor vereinbarte Bestimmung, wonach die bisherige Jurisdiction bei den geistlichen Ständen anerkannt blieb, weggelassen. Dieß hatte einen heftigen Widerspruch der katholischen Stände zur Folge, bis nach vierstündiger, erregter Verhandlung die Katholiken sich dem Wunsche des Kaisers fügten und auf die Beibehaltung der fraglichen Bestimmung verzichteten. Somit hatten die Protestanten mit diesem Interim große Vortheile errungen, und statt eines vorläufigen Abkommens würden sie vielmehr einen dauernden Besitzstand angetreten haben, wenn bei dem damaligen Rechtszustand die getroffene Vereinbarung hätte aufrecht gehalten werden können. Dieses aber scheiterte an dem Widerstand, welchen die Protestanten selbst, namentlich Luther, Melanchthon und der Kurfürst von Sachsen, den Bestimmungen des Interims entgegensetzten; statt die Artikel anzunehmen, über welche man auf beiden Seiten sich geeinigt hatte, verlangte Luther, die katholischen Theologen sollten öffentlich bekennen, daß sie bisher falsch gelehrt hätten, und sollten ihre Rechtfertigungslehre in aller Form widerrufen.

Ein solcher Ausgang war ein Glück für die Katholiken, insofern Karl V. nunmehr die Nothwendigkeit begriff, mit den Protestanten anders als durch bloße Nachgiebigkeit zu verhandeln. Nachdem er durch einen Waffenstillstand mit den Türken und den zu Crespy 1544 geschlossenen Frieden mit Frankreich sich von äußeren Feinden frei gemacht hatte, rüstete er sich, um die protestantischen Fürsten, welche sich zu Schmalkalden zu gemeinsamer Action verbündet und mancherlei dem Kaiser feindselige Bundesgenossen gewonnen hatten, mit gewaltsamer Hand zum Gehorsam zu nöthigen. Die Schlacht bei Mühlberg 1547 entschied für den Kaiser, und die Gefangennehmung sowohl des Kurfürsten von Sachsen als des Landgrafen von Hessen beraubte den Protestantismus seiner zwei thätigsten Beschützer. In demselben Jahre starben auch die beiden Könige von Frankreich und England, welche seiner wohlgemeinten Thätigkeit die meisten Hindernisse bereitet hatten, und es wäre nun ihm nicht unmöglich gewesen, in Deutschland die früheren Zustände wieder herzustellen. Unbegreiflicher Weise aber nutzte er seinen Sieg nicht aus, sondern begnügte sich damit, daß die protestantische Macht getheilt war, daß der aus Naumburg vertriebene Bischof Julius von Pflug wieder in sein Bisthum eingesetzt und der Protestantismus im Erzstift Köln unterdrückt wurde (s. d. Art. Hermann von Wied). Mit den Protestanten aber versuchte er auch jetzt, von früheren Erfahrungen nicht belehrt, wieder gütlich zu unterhandeln und entzog sich dabei selbst die nachhaltigste Stütze seiner Macht, indem er Papst Paul III. mit der größten Rücksichtslosigkeit behandelte und die Rechte der kirchlichen Regierung durch willkürliche Maßregeln verletzte. Unter diesen Verhältnissen eröffnete er am 1. September 1547 einen neuen Reichstag zu Augsburg, auf dem er die Vereinigung der gedemüthigten protestantischen Fürsten mit der katholischen Kirche zu erreichen hoffte. Statt aber mit ernsten Forderungen an dieselben heranzutreten, versuchte er abermals den Weg der Vermittlung und legte dem Reichstage eine Formel vor, welche durch gegenseitige Concessionen die Annahme von beiden Seiten erleichtern und so die getrennten Religionsparteien wieder zu einer Kirche vereinigen sollte. Dieses Schriftstück ist das zweite oder **Augsburger Interim**. Ueber die Entstehung desselben waren die Meinungen lange getheilt, doch ist es jetzt wohl außer Zweifel, daß es von dem Naumburger Bischof Julius Pflug, dem Mainzer Weihbischof Michael Helding oder Sidonius (s. d. Art.) und dem Brandenburger Hofprediger Johann Agricola (s. d. Art.) herrührte. Dasselbe führte den Titel „Der Römisch-kaiserlichen Majestät Erklärung, wie es der Religion halben im heiligen Reich bis zum Austrag des allgemeinen Concilii gehalten werden soll“ und umfaßte in 26 Artikeln sowohl eine dogmatische Auseinandersetzung als eine Reihe von Vorschriften für die kirchliche Disciplin. Im Ganzen war dabei die katholische Lehre gewahrt; doch waren den Protestanten bedeutende Zugeständnisse gemacht, insofern eine Anzahl von Feiertagen abgeschafft, die Einziehung der Kirchengüter nicht berührt, den Geistlichen die Ehe bis zur Entscheidung durch ein allgemeines Concil erlaubt und der Empfang des Abendmahls unter beiden Gestalten gestattet wurde, ohne daß der Empfang unter Einer Gestalt getadelt werden dürfe. Allein auch mit diesem Interim, wie mit jeder halben Maßregel, konnte der Kaiser seinen Zweck nicht erreichen. Zwar wurde es am 15. Mai 1548 als Reichsgesetz verkündigt, allein wo man die kaiserlichen Waffen nicht zu fürchten hatte, kümmerte man sich nicht um seine Vorschriften. Der einzige Erfolg, den es hatte, war der Ausbruch vieler Streitigkeiten. Die päpstlichen Nuntien, sowie der römische Stuhl verwarfen seine Feststellungen; die Stimmung des Volkes war auf katholischer wie auf protestantischer Seite dagegen; Kurfürst Joachim II., der sich dem Kaiser willfährig zeigen wollte, konnte die Durchführung in seinem Lande nicht bewirken. Unter den Fürsten suchten nur der Herzog von Würtemberg und der Kurfürst von Sachsen die Befolgung mit Gewalt zu erzwingen; die übrigen Fürsten sowie die freien Stände protestirten gegen die Bestimmungen desselben. Trotz kaiserlichen Verbotes, gegen das Interim zu schreiben, erschienen eine Menge von Satiren und Pasquillen über dasselbe, besonders von Magdeburg aus, und die Achtserklärung gegen diese Stadt, welche durch Moritz von Sachsen glimpflich genug vollzogen wurde, konnte die geistige Reaction, die nachhaltigste aller Gegenmaßregeln, nicht aufhalten.

In dem Bestreben, diesen geistigen Widerstand zu beseitigen, begegneten sich jetzt zwei ein-

flußreiche Personen, welche beide aus verschiedenen Ursachen für ihre Person Ruhe vor widerwärtigen Streitigkeiten zu finden suchten. Dieß waren der Kurfürst Moritz von Sachsen und Melanchthon. Der erstere machte verschiedene Versuche, die geistlichen und weltlichen Stände seines Landes wenigstens zu bedingter Annahme des Interims zu bewegen, stieß aber überall auf Widerstand. Mehr Glück hatte Melanchthon, dem die Bestimmungen des Interims an sich, als zu katholisch, durchaus verhaßt waren, der es aber aus dem angegebenen Grunde gern angenommen gesehen hätte. Er traf die Auskunft, bei den Bestimmungen des Interims zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dingen oder Adiaphoris zu unterscheiden und die letzteren mit Rücksicht auf den dem Kaiser schuldigen Gehorsam für annehmbar zu erklären (s. d. Art. Adiaphoristenstreit). Auf einer Versammlung zu Klosterzelle (dem jetzigen Celle), auf der auch Bugenhagen, Eber, Major, Camerarius, Pfeffinger, die Superintendenten von Pirna und Freiberg u. A. zugegen waren, einigte man sich über eine Kirchenordnung, welche die „wesentlichen“ Bestandtheile des Augsburger Interims mit zweideutigen Modificationen und daneben die „Adiaphora“ enthielt; so glaubte man den inzwischen mächtig entbrannten Unwillen des Kaisers besänftigen zu können. Das Resultat dieser Berathung, welches man auch wohl das Celler oder das kleine Interim nennt, nahm Kurfürst Moritz bereitwillig an und einigte sich am 16. December zu Jüterbogk mit dem Kurfürsten von Brandenburg dahin, die getroffenen Bestimmungen in ihren beiderseitigen Ländern durchzuführen. Am 22. December 1548 ward die neue Ordnung auch von den zu Leipzig versammelten Ständen angenommen und erhielt nun den Namen des großen oder des Leipziger Interims. Letztern Namen gab ihm zuerst Matthias Flacius (s. d. Art.), der auf die erste Nachricht von der Einigung zu Klosterzelle seine Professur zu Wittenberg niedergelegt und sich nach Magdeburg begeben hatte, um von dort aus die Opposition gegen das Interim, welche hauptsächlich aus Schmähungen und Spottversen bestand, zu leiten. Im März 1549 ward das neue Interim in deutscher Sprache veröffentlicht. Am 1. Mai versammelte sich zu Grimma eine große Anzahl norddeutscher Geistlichen, welche dasselbe einstimmig annahmen; von der kursächsischen Regierung wurde es im Juli als Landesgesetz erklärt; dagegen fand es auch unter den Protestanten an vielen Orten entschiedenen Widerspruch. Derselbe wurde bald gegenstandslos, da 1552 Kurfürst Moritz sich gegen den Kaiser erhob und dem Protestantismus in Sachsen wieder volle Geltung verschaffte. (Vgl. Bieck, Das dreifache Interim, Leipzig 1721; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879; Hergenröther, Kirchengesch. III, 90 ff. 106 ff.) [Kaulen.]

Interlocute, s. Proceßverfahren.

Internationale, die, oder mit dem vollen Titel die Internationale Arbeiterassociation, ist ein großartiger Versuch, die Lohnarbeiter ohne Unterschied des Landes und der Nation zu einem gemeinsamen Kampf gegen das Kapital oder die Kapitaleigenthümer zu organisiren. Da sich alle modernen wirthschaftlichen Verhältnisse, besonders aber das bewegliche Kapital, in Folge der neuen Verkehrsmittel immer mehr international gestalten, so war es ganz natürlich, daß auch die Lohnarbeiter und die Besitzlosen überhaupt (der vierte Stand, die Klasse der „Enterbten“, wie sie sich selbst nennen) die Vortheile der neu geschaffenen Lage zu benutzen suchten, um durch eine internationale Vereinigung ihren Bestrebungen zum Siege zu verhelfen. Obwohl sich schon in den dreißiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts thatsächliche Ansätze zu einer solchen kosmopolitischen Arbeitervereinigung finden, so ging doch die erste nachhaltige Anregung dazu von dem deutschen „Bund der Communisten“ aus. Auf einer im November 1847 zu London abgehaltenen Versammlung dieses Bundes wurden Karl Marx und Friedrich Engels beauftragt, ein „Communistisches Manifest“ an die Proletarier aller Nationen zu erlassen und sie zum gemeinsamen Kampfe aufzufordern. In diesem communistischen Manifest, das in die meisten europäischen Sprachen übersetzt wurde, heißt es unter anderm: „Die Communisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß einerseits sie in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesammten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen; andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesammtbewegung vertreten.“ „Den Communisten ist ferner vorgeworfen worden, sie wollten das Vaterland, die Nationalität abschaffen. Die Communisten haben kein Vaterland . . . die nationalen Absonderungen und Gegensätze der Völker verschwinden mehr und mehr schon mit der Entwicklung der Bourgeoisie, mit der Handelsfreiheit, dem Weltmarkt, der Gleichförmigkeit der industriellen Production und der ihr entsprechenden Lebensverhältnisse. Die Herrschaft des Proletariats wird sie noch mehr verschwinden machen. Vereinigte Action, wenigstens der civilisirten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung.“ Das Manifest schließt mit der Aufforderung: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch.“

Damit war Wesen und Ziel der Internationale in Kürze ausgesprochen. Es fällt indeß auf, daß dieses Manifest sich nicht an einen bestimmten Stand, etwa die Lohnarbeiter, sondern an das unbestimmt gedachte „Proletariat“ wendet. Darin liegt vielleicht der Grund, warum dieser Versuch einer internationalen Organisation zugleich mit dem Bunde der Communisten im Sande verlief und erst 16 Jahre später in prakti-

scher Gestalt wieder auftrat. Nachdem nämlich schon im J. 1862 bei Gelegenheit der Londoner Ausstellung und dann wieder im folgenden Jahre 1863 auf Arbeiterversammlungen der Gedanke einer internationalen Arbeitervereinigung angeregt worden, trat am 28. September 1864 in St. Martins Hall zu London eine große Versammlung von Arbeitern aller Nationen zusammen. Deutschland war vertreten durch K. Marx und Eccarius. Es wurde ein provisorisches Comité aus Arbeitern aller Länder gewählt, dem unter Anderem die Aufgabe zufiel, die Statuten einer internationalen Arbeitervereinigung auszuarbeiten und dem nächstjährigen Congreß in Brüssel zu unterbreiten. Das Erste, was das Comité beschloß, war die Einsetzung eines General-Rathes (G.-R.) mit einem Präsidenten, Schatzmeister, Generalsecretär und je einem correspondirenden Mitglied für die verschiedenen Nationen. Zum Präsidenten wurde Odger gewählt, zum correspondirenden Mitglied für Deutschland K. Marx. Dann begannen die Debatten über eine an die Arbeiter aller Nationen zu richtende Adresse und den Statutenentwurf. Auch Mazzini betheiligte sich an ihnen, um im politischen Interesse Einfluß auf die internationale Gestaltung des Socialismus zu erlangen. Er reichte deßhalb eine Adresse mit den dazu gehörigen Statuten ein. Da man aber auf seine Ideen nicht einging und der von Marx eingereichten Adresse nebst Statutenentwurf den Vorzug gab, zog er sich grollend zurück.

Die Marx'sche Adresse enthält zum Theil dieselben Ideen, wie das „Communistische Manifest" von 1848, und schließt ebenfalls mit den Worten: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch." In dem Statutenentwurf sind folgende Stellen bezeichnend und beweisen, daß man es mehr als früher auf die Lohnarbeiter abgesehen hatte. „In Erwägung, daß die Emancipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß; daß der Kampf für die Emancipation kein Kampf für Klassenvorrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und die Vernichtung aller Klassenherrschaft; daß die ökonomische Unterwerfung des Arbeiters unter den Aneigner der Arbeitsmittel, d. h. der Lebensquellen, der Knechtschaft in allen ihren Formen zu Grunde liegt ...; daß die ökonomische Emancipation der Arbeiterklasse daher der große Endzweck ist, dem jede politische Bewegung als Mittel unterzuordnen ist; daß alle auf dieses Ziel gerichteten Versuche bisher gescheitert sind aus Mangel an Einigung unter den mannigfachen Arbeitszweigen jedes Landes und an der Abwesenheit eines brüderlichen Bundes unter den Arbeiterklassen der verschiedenen Länder; daß die Emancipation der Arbeiterklasse weder eine locale, noch eine nationale, sondern eine sociale Aufgabe ist, welche alle Länder umfaßt, in denen die moderne Gesellschaft besteht...: aus diesen Gründen ist die Internationale Arbeiterassociation gestiftet worden... Art. 1. Die gegenwärtige Association ist gegründet zur Herstellung eines Mittelpunktes der Verbindung und des planmäßigen Zusammenwirkens zwischen den in verschiedenen Ländern bestehenden Arbeitergesellschaften, welche dasselbe Ziel verfolgen, nämlich den Schutz, den Fortschritt und die vollständige Emancipation der Arbeiterklasse. Art. 2. Der Name der Gesellschaft ist Internationale Arbeiterassociation. Art. 3. Jährlich versammelt sich ein Arbeitercongreß, bestehend aus Abgeordneten der Zweige der Association. Der Congreß verkündet die gemeinsamen Bestrebungen der Arbeiterklasse, ergreift die für das erfolgreiche Wirken der Association nothwendigen Maßregeln und ernennt den Generalrath der Gesellschaft. Art. 4. Jeder Congreß bestimmt Zeit und Ort für die Zusammenkunft des nächsten Congresses. ... Der Congreß bestimmt jährlich den Sitz des Generalrathes und ernennt dessen Mitglieder. Der so ernannte Generalrath ist ermächtigt, sich neue Mitglieder beizufügen." ... (Die übrigen Art. der Statuten bei Jäger, Der moderne Socialismus, Berlin 1873, 57 ff.; daselbst auch die zu den Statuten gehörigen Verwaltungsverordnungen.) Diese Statuten wurden mit wenigen Aenderungen auf dem ersten vom 3.—8. September 1866 zu Genf abgehaltenen Congreß der Internationale genehmigt. Auf diesem Congresse, zu dem sich 60 Delegirte eingefunden, wurde auch eine allgemeine statistische Untersuchung der Lage der arbeitenden Klassen beschlossen. Ebenso wurde bestimmt, man solle für Einführung des achtstündigen Normalarbeitstages, für obligatorische, unentgeltliche Erziehung der Kinder, für Abschaffung der stehenden Heere, Einführung der directen Steuern eintreten. Dem sogen. „geistigen Proletariat" („Kopfarbeitern") wurde nach langen Debatten der Zutritt zur Internationale gestattet.

Von dieser Zeit an nahm die Internationale einen raschen Aufschwung, so daß sie bald in den meisten Ländern Europa's nationale Zweigvereine unter dem Namen von Föderationen besaß. Die Föderationen wurden wieder in Sectionen eingetheilt. Zahlreich beschickte Congresse wurden zu Lausanne (2.—8. September 1867), zu Brüssel (6.—13. September 1868), zu Basel (6. bis 9. September 1869) abgehalten. Alle beschäftigten sich theils mit dem weitern Ausbau der innern Organisation, theils mit der Entwicklung des socialistischen Lehrgebäudes. Zu Brüssel wurde beschlossen, Religion und Bibel seien zu ersetzen durch den Cultus derjenigen Männer, welche sich um die materielle Wohlfahrt der Menschheit hervorragende Verdienste erworben. Der Baseler Congreß sprach der Gesellschaft das Recht zu, das Privateigenthum an Grund und Boden in Gemeineigenthum der Gesellschaft zu verwandeln. Da in Folge des deutsch-französischen Krieges in den Jahren 1870 und 1871 keine Congresse stattfinden konnten, berief der Generalrath eine Privatconferenz nach London, welche vom 17. bis 23. September 1871 zusammen

war; dieselbe befaßte sich hauptsächlich mit Fragen der innern Organisation.

Inzwischen zeigten sich, theilweise vielleicht in Folge des Krieges und der dadurch geweckten nationalen Abneigungen, bedenkliche Spaltungen im Schoße der Internationale. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Befugnisse des Generalraths. Den Föderalisten, zu denen die meisten Glieder der belgischen und spanischen, sowie der Jura-Föderation gehörten, schien die „Dictatur" des Generalraths unerträglich und eine drohende Gefahr für die Selbständigkeit der nationalen Föderationen. Zudem sahen sie nur ungern den überwiegenden Einfluß des deutschen „Vaters der Internationale", wie Karl Marx schon genannt worden ist. An der Spitze der Föderalisten standen hauptsächlich der Russe Bakunin und der Jurassier Guillaume. Die Centralisten dagegen, zu denen besonders die deutschen Socialisten gehörten, waren der Ansicht, daß nur ein mit großen Vollmachten ausgerüsteter Generalrath der Internationale zu einer weitgreifenden und nachhaltigen Wirksamkeit verhelfen könne. Sie weigerten sich deßhalb, den Generalrath zu einem bloßen Correspondenzbureau herabzuwürdigen. Dem Congreß im Haag, der am 5. September 1872 eröffnet wurde, fiel die Aufgabe zu, die entstandenen Mißhelligkeiten zu heben. Doch wurde nicht nur dieser Zweck nicht erreicht, sondern die Uneinigkeit steigerte sich noch. Bei der Abstimmung über die Frage der Beibehaltung des Generalrathes siegten zwar die Centralisten, aber die Föderalisten protestirten. Auf den Antrag von Marx wurde der Sitz des Generalrathes von London nach New York verlegt und neu constituirt. Da die unterlegenen Föderalisten nach ihrer Rückkehr vom Congreß Versammlungen ihrer Föderationen veranstalteten, auf denen gegen die Beschlüsse des Haager Congresses Protest erhoben wurde, so wurden die betreffenden Föderationen vom Generalrath zuerst suspendirt und dann gänzlich von der Internationale ausgeschlossen. Die Folge war, daß es jetzt zwei Internationalen gab. Als im folgenden Jahre 1873 der Newyorker Generalrath einen Congreß nach Genf berief, schrieben auch die Anhänger Bakunins einen Congreß ebendahin aus, so daß zwei internationale Congresse fast gleichzeitig tagten. Der Versuch, eine Einigung zu erzielen, mißlang. Damit war auch der, wenigstens zeitweilige, Untergang der Internationale besiegelt. Seit 1873 hat kein internationaler Congreß mehr stattgefunden, und es war nur eine natürliche Folge davon, daß sich der Generalrath in New York bald von selbst auflöste. Ob damit die Internationale definitiv zu Grabe gegangen, oder ob sie in einer neuen Gestalt an's Tageslicht treten wird, bleibt fraglich. Versuche einer internationalen Einigung der Lohnarbeiter werden sicher wieder gemacht werden. Aber wenn auch die Internationale selbst nicht mehr erstehen sollte, ihre Principien und Ziele leben fort in der deutschen Socialdemokratie und in dem Hauptcontingent der französischen Socialisten, welche im Wesentlichen das Erbe der Internationale angetreten haben.

Literatur. O. Testut, L'Internationale, 7e éd., Paris 1871, deutsch Leipzig 1872; E. Jäger, Der moderne Socialismus, Berlin 1873; Eichhoff, Die Internationale Arbeiter-Association, Berlin 1868; R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes, 2 Bde., Berlin 1874—1875 (der zweite ist 1882 in 2. Aufl. erschienen); G. M. Pachtler S. J., Die internationale Arbeiterverbindung, Essen 1871; Bitzer, Arbeit und Kapital, Stuttg. 1871; Hairdet, Le Parti de la liquidation sociale, Paris 1880; Em. de Laveleye, Le Socialisme contemporain, 3e éd., Paris 1885. [V. Cathrein S. J.]

Internuntien, päpstliche, s. Legaten.

Interpretation der heiligen Schrift, s. Exegese.

Interstitien (interstitia) sind Zeitzwischenräume, welche nach dem geistlichen Rechte zwischen dem Empfange der geistlichen Weihen verstreichen müssen, ehe der Cleriker von einer Weihe zu der folgenden höhern übergehen kann. Es sind nämlich die sämmtlichen Verrichtungen des geistlichen Amtes überhaupt der Art geordnet, daß mit den minder wichtigen angefangen und stufenweise zu den wichtigeren fortgeschritten wird; die Interstitien nun haben zum Zwecke, den Cleriker auf der betretenen Stufe eine Zeit lang wirken zu lassen, damit sich herausstelle, ob er fähig und würdig sei, eine höhere Amtsstufe einzunehmen. Alt ist schon das Gesetz in der Kirche, welches solche Zwischenräume überhaupt fordert, obgleich die Dauer nicht näher bestimmt war (vgl. Conc. Nicaen. a. 325, can. 2; Conc. Sardic. a. 343, can. 10). Auch war die Dauer nicht zu allen Zeiten gleich; doch schärfte die Kirche beständig ein, die jeweilig geforderte Dauer der Interstitien festzuhalten. In der ältern Kirche, wo auch den kleineren Weihen entsprechende eigene Aemter und Amtsfunctionen vorhanden waren, mußten auch bei Ertheilung dieser Weihen Interstitien beobachtet werden. Da dieß jetzt nicht mehr der Fall ist, so wünscht zwar noch das Concil von Trient Interstitien bei denselben (Sess. XXIII, c. 11 De ref.), sowie auch Wiedereinführung der entsprechenden Aemter in den Cathedralkirchen, stellt es jedoch dem vernünftigen Ermessen der Bischöfe anheim, ob sie dieselben auch ohne Interstitien ertheilen wollen. Nach der jetzt allgemein üblichen Praxis werden die vier niederen Weihen ohne Interstitien zugleich ertheilt. Vom Empfange der minores an bis zum Subdiaconat, vom Subdiaconat zum Diaconat, und ebenso von diesem zum Presbyterat fordert aber die Synode von Trient wenigstens ein Jahr (d. h. Kirchenjahr, z. B. a Paschate ad aliud Pascha, nec requiritur integer annus ecclesiasticus, si sit major anno solari, Santi, Prael. jur. can. I, 121) Interstitium, es sei denn, daß das Bedürfniß oder der Nutzen der Kirche dem Bischofe ein Anderes räthlich machen

(Sess. XXIII, c. 11. 13. 14 De ref.). Kann unter diesen Bedingungen auch der Bischof (Generalvicar und sede vacante das Capitel) von den genannten Interstitien für seine Diöcesanen dispensiren, so darf doch diese Dispens nie so weit ausgedehnt werden, daß an einem und demselben Tage zwei Weihen einem Cleriker ertheilt würden, indem die Trienter Synode ausdrücklich verbietet: duo sacri ordines non eodem die, etiam regularibus conferantur, privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obstantibus quibuscunque (Sess. XXIII, c. 13 De ref.). Die Quinquennalfacultäten Nr. 12 gewähren die Befugniß: Conferendi ordines ... non servatis interstitiis usque ad sacerdotium inclusive. Wenn die fränkischen Capitularien (5, 42) vorschreiben, daß der, welcher sich dem heiligen Dienste weihen will, entweder unter den Lectoren oder den Exorcisten fünf Jahre zubringe, dann als Acolyth oder Subdiacon vier Jahre fungire und dann, zum Diaconate befördert, auf dieser Stufe fünf Jahre thätig sein müsse, um, wenn er würdig befunden werde, zum Priester geweiht zu werden, so waren diese so lange dauernden Interstitien nur berechnet auf die damalige Einrichtung der geistlichen Studien, indem die Cleriker ihre sämmtlichen Studien unter den Augen und der Leitung der Bischöfe selbst machten und ihnen daher während der Studien selbst stufenweise die Weihen in größeren Interstitien conferirt werden konnten. Aehnlich finden sich auch in dem Decretum Gratians (Dist. 77) lange dauernde Interstitien, zwei Jahre, fünf Jahre; hier ist aber ausdrücklich vorausgesetzt, daß diese bei solchen Clerikern Anwendung finden, qui ab infantia ecclesiasticis ministeriis nomen dederunt. Der Zweck der Interstitien aber ist und bleibt zu jeder Zeit, um mit Sylvester in seinen Additamenten zu van Espen zu reden: ut eorum, qui ad sacerdotium contendunt, fides, pietas, mores, propensiones, doctrina, ingenii vires probentur; iis ipsis inserviunt, ut quod in iisdem ex humani communi depravatione est, exuant induantque quod ecclesiasticum hominem decet; ecclesiae leges et disciplinam ediscant, ejusque cerimonias percipiant, se denique ad omnia sancti ministerii munia per usum forment. Die früher auf Nichtbeobachtung der Interstitien gesetzten kirchlichen Censuren haben in die Bulle Apostolicae Sedis nicht Aufnahme gefunden und sind daher hinfällig, während die betreffenden Verbote fortbestehen. [Marx.]

Interventor, auch Intercessor, hieß früher die Mittelsperson zwischen Antecessor und Successor auf einem bischöflichen Sitze, nämlich ein Bischof, welcher ein erledigtes Bisthum administrirte, bis ein eigener Bischof gewählt war. Der Interventor war also, was jetzt ein Bisthumsadministrator ist, nur mit dem Unterschiede, daß letzterer nicht Bischof zu sein braucht. Das Concil. Carthag. V. (Jahr 401) schreibt in seinem 8. Canon vor, daß es keinem Intercessor erlaubt sei, den bischöflichen Sitz, dem er als Intercessor gegeben worden, auf irgend welche ihm günstige Wünsche und Ansinnen des Volkes hin beibehalten zu wollen; er müsse dafür Sorge tragen, daß innerhalb eines Jahres ein eigener Bischof gewählt werde; wo nicht, müsse er nach Ablauf des Jahres einem andern Interventor den Sitz räumen. Die sogen. canones Africani (bei Harduin I, 1251) schreiben vor, daß der interventor episcopus das Volk, welches keinen eigenen Bischof hat, versammle, damit es einen wähle. Wolle das Volk nicht zu der Wahl schreiten, so solle ihm der Interventor genommen und es sich selber überlassen bleiben, bis es sich einen Bischof verlange. Weitere Belege s. bei Ducange s. v. Intercessor und s. v. Interventor. Es sei noch bemerkt, daß mit Interventor auch der Pathe bezeichnet wird (Ducange l. c.). [Marx.]

Intestaterbfolge, s. Notherbe.

Inthronisation, päpstliche und bischöfliche, ist in Beziehung auf den päpstlichen Stuhl und einen Erz- oder Bischofssitz dasselbe, was in Beziehung auf Beneficien die Investitur ist, d. i. die nach den Canones erforderliche feierliche Einsetzung in das Amt. Die bischöfliche Inthronisation ist, weil in der Regel die Consecration eines erwählten Bischofs in der Kirche, für welche er gewählt worden ist, gehalten werden soll, gewöhnlich mit dem Consecrationsacte verbunden und bildet einen Theil desselben; sie kann aber auch von der Consecration getrennt sein und einen selbständigen Act bilden, und zwar ist dieß immer der Fall, wenn der zu einem bischöflichen Sitze Promovirte bereits vor dieser Promotion die bischöfliche Weihe gehabt hat oder dieselbe zwar nach der Promotion, aber nicht in der Kirche, für die er bestimmt ist, erhält. In diesem Falle geschieht die Inthronisation dadurch, daß der Bischof bei feierlichem Hochamte den Thron in seiner Cathedrale besteigt und die Huldigung des anwesenden Clerus entgegennimmt. Nach der ältern Disciplin wurde der erwählte Bischof von dem Erzbischof consecrirt; dann erhielt einer der Suffraganbischöfe den Auftrag, den Consecrirten an seinen bischöflichen Sitz zu begleiten und ihn auf seinen Thron zu erheben. Drei Monate darnach erschien der Erzbischof, um den neuen Bischof zu prüfen, ob er in der Disciplin und den Gebräuchen seines Bisthums gehörig unterrichtet sei, worauf die Confirmation folgte. Ist jetzt auch die Inthronisation mit dem Consecrationsacte in der Regel verbunden, so bildet sie doch den Schluß desselben. In Betreff der päpstlichen Inthronisation sagt der Liber diurnus romanorum pontificum: Tunc episcopus Ostiensis (ehemals war es ein Vorrecht des Bischofs von Ostia, den Papst zu consecriren, jetzt geschieht die Consecration durch die drei ältesten Cardinalbischöfe) consecrat eum pontificem. Post haec archidiaconus annectit ei pallium, deinde ascendit ad sedem (summi pontificis propriam) et dat pacem omnibus et

dicit „gloria in excelsis"; von der bischöflichen sagt das Pontificale romanum (nach Ueberreichung des bischöflichen Ringes): Consecrator accipit consecratum per manum dexteram; et primus ex assistentibus episcopis per sinistram et inthronizant eum, ponendo ipsum ad sedendum in faldistorio, de quo surrexit consecrator; vel, si id fiat in ecclesia propria consecrati, inthronizant eum in sede episcopali consueta.

Rechtliche Folgen knüpfen sich an die päpstliche Inthronisation nicht. Der erwählte Papst tritt sofort mit dem Augenblicke der Annahme der Wahl in den Vollbesitz aller Jurisdictionsbefugnisse, obschon er gemäß hergebrachter Sitte vor der feierlichen Krönung nur Breven oder sogen. bullae dimidiae, d. h. solche, bei welchen die Rückseite des angehängten Siegels (Name des Papstes) leer bleibt, zu erlassen pflegt (s. d. Art. Bullen und Breven; vgl. Phillips, K.-R. V, 893 ff.; Hinschius, K.-R. I, 290 f.). Die bischöfliche Inthronisation ist ebenso wenig von rechtlicher Bedeutung. Der neuerwählte oder nominirte Bischof erlangt seine Jurisdictionsbefugnisse durch die päpstliche Confirmation, seine Weihegewalt durch die Consecration. Von jenen kann er jedoch bei Strafe der Nichtigkeit vor Präsentation der Confirmationsbulle bei dem Capitel, bezw. Capitelsverweser nicht Gebrauch machen (vgl. Genaueres bei Bouix, De episcopo I, 264 sq.). Da mit der Präsentation der Confirmationsbulle das jus in re perfect geworden ist, gebühren, besondere Vereinbarungen ausgenommen, von diesem Momente an die Einkünfte des Bisthums dem Neuernannten, der jedoch bis zur thatsächlichen Uebernahme der Diöcesanverwaltung seinen Stellvertreter entsprechend honoriren wird. (Vgl. noch Hinschius, K.-R. II, 674 ff.) Die Besitzergreifung mit ihren rechtlichen Folgen (possessorische Rechtsmittel, Reg. Canc. Ap. 35 u. 36) dürfte in dubio ebenfalls von dem Tage der Präsentation der Confirmationsbulle, nicht von dem feierlichen Inthronisationsacte zu datiren sein. [(Marx) Kreutzwald.]

Intoleranz, s. Toleranz.

Introitus bedeutet I. in der römischen Liturgie ein Gesangstück (antiphona ad introitum sc. missae), welches der Chor während der Staffelgebete des Priesters singt, und dessen Text dieser, sobald er die Stufen des Altars erstiegen, im feierlichen Hochamt jedoch erst nach der Incensation des Altars, aus dem Meßbuche nachliest. Wie der Name noch jetzt in Erinnerung bringt, wurde derselbe früher beim Einzuge des Celebranten und der dienenden Cleriker zum Altare gesungen; deßhalb haben auch die Messe am Charsamstag und die an der Vigil von Pfingsten (im Hochamt), an welchen Tagen der Priester unter dem Gesange der Litanei zum Altare tritt, keinen Introitus. Außer der eigentlichen Antiphon enthält der Introitus einen Vers, welcher (mit sehr wenigen Ausnahmen, z. B. in der Messe von der schmerzhaften Mutter) den Psalmen entlehnt ist und in der Regel (abgesehen von dem Introitus der Messen de tempore Passionis und de Requiem) mit Gloria Patri schließt. Nach dem Vers bezw. der Doxologie wird die Antiphon wiederholt. In der Zeit von Ostern bis Trinitatis (mit Ausnahme der Requiemsmessen) und an einigen Festen des Herrn und der Heiligen werden der Antiphon jedesmal je zwei Alleluja angefügt. Während der Bischof im Pontificalamt den Introitus auf dem Throne stehend recitirt, wird derselbe in allen übrigen Messen am Altare auf der Epistelseite gesagt; dabei bezeichnen sich der Celebrans und die mitfeiernden Leviten mit dem Kreuzzeichen, wie ebenso der Chor zu Anfang des Gesanges gethan. In der Todtenmesse jedoch macht der Celebrans das Kreuzzeichen über das Buch, quasi aliquem benedicens (Rubr. Miss. Rom. ritus celebr. Missam, tit. IV, n. 2 und tit. XIII, n. 1).

1. Die Eingangsworte des Introitus dienen im kirchlichen Sprachgebrauch zur Bezeichnung des betreffenden Meßformulars und daher oft auch des Sonntags, an welchem dieses gesungen wurde. Allgemein gebräuchlich sind in dieser Hinsicht die Namen Requiem für Todtenmesse, und die Bezeichnungen der Adventsonntage als Dominica: Ad te levavi, Populus Sion, Gaudete, Rorate, die Septuagesimal- und Fastensonntage als Dominica Circumdederunt, Esto mihi, Invocabit, Reminiscere, Oculi, Laetare, Judica und der Samstag Sitientes (vor Passionssonntag), die Sonntage nach Ostern als: Quasimodo, Misericordia, Jubilate u. s. w. In den alten Urkunden und bei Schriftstellern des Mittelalters dienen diese Namen oft zur Bestimmung des Datums (vgl. L'art de vérifier les dates par un Rel. Bénédictin, nouv. éd. Paris 1770, 141 ss.). Die betreffenden Worte sind meist aus den Psalmen genommen, und zwar, wenn ein sogen. introitus regularis, demselben Psalme, dessen erster Vers als zugehöriger Versikel dient. Zuweilen werden die Textworte des Introitus einem andern Buche der heiligen Schrift entlehnt; einmal auch, am Pfingstdienstag, dem apokryphen 4. Buch Esdras 2, 36. In einigen seltenen Fällen sind sie selbständig componirt, z. B. Gaudeamus omnes in Domino und Salve sancta parens, das eine Stelle aus Sedulius' Carmen paschale 2, 63 wiedergibt. Die den Psalmen entnommenen Antiphonen stimmen (ebenso wie manche andere Texte des Meßbuchs, als Graduale, Offertorium und Communio) nicht immer mit der Vulgata überein, sondern repräsentiren vielfach noch die ältere Recension der Itala oder des Psalterium romanum (vgl. Kaulen, Einleitung, 2. Aufl., 124; Ders., Gesch. der Vulgata, 160 und 488; Binterim, Denkw. IV, 3, 281). Inhaltlich entspricht der Introitus natürlich dem jeweiligen Festgeheimnisse, dessen Gedanken er in ungezwungener, aber stets charakteristischer Form ausspricht und so die Opferfeier gleichsam nach Art des griechischen (und mittelalterlichen) Chores einleitet oder begleitet. The Introit

seems intended to be the key-note to the whole service (Wiseman, Essays on various subjects I, 422, London 1853; deutsche Ausgabe, Abhandlungen I, 357). Seit dem Ende des 9. Jahrhunderts fing man an, den Introitus durch Tropen (d. h. versus quasi laudes ad Antiphonas convertibiles; tropus enim graece, conversio dicitur latine; Durandus, Rat. lib. 6, 114, n. 3) zu bereichern — farcirte Texte (vgl. Léon Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge. I. Les tropes, Paris 1886, I, 2 ss.).

Alte Liturgiker legen großes Gewicht auf die Symbolik des Introitus, der nach ihnen die dreifache Ankunft des Herrn sinnbildet (introitus in mundum seu adventus in carne — in gratia in animam — in gloria ad judicium); so besonders Hildebert von Le Mans (Versus de mysterio missae bei Migne, PP. lat. CLXXI, 1177), Rupert von Deutz (De div. offic. 1, 28 ib. CLXX, 26 sq.), Innocenz III. (De sacro altaris myst. 2, 18—28; ib. CCXVII, 808), Wilhelm Durandus (Rat. 4, 5), Johann Stephan Durantus (De rit. Eccl. cath. 2, 11; ed. Lugdun. 1606, 283). Andere sehen darin den Eintritt des Herrn in's Cönaculum, oder sein Betreten des Oelgartens zum Beginn des blutigen Opfers. Es ist hierbei mehr an den Einzug des Celebranten und der Ministri (vgl. unten) als an den Text zu denken. Nach Innocenz III. (l. c. cap. 9) zündete in vielen Kirchen der Bischof, aus der Sacristei zum Altare kommend (ab austro veniens), beim Eintritt in den Chor ein ihm dargereichtes Flachsbüschelchen an (adventum commemorans, in quo Christus judicabit orbem per ignem). Speciell die Antiphon des Introitus gilt als Erinnerung an die Sehnsucht der Patriarchen nach dem Erlöser und als Ausdruck der vaticinia prophetarum et sanctorum patrum cum praeconiis incarnationem Dei exspectantium (Macri, Hierolexicon, Venetiis 1735, 319).

2. Für den Gesang des Introitus ist zu merken, daß man ihn nach jetzt geltender Vorschrift erst anstimmen darf, wenn der Priester an den Altarstufen das heilige Kreuzzeichen macht, um das Staffelgebet zu beginnen. Entsprechend dem Invitatorium, welches in Verbindung mit dem Psalm 94 das nächtliche Officium eröffnet, kennzeichnet sich der Introitus schon durch seine Melodie als eine lebhafte Aufforderung zum heiligen Dienste, eine weihevolle, farbenprächtige Ouverture, die durch ihren Reichthum und Schwung die Größe der kommenden Geheimnisse ankündigt (S. Papa Gregorius in introitibus quasi voce praeconia ad divinum clamat officium, S. Odo resp. Guido Arret. De musica, Migne CXXXIII, 785). Hieraus ergibt sich von selbst, wie sehr der liturgische Gesang an Bedeutung verliert und Stückwerk wird, wenn man dem Mißbrauch neuerer Musiker sich anbequemt und die Meßgesänge gleich mit Kyrie beginnt, statt der kirchlichen Vorschrift zu folgen. „Der Introitus ist gekennzeichnet durch rasche Bewegung voll Kraft und Leben. Man vgl. die Introitus Gaudeamus, Viri Galilaei, Spiritus Domini zu Pfingsten. Text und Melodie sind in zwei, drei, vier, meist beigeordnete Sätze gegliedert. Vor den nachfolgenden Gesängen hat der Introitus voraus, daß er seinen Psalm und die antiphonale Singweise beibehalten hat, indem nach dem Gloria Patri die Antiphon wiederholt wird. Die Karthäuser, Norbertiner und Cistercienser haben noch den im Mittelalter allgemeinen Gebrauch, den Introitus an Festtagen dreimal zu singen, nämlich noch einmal vor dem Gloria Patri" — und zwar beginnt man bei ihnen schon beim Einzuge des Celebranten (Ambrosius Kienle O. S. B., Choralschule, Freiburg 1884, 105 f.; Pothier, Les mélodies grégoriennes, Tournai 1880, chap. 16, deutsche Ausg. von Kienle, Tournai 1881, 232 u. 249).

3. Geschichtliches. Die Meßfeier, näherhin die Katechumenen-Messe, begann vor dem Ende des 4. Jahrhunderts und zum Theil noch im 5. und 6. Jahrhundert mit der Lesung einer Prophetie oder Epistel, wie noch jetzt in der Missa praesanctificatorum des Charfreitags. Während Amalar, Rupert und Hildebert den feierlichen Einzug des Priesters oder Bischofs nebst der ganzen im Laufe der Zeit vor jenen ursprünglichen Anfang eingefügten Reihe von Gesängen und Stillgebeten im weitern Sinne Introitus nennen (derselbe umfaßt Staffelgebet mit den folgenden Orationen Aufer und Oramus te, Introitus-Psalm, Kyrie, Gloria und Collecte), ward später allgemeinhin mit diesem Namen der liturgische Text bezeichnet, der eben während dieses Einzugs und bis nach Beendigung der Staffelgebete vom Chor gesungen wurde (vgl. Amalarius, De eccles. off. 3, 5; Migne CV, 1108; Rupert. Tuit., De div. off. 1. 31, ib. CLXX, 28). Nach dem Papstbuche (edit. Duchesne, Paris 1885, I, 230 sq.) soll Papst Cölestin I. verordnet haben, ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antephanatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula Pauli recitabatur et sanctum Evangelium, woraus spätere Liturgiker, wie Amalarius (l. c. 3, 15) und Walafried Strabo (De reb. eccl. 22), den Schluß zogen, der Introitus stamme in seiner jetzigen Gestalt vom heiligen Papst Cölestin I. (gest. 432). Andere, wie Honorius von Autun (Gemma animae 1, 87), behaupteten mit mehr Wahrscheinlichkeit, Papst Cölestin habe einen oder je nach der Feier mehrere Psalmen aus den 150 auswählen und zum Eingange singen lassen, und zwar abwechselnd, d. h. von zwei Chören und mit Antiphonen. Gregor d. Gr. dürfte dann hierin, wie auch sonst vielfach, kürzend eingegriffen und nur den einen oder andern Vers, mit der Antiphon natürlich, stehen gelassen haben (vgl. Duchesne, Lib. pontif. I, 231—232; Bona, Rer. liturg. l. 2, c. 3, § 1 nebst den Noten von Sala). Der bereits erwähnte Umstand, daß die Antiphonen des Introitus vielfach ältere Recen-

sionen des Psalters repräsentiren, dürfte hinreichen, zu beweisen, daß dieselben aus der Zeit vor Gregor I. stammen; der heilige Papst gab bekanntlich überall der neuen Uebersetzung den Vorzug und trug durch sein Ansehen zu ihrer Verbreitung im ganzen Abendlande mächtig bei; nur aus Rücksicht auf die Melodien der Gesangstücke ließ er in der Liturgie den Text der Antiphonen unversehrt (vgl. Kaulen, Gesch. der Vulg. 203. 206. 207; Grisar, Liturg. Reformen im 6. Jahrh., Zeitschr. für kath. Theol., Innsbruck 1885, 562. 574. 575; Gerbert, Liturg. alem. IV, 282; Binterim, Denkw. IV, 3, 278 ff.; Kienle, Das Hochamt Gregors d. Gr., in den Studien aus dem Bened.- u. Cist.-Orden 1885, I, 40 ff.). Sämmtliche alten Liturgien des Abendlandes, wenigstens vom 5. und 6. Jahrhundert an, weisen eine der römischen analoge Antiphon mit Psalmvers auf, im mailändischen Ritus Ingressa, im mozarabischen Officium genannt. Dieß zeugt wiederum für das hohe Alter des Introitus (vgl. Martène et Durand., Thesaur. anecdot. V, 97; Mabillon, De liturgia gallicana I, c. 5, p. 36; Probst, Die gallican. Messe vom 4.—8. Jahrh., Katholik 1886, I, 254 ff.; E. Warren in der Revue celtique, Paris 1888, I; Lorenzana, Missae gothicae et officii muzarabici expositio, Toleti 1875, 25; Probst, Die spanische Messe von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrh., Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1888, 195—196. Ueber Mailänder Liturgie Mabillon l. c. 7 und Kienle, Die Ambrosian. Liturgie, in den Studien 1884, II, 346 ff.). In einigen Kirchen des westlichen Frankreich und einzelnen bereits oben erwähnten Particularliturgien der römischen Familie wurde die alte Weise, den Introitus früher zu beginnen (zum Einzug) und die Antiphon öfter zu wiederholen, bis jetzt beibehalten.

II. In der griechischen und den übrigen orientalischen Liturgien versteht man unter introitus oder εἴσοδος das feierliche Hereintragen des Evangelienbuches (die kleine εἴσοδος) und der Opfergaben (die große εἴσοδος), wobei mehrere Antiphonen und Gebete, zuweilen Psalmverse gesprochen werden (Habert, Archieraticon, Lib. Pontif. Eccl. graecae, Paris. 1643, 52; Ducange, Glossar. med. graecit. s. v. εἴσοδος; Renaudot, Liturgiar. orient. coll. I, 185 sq.; II, 60. 62. 602. 640). In der armenischen Messe wird dabei der größere Theil des Ps. 42 gesagt (vgl. Ordo d. Missae Armenorum, Romae 1642, 19).

III. Introitus ad Martyres bedeutet in der altchristlichen Basilika den Zugang zum Grabe des Martyrers, über welchem die Kirche erbaut war, meistens in der Apsis oder hinter dem Hochaltar befindlich (de Rossi, Roma sott. III, 655; Kraus, R.-E. II, 61).

IV. Im Mittelalter bezeichnet Introitus eine Abgabe, welche die Geistlichen bei Bewerbung um ein Amt oder eine Pfründe mißbräuchlicher Weise ihren Patronen entrichten mußten. Gegen diesen Unfug eifern u. a. die Concilien von Vienne 892, can. 4, und Rouen 1074, can. 1 (Hard. VI, 430. 1519). Danach ist Introitus auch im allgemeinern Sinne soviel als Einkünfte (entrée, revenu), Introitus et exitus = recette et dépense (Ducange, Glossar. s. h. v.).

V. Introitus mensis oder mensis intrans ist die erste Hälfte eines Monats (vom 1.—15.); im Gegensatz zu exitus mensis = die zweite Hälfte; so öfter in alten Urkunden.

VI. Endlich wird Introitus auch gebraucht im Sinne von Praesentia oder Theilnahme am Gottesdienste: introitus ecclesiarum, introitus in matutinis, worüber Näheres bei Ducange l. c. [Bäumer O. S. B.]

Intrusus (palam intrusus, Aufdringling) heißt derjenige, welcher notorisch eine kirchliche Pfründe (beneficium ecclesiasticum) ohne die rechtmäßige Mitwirkung dessen, dem die Verleihung der Pfründe nach den Canones zusteht, angetreten hat. Intrusion ist der Act selber, durch welchen ein Beneficium in ungesetzlicher Weise, ohne canonische Institution angetreten, d. i. usurpirt wird. Es kommt dabei gar nicht darauf an, ob der Intrusus gegen den Collator, den Clerus oder die Gläubigen einer Kirche Gewalt gebraucht hat oder nicht, um sich in den Besitz der Pfründe zu bringen; vielmehr ist es eben die offenkundige Ermangelung des gültigen Titels, d. i. der canonischen Institution, welche den Antritt eines Beneficiums zu einer Intrusion macht, während beim Vorhandensein dieser Institution selbst einige gegen die widerstrebende Kirche angewandte Gewalt zwar keine Intrusion involvirt, aber doch eventuell Verlust des gewaltsam angetretenen Amtes oder wenigstens poena arbitraria wegen der Eigenmächtigkeit zur Folge hat. Im Allgemeinen kann eine Intrusion in dreifacher Weise stattfinden: a. wenn sich jemand offenkundig in den Besitz eines Beneficiums bringt, ohne irgend einen Titel nachgesucht und erhalten zu haben; b. wenn jemand ein Beneficium antritt mit einem Titel, der aber nicht allein ein falscher (titulus coloratus), sondern ein offenkundig nichtiger ist; c. wenn jemand ein Beneficium antritt auf Grund päpstlicher Ernennung, ohne von seinem Ordinarius in den Fällen, wo dieses nach dem Gesetze nothwendig ist, das Visum erhalten zu haben. Ein Beispiel von Intrusion bieten die französischen Staatspfarrer, von denen Pius VI. in der Instruction Laudabilem (26. Sept. 1791) ad Episcopos Gallos schreibt: Quoniam intrusus minime est parochus legitimus neque ullum habet titulum seu verum seu coloratum, matrimonium coram eo contractum nullius certe roboris est, qua etiam de causa fideles abstinere debent, ne parocho suo legitimo praetermisso adeant intrusum (vgl. auch die preußischen Staatspfarrer). Wer durch Intrusion ein Beneficium erlangt, hat kein Recht auf den Genuß der Früchte desselben, ist also gehalten, alles, was er davon bezogen hat und hätte beziehen können, zu

restituiren; selbst wenn der auf das Beneficium Berechtigte (der Titular) stirbt, gewinnt jener kein Recht auf Beneficium und Einkünfte, sondern es tritt vielmehr der rechtmäßige Nachfolger des Titulars ganz in die Rechte, welche diesem bei seinem Tode zugestanden hatten. Der Intrusus kann, weil er offenkundig ohne jeden oder wenigstens ohne gültigen Titel Inhaber des beneficium ist (daher auch palam intrusus genannt), selbst bei vorhandenem error communis keine gültigen Acte, sei es der jurisdictio fori externi, sei es der jurisdictio fori interni, sei es endlich der quasi-jurisdictio als parochus matrimonio assistens vornehmen; mit anderen Worten: die Intrusion (im Unterschied von error communis verbunden mit titulus coloratus oder wenigstens mit titulus existimatus seu fictus) schließt die jurisdictio putativa aus (vgl. Köln. Past.-Bl. 1888, 26 ff.: Zur jurisdictio putativa). Hingegen ist selbst die rein thatsächliche detentio beneficii, welche durch die intrusio herbeigeführt wird (die sogen. possessio asinina), hinreichend, um den Schutz der Regula Canc. Ap. 35 de annali possessione zu gewähren (Riganti, Comment. in Reg. 35, n. 70). — Dem Papste allein ist es vorbehalten, die Unrechtmäßigkeit der Intrusion durch Dispensation und eine neue Provision zu heben. Da aber hierbei viel darauf ankommt, ob auch Gewalt angewendet worden, ob gar kein Titel oder ob ein Titel vorhanden gewesen u. dgl., so muß eine genaue und gewissenhafte Darlegung aller Umstände und Vorgänge bei der Intrusion dem Papste vorgelegt werden, und je nach Befund dieser wird dann eine neue Provision gegeben, jedoch mit der Clausel „salvo jure tertii“, und mit der Bedingung, daß das unrechtmäßig erworbene Beneficium vorerst in die Hände des Ordinarius zurückgegeben werde. [Marx.]

Investitur, eigentlich Einkleidung in eine Amtstracht, bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch die formelle Einweisung in den Genuß von Rechten. Im Mittelalter ward das Wort zuerst in ganz allgemeinem Sinn gebraucht, so daß auch eine Schenkung, ein Verkauf, ein Tausch u. s. w. erst durch eine förmliche investitura (vestitura) perfect wurde. Dem Geiste des Mittelalters entsprechend geschah die Investitur immer symbolisch durch Uebergabe irgend eines sinnfälligen Gegenstandes, welcher zu dem Object der fraglichen Rechte in irgend einer Beziehung stand. So galt die Uebergabe einer Scholle oder eines Rasenstückes als Einsetzung in den Besitz eines Grundstückes, die Einhändigung des Kirchenschlüssels als Uebertragung des Pfarramtes, die Ueberreichung einer Fahne als Einsetzung in das Markgrafenamt. Wie erfinderisch das Mittelalter hierbei war, und wie mannigfach die gewählten Symbole waren, s. bei Ducange, Glossarium ad scriptt. med. et inf. latin. s. v. Investitura. Einen specifischen Sinn aber, den es bis heute beibehalten hat, erhielt das Wort im canonischen Recht. In diesem bedeutet es die Einweisung in den Besitz des Beneficiums (institutio corporalis oder realis, installatio, inthronisatio). Dieselbe wird durch symbolische Förmlichkeiten vollzogen; der Pfarrer erhält die Schlüssel zur Kirche und zum Pfarrhaus und wird an den Taufstein, in den Beichtstuhl und auf die Kanzel geführt; der Canonicus wird in sein stallum geleitet und intonirt das Chorgebet. Die Investitur geschieht, sofern nicht einem Andern dieses Recht eingeräumt ist (wie dieß in früheren Zeiten zu Gunsten von Aebten, Archidiaconen, sogar Abtissinnen nicht selten der Fall war), durch den collator beneficii oder dessen Bevollmächtigten, nämlich beim Pfarrer oder Beneficiaten in der Regel durch den Bischof oder Generalvicar, während durch den Dechanten eine, freilich auch nur im Auftrag des Bischofs gestattete, jedoch rechtlich bedeutungslose Einführung vorgenommen wird, beim Canonicus meist durch ein anderes Mitglied des Capitels im Auftrage des jeweiligen Collators; auch ein procurator specialis kann mit der Entgegennahme der Investitur betraut werden. Wenn der Obere sogleich bei der Verleihung oder der institutio canonica die betreffenden Symbole überreicht oder angewandt hat oder von einer formellen Investitur überhaupt absieht, so gilt der Instituirte ohne Weiteres als investirt und kann von seinem Beneficium sogleich Besitz ergreifen, während sonst auf eigenmächtige Besitzergreifung arbiträre Strafen, auf gewaltsame Besitzergreifung sogar Aberkennung des Beneficiums gesetzt ist. Durch die Investitur wird der possessorische Schutz, insbesondere auch nach ein- bezw. dreijährigem Besitz die Vergünstigung der Reg. Canc. de annali bezw. de triennali herbeigeführt. (Vering, Lehrb. des Kirchenr., Freiburg 1881, 471; Lämmer, Institutionen des kath. Kirchenr., ebend. 1886, 97.) [Kaulen.]

Investiturstreit heißt ein jahrzehntelanges Ringen der Kirche mit den weltlichen Mächten um ungehinderte Ausübung ihrer Disciplinargewalt. Während des 10. und 11. Jahrhunderts war die Ausübung dieses ihr von Gott verliehenen Rechtes besonders durch zwei Laster gefordert, welche den geistlichen Stand von seiner Höhe herabgebracht hatten: durch Concubinat und durch Simonie. Beide Verirrungen hatten hauptsächlich deßwegen zu einer erschreckenden Verkommenheit führen können, weil der Kirche das Recht, die Inhaber einer Pfründe oder eines Amtes zu investiren, in ausgedehntem Maße von der Laienwelt beschränkt oder genommen worden war. Den Anlaß hierzu hatte in letzter Instanz schon die Staatsidee Karls des Großen geboten. Für den Gedanken einer Weltmonarchie, zu welcher die geistliche und die weltliche Macht harmonisch verbunden sein sollten, waren die schwachen Nachfolger des großen Kaisers nicht reif, und auch ihrer ganzen Zeit fehlte diejenige Geistesbildung, welche bei Durchführung einer so großartigen Idee vorauszusetzen gewesen wäre. Die Folge davon war, daß die weltlichen Gewalthaber sich von derselben

nur das aneigneten, was ihre Macht zu fördern im Stande war, und wie schon Karl der Große selbst durch manche Anordnungen bedenklich in die Sphäre der Kirchengewalt eingegriffen hatte, so glaubten auch die Fürsten des 10. und 11. Jahrhunderts ihre Souveränität bis in das Gebiet der kirchlichen Jurisdiction, namentlich bei Uebertragung geistlicher Stellen, ausdehnen zu dürfen. Dazu kam eine Reihe anderer Ursachen, welche zum Theil bloß localer Natur waren. Die Eroberung des römischen Reiches durch die germanischen Völker hatte allmälig eine große Veränderung der kirchlichen Ordnung herbeigeführt. Bis dahin hatte der öffentliche Gottesdienst nur in den bischöflichen Cathedralen und den Pfarrkirchen stattfinden dürfen. Nun aber gestatteten die Bischöfe, daß die Großen der überwindenden Nationen die Lidones oder Colonen auf ihren ausgedehnten Grundbesitzungen zu eigener, von dem Pfarrgottesdienst verschiedener Religionsübung vereinigten und dazu besondere Geistliche verwendeten. Die Grundsätze des bei den germanischen Völkern herrschenden Lehnswesens wurden nun auch so weit ausgedehnt, daß die Herrschaften, welche eine Kirche bauten, sowie die Kosten des Gottesdienstes bestritten und den Geistlichen besoldeten, deßwegen die Wahl und die Institution der betreffenden Persönlichkeit als ein Recht ansahen. So sehr dieß auch den kirchlichen Grundsätzen zuwider lief, so ließen doch viele Bischöfe, sei es durch die Noth der Zeit, sei es durch Mangel an Verständniß und Pflichtgefühl, sich in diesem Stücke zur Nachgiebigkeit verleiten. Die Folge davon war, daß die Seelsorge für die familia servilis et censualis oft unfähigen und unwürdigen Personen übertragen wurde. Schon Agobard von Lyon (De Privil. et Jure sacerdotii 9 bei Migne, PP. lat. CIV, 138) tadelt mit scharfen Worten, daß fränkische Bischöfe auf Verlangen der Hochgestellten solche Männer zu Priestern weihten, welche sich bei den letzteren durch nichts Anderes empfohlen hätten, als durch die Geschicklichkeit in der Besorgung des Marstalls, in der Abrichtung der Jagdhunde und im Aufwarten bei Tisch. Daß solche „phaffen“ für Jungfräulichkeit und Cölibat weder Verständniß noch guten Willen hatten, ist begreiflich. Das Einschreiten der Bischöfe aber gegen die öffentliche Heirat oder das geheime Concubinat solcher Kirchendiener wurde durch die Grundherren verhindert. Diese dehnten den Begriff der Hörigkeit, in welcher ihre Leute standen, auch auf die Person des Geistlichen aus, welcher für die Leute angestellt war und von ihnen besoldet wurde. Die Jurisdiction der Bischöfe sahen sie daher als einen Eingriff in ihre Freiherrlichkeit an und widerstanden, selbst mit bewaffneter Hand, jeder Anwendung der bischöflichen Strafgewalt gegen die ihnen untergebene Geistlichkeit. Selbst aber übten sie keine Controle über das Leben ihrer Geistlichen; bei der Verwilderung der Zeit war die Sittlichkeit auch in den höheren Ständen so gesunken, daß ein Geistlicher um so beliebter sein mußte, je weniger sein Beispiel und sein Wort die Ausschweifungen der Herrschaft rügte. Die schlimmste Folge war, daß die Kinder solcher Cleriker sich regelmäßig durch die Investitur der Gutsherren in die Kirchenämter drängten und jedem Einschreiten des Bischofs gegenüber sich auf ihre Hörigkeit und die daraus resultirenden Rechte beriefen. Diese Verhältnisse hatte Papst Benedict VIII. (s. d. Art.) wohl erkannt und erwogen, als er nach Pavia im J. 1018 die Reformsynode berief, auf welcher er persönlich den Vorsitz führte. Hier wurde gleich nach Eröffnung der Verhandlungen ein ausführliches Decret des Papstes gegen die Cleriker verlesen, welche mit Weibern oder Concubinen zusammenlebten und ihre Kinder mit Kirchengütern versorgten. Um die strengen, hier gefaßten Maßregeln durchführen zu können, bestimmte die Synode vor Allem, daß die Söhne und Töchter der Cleriker, seien sie von Freien oder Unfreien, Frauen oder Concubinen geboren, de familia ecclesiae seien, nie freigelassen werden dürften und nicht im Stande seien, auch durch die Vermittlung eines Freien etwas zu erwerben. Das Concil war freilich auch genöthigt, der Unenthaltsamkeit der Pfarrgeistlichkeit entgegen zu treten; denn das Beispiel der sogen. hörigen Geistlichkeit wurde von den Pfarrern als rechtskräftige Gewohnheit bezeichnet, auf welche hin sie Frauen nahmen und das ehelose Leben als nur der vita communis inhärirend bezeichneten. Auch auf das Beispiel der Priester im Alten Testament, welche sämmtlich verheiratet gewesen, beriefen sie sich, so daß die Synode nachdrücklich hervorzuheben hatte, wie selbst jene für die Zeit, da sie gottesdienstliche Pflichten zu verrichten hatten, zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren. Hier läßt nun der Wortlaut der Acten noch tiefer in das Verderbniß der Zeit blicken. Es heißt nämlich in dem betr. Decret (Mansi XIX, 345): Si vero illi ad tempus abstinebant, cur episcopis, presbyteris, diaconibus et omnibus, qui sunt in clero, jugiter non est abstinendum, quibus juge et verum est sacrificium? quotidie enim aut in missarum solemniis aut orationum frequentiis aut baptismi sacramentis occupantur. Daß auch die höhere Geistlichkeit als in das Laster verfallen erscheint, ist zunächst aus den Zuständen in der Lombardei zu erklären. Hier hatte der ritterbürtige Adel sich vor der Tyrannei der mächtigen Herzoge und Markgrafen in die Städte geflüchtet und mit dem Lehnsverbande auch die edelmüthige Gesinnung aufgegeben, welche die Zierde des Adels bilden muß; während anderswo das Ritterthum sich in idealer Weise auszubilden begann, verloren sich hier die adeligen Patricier in die kaufmännischen Bestrebungen, welche die Städte groß machten. Bei einem solchen Adel wurden die hohen Kirchenämter, die ihnen wegen ihres Standes leichter zugänglich waren, der Einkünfte wegen geschätzt und als Gegenstand kaufmännischer Speculation betrachtet, ohne daß die Bewerber im Geringsten sich geistlicher Sitten und eines enthaltsamen

Lebens hätten befleißigen mögen. Aus dem Umstande aber, daß die Beschlüsse der Synode von Pavia von Kaiser Heinrich II. sogleich zu Reichsgesetzen erhoben und im folgenden Jahre 1019 auch zu Goslar von einer dazu berufenen Synode angenommen wurden, läßt sich schließen, daß in Deutschland der höhere Clerus ebenfalls nicht frei von dem Laster der Unenthaltsamkeit geblieben war.

Den hiermit geschilderten Mißbräuchen folgte beim niedern Clerus die Simonie auf dem Fuß. Dem Adel in Deutschland und Frankreich, der seinen Besitz in Schwelgerei und wilder Lust verpraßte, war jede Mehrung seiner Einkünfte willkommen, und nachdem zuerst die Bewerber selbst statt der sonst gesuchten Eigenschaften Geld angeboten hatten, riß bald der Mißbrauch ein, daß die Geistlichen ihren Kindern entweder Kirchenstellen selbst oder Anwartschaften auf solche von den Gutsherren für Geld erkauften. Hier blieb es immerhin bei geringerem Schaden für die Kirche, so lange es nur um ein Amt ging; schlimmer ward das Verderben, als es nach naturgemäßem Verlauf auch möglich wurde, für Geld oder Geldeswerth die Weihe zu erlangen, und dieß geschah, sobald die Laieninvestitur auch zur simonistischen Uebertragung der Bischofswürde geführt hatte.

Die Quelle dieses letztern Mißbrauches, der die Kirche in ihren Grundfesten erschüttern mußte, lag in den allmälig wachsenden Eingriffen gekrönter Häupte rin die Bischofswahlen. In Deutschland geschahen diese noch im Andenken an das Vorgehen Karls des Großen und wurden erst nicht als Uebelstände empfunden. Als Konrad I. für Bremen statt des dort gewählten Lundrad den hl. Unni zum Erzbischof bestimmte, wußte man ihm Dank für die bessere Wahl und schrieb dieselbe göttlicher Eingebung zu. Auch die Ernennung Meinwerks für Paderborn durch Kaiser Heinrich II. war zum Vortheil der Kirche. Allein schon unter Otto II., welcher den für Magdeburg einstimmig gewählten Othrik verworfen und dafür den Bischof Giselher zum Erzbischof ernannt hatte, war die innere Unhaltbarkeit der kaiserlichen Mitwirkung zu den Bischofswahlen offenkundig geworden, wenngleich Otto bei Papst Benedict VII. um Bestätigung der Wahl nachgesucht hatte. Seit Konrad I. bestand diese Mitwirkung zuerst nur darin, daß die zum Bischof gewählte Persönlichkeit vor der Consecration vom Kaiser oder König die Genehmigung erhielt. Im Allgemeinen hatte ja das Reichsoberhaupt ein Interesse daran, von der Würdigkeit eines hochgestellten Geistlichen, welchem Sitz und Stimme auf den Reichstagen übertragen werden sollte, gewiß zu sein. Bei denjenigen Bisthümern indeß, welche vormals zu der großen fränkischen Monarchie gehört hatten, äußerte auch das Lehnswesen seine Wirkungen. Als die schwachen Karolinger sich durch gegenseitige Fehden aufrieben, hatten sie, wie ihren zuverlässigen Vasallen, so auch einzelnen Kirchen Krongüter zur Unterhaltung einer Mannschaft geschenkt. Da nun der Bischof Inhaber und Nutznießer des Kirchengutes war, so wurde er seit der Schenkung ohne Weiteres als Lehnsträger und Vasall des Herrschers angesehen, und es wurde deßwegen gefordert, daß er sich nach der Wahl ebenso, wie der erstgeborne Sohn nach dem Tode eines Vasallen, dem Fürsten zur Belehnung vorstelle. Das gewöhnliche Symbol der Investitur, Schwert und Lanze, paßte für den Bischof nicht, weil er von persönlichem Kriegsdienst und von der Leistung der Gefolgschaft frei war. Demnach geschah die Belehnung Anfangs durch die bloße Genehmigung, und es ward dem Bischof auch der Lehnseid erlassen, weil die Herrscher auf die Treue des geistlichen Standes ohnehin rechneten. Ein solcher Mangel der herkömmlichen Form aber wurde im Mittelalter schwer ertragen, und man griff bald wieder zu einem Symbol, ohne welches damals eine Investitur kaum gedacht werden konnte. Heinrich II. belehnte Meinwerk von Paderborn mit einem Handschuh. Otto II. überreichte, als die Gesandten aus Magdeburg seine Genehmigung für die Wahl Othriks nachsuchten, dem Bischof Giselher einen bischöflichen Stab als Symbol für die Verwerfung des Einen und die Belehnung des Andern. Beide Male aber war noch von keinem Lehnseide die Rede. Erst Konrad II. ging hier weiter. Von ihm erzählt Wipo, er habe bei der Besitzergreifung von Burgundien unter den lombardischen Ständen auch den Erzbischof von Mailand zu sich beschieden und ihn durch feierlichen Treueid als Lehnshörigen verpflichtet (Monum. Germ. SS. XI, 263). Dieß mochte bei dem Bestreben der Lombarden, sich durch eigene Königswahl vom deutschen Reiche zu trennen, berechtigt erscheinen; daß Konrad aber von der Tragweite der kaiserlichen Gewalt unrichtige Ansichten hegte, bewies er bald nachher bei der Erledigung des Bisthums Basel. Dasselbe vergab er um eine große Summe Geldes an einen vornehmen Cleriker, der Udalrich hieß. Dieß ist wohl das erste Beispiel von simonistischem Verkauf einer Bischofswürde. Zwar berichtet Wipo (l. c.), der König habe dieß bald bereut und das Gelübde gemacht, nie mehr ein Bisthum oder eine Abtei für Geld zu übertragen; wenn er aber hinzusetzt in voto paene bene permansit, so ist doch wohl anzunehmen, daß Konrad die nämliche Sünde auch noch mehr begangen hat. In der That sagte sein Nachfolger Heinrich III. auf der Synode zu Pavia 1046, nachdem er in einer berühmt gewordenen Rede die simonistischen Bischöfe zur Rechenschaft gezogen und diese ihn um Verzeihung gebeten hatten: „Geht, verwaltet gut, was ihr schlecht empfangen habt, und betet um so eifriger für meinen Vater, der in die nämliche Schuld verwickelt ist“ (Rud. Glabri Hist. 5, 5 bei Migne, PP. lat. CXLII, 697).

Kurzsichtig erscheint jedoch Heinrich III., insofern er nicht erkannte, wie sehr die Form der Investitur die simonistische Verleihung der Bis-

thümer beförderte. Unter ihm nämlich war schon allgemein die Sitte eingeführt, daß die Bischöfe vom Kaiser mit Ring und Stab investirt wurden. Es ist wohl kein Zweifel, daß dieser Gebrauch auf Otto II. zurückzuführen ist. Die Nachricht Wipo's über die Einsetzung Giselhers zum Erzbischof von Magdeburg scheint auf ein nicht durch die Umstände herbeigeführtes, sondern aus Ueberlegung hervorgegangenes Mittel der Uebertragung hinzuweisen, und man darf wohl annehmen, daß Otto hiermit den einseitig aufgefaßten Staatsgedanken Karls des Großen ausführen wollte. Nach dem bestehenden Recht konnte die Belehnung überhaupt nichts Anderes bedeuten, als daß der Bischof die ehemaligen Krongüter durch landesherrliche Schenkung besitze und seinem Landesherrn dafür zur Treue verpflichtet sei. Da aber das germanische Mittelalter in die zur Investitur gewählten Gegenstände eine Symbolik hineinzulegen gewohnt war, so bedeutete die Wahl von Stab und Ring kaiserliche Ansprüche auf eine bedenkliche Machterweiterung. Der Stab war nach verjährter Bedeutung das Zeichen der bischöflichen Jurisdiction, der Ring das Bild für das Band, welches den Hirten an seine Heerde durch geistige Ehe gefesselt hielt. Behielt nun der Kaiser sich vor, die Bischöfe durch Stab und Ring zu investiren, so war damit angedeutet, daß er denselben ihr geistliches Amt übertrage, und in weiterer Folgerung, daß die geistliche Gewalt aus der weltlichen hervorgehe und dieser untergeordnet sei.

Diese Folgerung wurde von der weltlichen Macht auch bald gezogen. Immer mehr griffen Kaiser, Könige und Herzoge dem Wahlrecht der Capitel oder dem noch bestehenden Rechte des Clerus und des Volkes vor und ernannten Bischöfe mit Umgehung der rechtmäßig Gewählten oder vor jeder Möglichkeit einer canonischen Wahl. An vielen Kirchen hörten die Wahlen ganz auf, indem die Capitel nach dem Tode des Bischofs den Stab und den Ring desselben an den kaiserlichen Hof sandten und dem Kaiser das Ernennungsrecht förmlich devolvirten. Dieser übergab dann seinem Candidaten die Symbole der bischöflichen Gewalt und überließ es ihm, sich die Consecration zu verschaffen. Hiermit war aber auch der Anschauung des germanischen Rechtes entgegen gehandelt, indem den Kirchen etwas vorenthalten wurde, was den weltlichen Vasallen zustand. Bei diesen hatte der Erstgeborne immer auf das freigewordene Lehen ein Recht, welches ihm vom Landesherrn nicht verkümmert werden durfte; dem Erbrecht aber war das Wahlrecht gewiß analog, und die Umgehung oder Aufhebung desselben bildete immerhin eine Rechtskränkung von Seiten dessen, der das Recht schützen sollte. Allein auch die Bischöfe, welche auf diese Weise in ihr Amt eintraten, vergingen sich schwer gegen das heilige Recht und die Gesetze ihrer Kirche und ließen sich zu Dienern der weltlichen Macht herabwürdigen, welche so oft die Ausübung des geistlichen Amtes beeinträchtigte. Es war natürlich, daß solche Männer, welche von Begeisterung für die Kirche erfüllt waren und mit den Pflichten des geistlichen Amtes Ernst machen wollten, sich zu einer derartigen Demüthigung unter die weltliche Macht nicht herbeiließen; desto größer war aber bald die Zahl derjenigen, welche die Kirchengüter als die Hauptsache, das bischöfliche Amt nur als eine lästige Bedingung ansahen und sich diese bloß um jener willen gefallen ließen. Solchen Männern durften die weltlichen Lehnsherren schon ansinnen, daß sie ihnen Heeresfolge leisteten und in Allem sich den weltlichen Lehnsträgern gleichstellten. Was aber schlimmer war, es fanden sich unter diesen Candidaten sehr bald auch solche, welche für die bischöfliche Würde Geld anboten, und die Landesherren ließen sich diese Gelegenheit, ihren Fiscus zu vermehren, nicht entgehen. Schon Konrad II. hatte, wie oben bemerkt, fällige Bisthümer für Geld hingegeben. Auf der Synode zu Reims 1049 gab der Bischof von Nevers der Wahrheit das Zeugniß, seine Eltern hätten für ihn das Bisthum für vieles Geld, allein ohne sein Vorwissen gekauft; der Bischof von Coutances erklärte, sein Bruder habe ohne sein Wissen für ihn ein Bisthum gekauft, und er habe es nicht annehmen wollen, sei aber zur Uebernahme gezwungen worden; der Bischof von Nantes mußte eingestehen, daß sein Vater Bischof gewesen und er nach dessen Tode das Amt für Geld erhalten habe (Mansi XIX, 727 sqq.). Auf der Synode zu Toulouse 1056 legte der Vicecomes Berengar von Narbonne eine Klageschrift gegen den dortigen Erzbischof Gaufred vor, wonach dieser seinen Stuhl um 100 000 Solidi und das Bisthum Urgel für seinen Bruder Wilhelm ebenfalls um 100 000 Solidi erkauft hatte; zu letzterem Zwecke habe er seine eigene Kirche geplündert und Kirchengewänder, Reliquienbehälter und Kreuze an spanische Juden verkauft (Mansi XIX, 850 sq.). Solcher Beispiele sind während des 11. Jahrhunderts aus den Acten der Synoden und den Berichten der Chronisten unzählige zu verzeichnen. Zwar Heinrich III. war zu gewissenhaft, um Ring und Stab feilzuhalten und damit Unwürdigen den Zutritt zu den Bisthümern zu eröffnen; allein es gab auch in seiner Umgebung Personen von Einfluß, bei denen man durch Geld und Geschenke Zugang und Empfehlung finden konnte. Nachdem aber erst der bischöfliche Stand durch Simonie erniedrigt und entehrt war, wurde der Lebensnerv der Kirche durch dieses Laster unterbunden. Bischöfe, welche Ring und Stab angekauft hatten, trugen auch kein Bedenken, die Weihen für Geld zu ertheilen. Wie sehr auch die Synoden des 10. und des 11. Jahrhunderts auf die wissenschaftliche und sittliche Prüfung der Ordinanden drangen, so waren doch im 11. Jahrhundert unwissende, unsittliche, trunksüchtige, beweibte Cleriker durchaus nichts Seltenes; der Mangel an Unterricht und das Beispiel der Geistlichen ließ Scham und sittliches Gefühl auch in der Laienwelt nicht aufkommen,

und ein großer Theil der christlichen Länder war in Gefahr, wieder der Barbarei zu verfallen. Das waren die Folgen der Laieninvestitur.

Gegen das Laster der Simonie wie gegen die Verletzung des Cölibatsgesetzes hatte freilich die Kirche den Kampf niemals unterlassen. Eine ganze Reihe von Synoden seit der Karolingerzeit, deren Acten erhalten sind, erließ auch Verbote und Strafbestimmungen für die Simonie; so die Synoden zu Aachen 817, Rom 826, Paris 829, Aachen 836, Diedenhofen 844, Meaux 845, Mainz 847, 851, 888, Vienne 892, Pavia 1046, Rom, Reims, Mainz 1049, Toulouse, S. Jago de Compostela 1056, Vienne und Tours 1060. Daß bei dieser Aufzählung keine Synode aus dem 10. Jahrhundert genannt werden kann, hat in der unsäglichen Noth dieser Periode seinen Grund; die Concilien, welche während derselben gehalten wurden, mußten sich mit der Rüge und Strafe von Verbrechen jeder Art, namentlich gegen die natürliche Ordnung, beschäftigen, und die damalige Verwilderung trägt die Schuld, daß die Acten dieser kirchlichen Versammlungen nur unvollständig erhalten sind. Wenn aber in den erhaltenen Protokollen aus dieser Zeit immer die Beobachtung der Canones eingeschärft wird, so ist gewiß besonders auch der sonst namentlich aufgeführte Canon II des allgemeinen Concils von Chalcedon gemeint, der die Simonie auf's Strengste untersagt. Was den Cölibat der Cleriker betrifft, so gibt es aus keiner Zeit, auch aus den schlimmsten Zeiten des 10. Jahrhunderts nicht, eine kirchliche gesetzgeberische Aeußerung, welche nicht auf's Entschiedenste die Sünden dagegen rügte und strafte. Seitdem aber die Laieninvestitur beiden Lastern so zu sagen Thür und Thor geöffnet hatte, konnte das bloße Verbieten und Strafen nicht mehr als hinreichendes Mittel gelten. Ein so weit verbreitetes Uebel konnte nur durch eine vollkommene Reform unterdrückt werden, und diese war eben an der Wurzel des Verderbens vorzunehmen. Die kirchlichen Aemter und Pfründen mußten als unantastbares Eigenthum der Kirche, und die Verleihung der dazu gehörigen Rechte lediglich als Ausfluß der Kirchengewalt erklärt werden, wenn die rechte Ordnung in der Kirche und die Sittlichkeit im christlichen Volke gewahrt bleiben sollte. Wie nun der allmächtige Gott für seine Kirche zur Zeit der Reformbedürftigkeit jedesmal den Mann erweckt, der die Krankheit der Zeit erkennt und die Heilung der Schäden unternimmt, so war auch schon zur Zeit Konrads II. der Mann geboren, welcher die Kirche von dem durch diesen bereiteten Unheil erlösen sollte. Der große Hildebrand hatte als Berather von fünf Päpsten die Nothwendigkeit einer kirchlichen Reformation begriffen und sein Leben der Herbeiführung derselben geweiht. Wie er den Kampf gegen die weltliche Macht aufnahm und fortsetzte, um die Investitur durch Ring und Stab der weltlichen Gewalt zu nehmen, s. in den Artt. Gregor VII. und Heinrich IV. Der erste Vorstoß, welchen Hildebrand in diesem Kampfe führte, war das 6. Decret der Lateransynode von 1059, das jedenfalls aus seiner Initiative hervorgegangen ist. Nach demselben durfte kein Cleriker oder Presbyter von einem Laien ein Kirchenamt annehmen, weder umsonst noch um Geld. Nach Abhaltung dieser Synode sandte Nicolaus II. ebenfalls auf Hildebrands Betreiben den Cardinallegaten Stephan nach Frankreich, und dieser hielt 1060 zu Vienne und zu Toulouse Synoden, auf welchen die Bestimmung wiederholt wurde, daß niemand ohne Zustimmung des Bischofs eine große oder kleine Kirche von einem Laien irgendwie annehmen dürfe; um Geldeswerth aber dürfe er sie auch von einem Cleriker oder Mönch so wenig annehmen, wie von einem Laien; sonst verlören beide, Verkäufer wie Käufer, diese Kirche. Nachdem dann Hildebrand als Gregor VII. Papst geworden war, that er auf der großen Fastensynode zu Rom 1075, der zweiten von ihm daselbst abgehaltenen Versammlung, den entscheidenden Schritt, dessen weltgeschichtliche Bedeutung bald aus den weitgreifenden Folgen klar wurde. Gregor berichtet darüber selbst in einem Schreiben an Heinrich IV. (Jaffé, Biblioth. rerum germ. II, 220): „Auf der im laufenden Jahre beim apostolischen Stuhle versammelten Synode, der Wir nach Gottes Anordnung vorsaßen, und bei der auch einige von den Deinen anwesend waren, haben Wir, um dem bereits drohenden Ruin der Kirche zu wehren, zurückgegriffen auf die Verordnungen und Lehren der Väter, und ohne etwas Neues, Selbstersonnenes einzuführen, haben Wir die ursprüngliche und wichtigste Regel der kirchlichen Disciplin erneuern zu müssen geglaubt. Es gibt nämlich für niemanden, auch für die Hirten nicht, einen andern Eingang, als den von Christus mit den Worten angezeigten: ‚Ich bin die Thüre; wer durch mich hineingeht, der wird selig werden.‘ Dieses Decret nennen manche, welche die weltlichen Ehren den göttlichen vorziehen, eine unerträgliche Last und Beschwerniß; Wir aber bezeichnen es viel richtiger als die zum Heile nothwendige Wahrheit und Leuchte, die nicht nur von Dir und den Deinen, sondern von allen christlichen Fürsten und Völkern ehrerbietig angenommen und befolgt werden muß." Den Wortlaut dieses Decrets geben Hugo von Flavigny und Anselm von Lucca gleichlautend an (Mon. Germ. SS. VIII, 412; Migne, PP. lat. CXLIX, 468): Si quis deinceps episcopatum vel abbatiam de manu alicujus laicae personae susceperit, nullatenus inter episcopos vel abbates habeatur, nec ulla ei ut episcopo vel abbati audientia concedatur. Insuper ei gratiam beati Petri et introitum ecclesiae interdicimus, quoadusque locum, quem sub crimine tam ambitionis quam inobedientiae, quod est scelus idololatriae, cepit, non deserit. Similiter etiam de inferioribus ecclesiasticis dignitatibus constituimus. Item si quis imperatorum, ducum, marchionum, comitum, vel quilibet saecularium potestatum aut per-

sonarum investituram episcopatus vel alicujus ecclesiasticae dignitatis dare praesumserit, ejusdem sententiae vinculo se astrictum sciat. Die heldenmüthige Kühnheit dieses Decretes erscheint um so bewunderswerther, wenn man bedenkt, wie tief der dadurch getroffene Mißbrauch mit den Anschauungen der Zeit verwachsen war. Zwar die innere Berechtigung des fraglichen Verbotes mußte auch damals jedem Billigdenkenden einleuchten. Allein von den Meisten wurde dasselbe so ausgelegt, als werde dem Landesherrn mit dem Verbot der Investitur auch jeder Einfluß auf die Besetzung der geistlichen Stellen abgesprochen. Dieß wäre, namentlich für Deutschland, eine zu weitgehende Forderung gewesen. Hier waren die Bischöfe und Aebte zugleich Reichsfürsten, und dem Kaiser mußte Alles daran gelegen sein, auf ihren Stühlen Männer seines Vertrauens und Vorkämpfer gegen die Unabhängigkeitsgelüste der weltlichen Lehnsträger zu sehen. Auch hatte der Kaiser wegen der den geistlichen Stellen incorporirten Krongüter, der sogen. Regalien, ein unabsprechbares Recht, zur Besetzung der Bisthümer und Abteien mitzuwirken. Das Verbot endlich, daß ein Laie ein Kirchenamt übertrage, konnte in seiner allgemeinen Form auch von der bedingten Verleihung, d. h. von der Präsentation oder Nomination verstanden und so als Eingriff in die uralten Rechte der Kirchenpatrone angesehen werden. Die Schwierigkeit, hier die berechtigten Ansprüche der Laiengewalt ohne Gefährdung des kirchlichen Grundsatzes zur Geltung gelangen zu lassen, verursachte den erbitterten Kampf, welcher unter dem Namen Investiturstreit bekannt ist, und es dauerte lange Zeit, bis in den Geistern die nothwendige Klarheit aufleuchtete und die richtige Ausgleichung zwischen den scheinbar entgegenstehenden Ansprüchen gefunden war.

Diese Schwierigkeit konnte der Erkenntniß eines Gregor VII. nicht verborgen bleiben; daher eilte er auch jetzt nicht, das fragliche Decret zu publiciren, sondern suchte wieder zuerst die Fürsten einzeln für die Befolgung desselben zu gewinnen (Hefele, Conc.-Gesch. V, 50. 60). Wie Heinrich IV. seine Mäßigung vergalt, ist bekannt (s. oben V, 1112). Das Verbot der Laieninvestitur ward erneuert auf zwei Synoden des Jahres 1078, nachdem inzwischen der Papst in den einzelnen christlichen Ländern ihm durch seine Legaten Geltung zu verschaffen gesucht hatte. Heinrich IV. dagegen ernannte dem Decret zum Trotz Bischöfe für erledigte und nicht erledigte Stühle und investirte sie mit Ring und Stab. Um so entschiedener wurde nun das Verbot auf der römischen Fastensynode des Jahres 1080 wiederholt (Jaffé l. c. 398). Für einige Jahre brachten dann der Tod Gregors VII. und die denselben begleitenden Umstände den obschwebenden Streit zum Stillstand. Papst Victor III. aber trat, wie bei allen übrigen Stücken, so auch bezüglich der Investitur in Gregors Fußstapfen und erneuerte im August 1087 auf einer Synode zu Benevent das Verbot der Laieninvestitur und der Simonie auf's Entschiedenste. Sein Tod verhinderte jedoch weitere Maßregeln; diese unternahm nunmehr Urban II., und zwar zunächst auf einer Synode zu Melfi 1089. Hier ward unglücklicher Weise damit begonnen, dem Decret Gregors eine schärfere Form zu geben, in welcher es gar zu leicht mißverstanden werden konnte. In den Synodalbecreten ward nämlich bestimmt: Can. 5. Kein Laie darf einen Zehnten oder eine Kirche oder überhaupt etwas der Kirche Gehöriges ohne Erlaubniß des Bischofs oder des Papstes an ein Kloster oder ein Canonicat vergeben. 6. Kein Abt oder Propst darf etwas, das der Kirche gehört, ohne Erlaubniß des Bischofs annehmen. ... 8. Kein Cleriker darf von einem Laien die Investitur empfangen, bei Strafe der Absetzung. In dem Ausdruck dieses letztern Canons blieb eine Unbestimmtheit, welche leicht zu der Frage Veranlassung geben konnte, ob die allgemeine Form auch die Verleihung der Regalien einschließen und damit ein anerkanntes Recht bestreiten wolle. Indessen fuhr Urban II. fort, die Reformgedanken Gregors zur Ausführung zu bringen. Während in England nach dem Tode Wilhelms des Eroberers noch kein Entgegenkommen seitens der königlichen Regierung zu erwarten war und König Wilhelm der Rothe mit den Kirchenämtern und dem Kirchengut ganz nach Willkür schaltete, reiste der Papst 1095 nach Frankreich und versammelte hier den einheimischen Clerus zu einer Synode in Clermont. Auch hier ward verkündigt, daß niemand ein geistliches Amt von einem Laien empfangen dürfe, Könige und Fürsten keine Investitur ertheilen könnten, kein Bischof oder Priester dem Könige oder sonst einem Laien das ligium fidelitatis (den Lehnseid in seiner ganzen Ausdehnung) schwören dürfe (Can. 15—17). Die genauere Einschärfung, welche in dieser Form liegt, konnte leicht wieder Irrthümer bezüglich der weltlichen Stellung der Kirchenfürsten hervorrufen. Inzwischen setzte der englische König sein tyrannisches Verfahren fort und nöthigte schließlich den hl. Anselm, welcher sich der Investitur durch ihn nicht unterziehen wollte, beim Papste Schutz zu suchen. Anselms Sache war einer von den Gründen, welche Urban II. veranlaßten, eine große Synode 1098 nach Bari zu berufen; auch hier wurde nach einem Briefe Paschalis' II. „gegen die Pest der Laieninvestitur die Excommunication ausgesprochen" (Mansi XX, 1061). Dasselbe geschah auf der Synode zu Rom 1099.

Anselm von Canterbury war kaum nach England zurückgekehrt, als König Heinrich I. Beauclerc von ihm verlangte, er solle nun den Lehnseid leisten und Ring und Stab von ihm entgegennehmen. Dieß führte in England zu einer vorläufigen glücklichen Lösung, bei welcher zuerst die nöthige Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Stellung der Prälaten zur Klarheit gebracht wurde (s. d. A. Anselm, der hl.,

I, 890). In Deutschland hatte der Untergang Heinrichs IV. (s. ob. V, 1072 f.) die Hoffnung erweckt, daß die Rechte der Kirche nunmehr zur Anerkennung gelangen würden. Allein der junge König Heinrich V. nahm das Recht der Investitur ganz im Geiste seines Vaters in Anspruch und belehnte bei jeder Erledigung eines Bischofsstuhls mit Ring und Stab unter dem Beistande der Bischöfe selbst. Daher wollte Paschalis II. sich nach Deutschland begeben, um durch persönliche Bemühung bei Heinrich den Kirchengesetzen Achtung zu verschaffen. Er hatte als Vorbereitung dazu den Weg der Versöhnlichkeit eingeschlagen, indem er auf der Synode zu Guastalla 1106 die ungezählten Bischöfe und Priester im Kaiserreich, welche wegen ihrer Investirung der Excommunication verfallen waren, lossprach und bestätigte, wofern sie sonst würdig waren. Allein bei näherer Informirung fand Paschalis gerathener, sich nach Frankreich zu wenden. Hier empfing er drei Bischöfe als Gesandte Heinrichs V., um die Frage wegen der Investitur zu regeln; diese aber nahmen eine drohende Haltung an und verhießen, die Frage werde zu Rom mit dem Schwerte entschieden werden. Der Papst ließ sich dadurch nicht abschrecken, auf einer Synode zu Troyes 1107 nochmals das Verbot der Laieninvestitur in entschiedenster Form zu verkünden und dasselbe den einzelnen Bischöfen gegenüber mit Strenge aufrecht zu halten. Da er auch fürchten mußte, Heinrich V. werde die Kaiserkrone verlangen, ohne auf die Investitur in der bisherigen Form verzichtet zu haben, so erneuerte er das Verbot derselben auf der Lateransynode 1110 und ließ sich von dem Normannenherzog und den Römern, wie er auch schon von Philipp in Frankreich gethan hatte, für den Fall der Noth Beistand gegen den deutschen König geloben. Inzwischen hatte Heinrich an den Papst Gesandte geschickt, um die Kaiserkrone zu begehren. Paschalis, an den schon Anselm von Canterbury wegen der zu Guastalla bewiesenen Nachsicht eine Mahnung geschickt hatte, stellte die Bedingung, daß der Kaiser sich als Schirmherrn der Kirche erweise. Indessen wartete Heinrich die Rückkehr der Gesandten gar nicht ab, sondern trat im August desselben Jahres seine Romfahrt mit einem großen Heere an und nahm auch Gelehrte mit, um seine Pläne nicht nur mit dem eisernen, sondern auch mit dem geistigen Schwerte durchzusetzen. In Toscana begann er Unterhandlungen mit der Gräfin Mathilde; dieselbe erkannte ihn als ihren Oberherrn an und erhielt dagegen außer der Bestätigung ihrer Besitzungen noch das Versprechen, daß er nichts gegen den römischen Stuhl unternehmen werde. Von Arezzo aus schrieb er nach Rom an Senat und Volk, er sei gekommen, damit „Gerechtigkeit werde der Kirche und von der Kirche, den Römern und von den Römern". Die Gesandten, welche diesen Brief überbrachten, hatten am 4. Februar 1111 eine Zusammenkunft mit Bevollmächtigten des Papstes, und hierbei kam es zu einem Vertrag, welcher die Streitsache nicht beenden konnte, weil ihn auszuführen nicht möglich war. Derselbe lief nämlich darauf hinaus, daß der König alle Lehen, Krongüter und landesherrlichen Rechte oder Regalien, welche seit Karls des Großen Zeiten mit Kirchenstellen verbunden seien, aus kirchlichen Händen zurücknehmen und dagegen auf die Investitur verzichten solle. Der ideal angelegte Papst konnte glauben, die deutschen Prälaten würden bereit sein, den größern Theil ihrer irdischen Güter dem Interesse der kirchlichen Freiheit zu opfern; allein die deutschen Gesandten kannten jedenfalls ihre Bischöfe besser, als daß sie im Ernst an die Ausführbarkeit eines solchen Abkommens gedacht hätten. Wenn die Bevollmächtigten gleichwohl auf das Anerbieten eingingen, so geschah dieß in boshafter Absicht, weil nunmehr die Stimmung der deutschen Kirchenfürsten unfehlbar sich gegen den Papst kehren mußte. In der nämlichen Absicht machten sie auch die Einwendung, „ihr Herr werde der Kirche solche Gewalt nicht anthun und solchen Kirchenraub nicht begehen"; allein der arglose Papst ließ versichern, am nächsten Sonntag Estomihi, den 12. Februar, werde er den Prälaten die Rückgabe bei Strafe der Excommunication befehlen. In diesem Sinne ward nun ein Vertrag aufgesetzt und von Heinrich V. auch zu Sutri, einige Meilen von Rom, beschworen, so daß derselbe den Namen des Concordats von Sutri erhalten hat. Unedler Weise wollte der Kaiser dabei sich die Clausel vorbehalten, daß das zu erwartende päpstliche Edict auch von den deutschen Prälaten angenommen werde. Als nun der Augenblick der Krönung herangekommen war und der Papst den König einlud, vorher den Verzicht auf die Investitur auszusprechen, versicherte Heinrich eidlich, seine Absicht sei nicht, den Bischöfen, Aebten und Kirchen etwas zu nehmen, was ihnen die früheren Kaiser geschenkt hätten. Offenbar that er dieß in derselben Absicht, wie auch seine Gesandten, nämlich um alles entstehende Odium auf den Papst zu wälzen. Denn nunmehr verlangte er, der Papst möge seine Zusage wegen der Regalien erfüllen, weil dieser Schritt durch den Verzicht auf die Investitur vorausgesetzt sei. Wirklich hatte Paschalis schon die hierüber ausgefertigte Urkunde bei sich, hatte aber das Edict erst nach der Krönung publiciren wollen. Bei der nun entstehenden Erörterung erschien der Papst, der Heinrichs unredliche Gesinnung zu durchschauen anfing, entschiedener und fester, als der König erwartet hatte; derselbe versuchte daher, ihn durch Drohungen einzuschüchtern, und als er ihn darüber nur um so entschiedener fand, gab er seinen deutschen Söldnern Befehl, den Papst nebst den meisten Cardinälen gefangen zu nehmen. Hierüber erbittert, griffen die Römer die Deutschen mit den Waffen an; es entstand ein großes Blutbad, in welchem Tausende auf beiden Seiten fielen und Heinrich selbst nur mit Mühe sich durch die Flucht rettete. Den gefangenen Papst schleppte er nun auf seinen Zügen in der Um-

gegend von Rom mit sich und sparte weder Drohungen noch Versprechungen, um ihn zur Nachgiebigkeit zu bewegen; allein nichts vermochte dessen Pflichttreue zu beugen, und selbst als Heinrich ihm vorstellen ließ, durch die Investitur vergebe man ja nicht Kirchen und Kirchenämter, sondern bloß Regalien, ließ er sich nicht irre machen, theils weil er die Bedeutung der Symbole nicht unterschätzte, theils weil er Heinrichs unzuverlässige Gesinnung jetzt kannte. So verflossen zwei Monate, während deren die Römer alle Schrecken einer unvorhergesehenen Belagerung zu tragen hatten. Da Heinrich außer Papst und Cardinälen noch viele Gefangene gemacht hatte, deren Befreiung, ja deren Leben von dem Worte des Papstes abhing, so ward Paschalis während dieser Zeit von allen Seiten bestürmt, nachzugeben, und man wies ihn auf die Verwüstung der Kirchen und auf ein Schisma als unausbleiblich hin. Da sprach er endlich das denkwürdige Wort: Cogor pro ecclesiae liberatione, und that für die Kirche, was er für sein Leben und seine Freiheit nie gethan haben würde. Er versprach jetzt, in einem besondern Edict zu erklären, daß der König die ohne Simonie und frei, aber mit seiner Zustimmung gewählten Bischöfe und Aebte mit Ring und Stab investiren dürfe. Die Consecration dürften sie erst nach der Investitur erhalten, und den Erzbischöfen und Bischöfen solle es nicht mehr verboten sein, die vom König Investirten zu weihen. Damit war den Wahlen die Freiheit genommen, insofern niemand mehr ohne des Königs Genehmigung ein Kirchenamt erhalten konnte; außerdem war das Zugeständniß erzwungen, daß der König wirklich investire, und bei der bestehenden Unklarheit über die Bedeutung der Investitur konnte der Grundsatz, daß die geistliche Gewalt nicht aus der weltlichen fließe, schwerlich zur Anerkennung gebracht werden. Nachdem der hierauf gebaute Vertrag, der auch die Freilassung der Gefangenen und die Verzeihung für den deutschen König in sich schloß, von beiden Seiten beschworen war, erfolgte die Kaiserkrönung, und Heinrich zog nach Deutschland zurück.

Der neue Kaiser hatte Italien noch nicht verlassen, als von allen Seiten der Unwille gegen den Papst wegen des getroffenen Vergleiches sich laut machte. Schon die Cardinäle, welche der Gefangenschaft entgangen waren und den Vertrag nicht hatten zu unterzeichnen brauchen, hielten in Abwesenheit des Papstes noch 1111 eine Zusammenkunft zu Rom, worin sie das Verfahren des Papstes mißbilligten. Bittere Vorwürfe machte demselben dann der Abt Bruno von Monte Cassino in einem Briefe, den Baronius zu Monte Cassino wieder aufgefunden hat (Watterich, Vitae pontiff. II, 70). Bald gab auch der französische Episcopat seiner Unzufriedenheit mit dem Geschehenen ernsten Ausdruck, und obendrein mußte der Papst erfahren, daß der Kaiser nach wie vor die Kirchen bedränge und des höchsten Unrechts walte. So entschloß Paschalis sich noch gegen Ende des Jahres 1111, sein Zugeständniß zurückzunehmen. Demnach berief er für den März 1112 ein großes Concil nach Rom. Hier reinigte sich Paschalis zuerst durch Ablegung eines Glaubensbekenntnisses und Gelobung der Treue gegen die kirchlichen Canones, womit das Investiturverbot implicite schon erneuert war. Dann aber widerrief auf Vorschlag des Bischofs Gerard von Angoulême „das Concil in Gemeinschaft mit dem Papste" das zugestandene Privilegium in aller Form als unerlaubt, und diese Erklärung wurde mit der Unterschrift von 114 Bischöfen, 15 Cardinalpriestern und 8 Cardinaldiaconen durch Gerard von Angoulême selbst und einen Cardinal dem Kaiser persönlich notificirt. Damit war den französischen Bischöfen jedoch noch nicht genügt. Während die Lateransynode aus Rücksicht auf den Papst sich jedes Vorgehens gegen den Kaiser enthalten hatte, ward derselbe auf Synoden zu Vienne 1112, sowie in dem nämlichen Jahr auf einer Reihe von Particularconcilien zu Jerusalem, in Ungarn, in Frankreich und in Deutschland, ferner 1114 zu Beauvais, 1115 zu Reims, zu Köln und zu Châlons-sur-Marne, 1118 zu Köln und zu Fritzlar, meist auf Betreiben des hierin unermüdlichen Cardinallegaten Kuno von Präneste, mit der Excommunication belegt. Der griechische Kaiser Alexius glaubte sogar die Unzufriedenheit gegen Heinrich V. ausbeuten zu können, indem er sich geneigt erklärte, vom Papst die Kaiserkrone anzunehmen; doch scheiterte dieß an dessen Forderung, den römischen Primat anzuerkennen. In Deutschland erhoben sich die Sachsen gegen den excommunicirten Kaiser, und der Krieg, in welchen er hierdurch verwickelt wurde, endete mit einer Niederlage für ihn. Dagegen schien ihm in Italien ein neues Glück zu erblühen, als die Gräfin Mathilde von Toscana starb, die ihn als Oberherrn anerkannt hatte. Um ihre Hinterlassenschaft in Besitz zu nehmen, zog er zum zweiten Mal mit einem Heere über die Alpen. In Oberitalien fand er sympathische Aufnahme, konnte alle Besitzungen Mathildens in seine Botmäßigkeit aufnehmen und hoffte nun auch bei dem Papste seine Forderungen gütlich durchsetzen zu können. Allein der Papst hatte bereits eine Synode in den Lateran beschieden, welche eine Reihe von Disciplinarfällen entscheiden sollte; sie ward am 6. März 1116 eröffnet. Hier brachten die Bischöfe den Vertrag von Sutri wieder zur Sprache, und der Papst gestand ein, einen Fehler gemacht zu haben, vertheidigte sich aber würdevoll dagegen, den Glauben preisgegeben zu haben. Auch die abermalige Verkündigung der Excommunication gegen Heinrich verhinderte er, bestätigte aber im Uebrigen die Erklärung, welche er schon auf der Lateransynode von 1112 gegeben hatte. Als dann der Kaiser gegen Rom heranzog, floh Paschalis nach Benevent, sehr gegen den Wunsch Heinrichs. Diesem nämlich erstanden in Deutschland immer neue Gegner, und eine Aussöhnung mit dem Papste

mußte er in seiner Lage als höchst wünschenswerthen Vortheil ansehen; so schickte er wieder Gesandte. Allein er gelangte bei Paschalis nicht zum Ziel, was er auch von günstigem Erfolg nach Deutschland berichten mochte. Der Papst verwies ihn auf eine Synode, und er wußte zu gut, was er von einer solchen zu erwarten habe. Nun zog er in Rom selbst ein und verlangte, daß man nach altem Brauch am Osterfest ihm feierlich die Krone aufsetze; allein kein Cardinal gab sich dafür her, und nur der gerade anwesende Erzbischof Burdinus von Braga ließ sich bereit finden, den Stellvertreter des Papstes zu machen. Dafür ward dieser von Paschalis excommunicirt, und Heinrich blieb rathlos, so sehr er sich auch bemühte, den Adel Roms für sich zu gewinnen. Im Sommer 1117 mußte er sein Heer der Hitze wegen aus Rom führen, und der Papst konnte nun, von Normannen unterstützt, wieder in den leoninischen Stadttheil von Rom einziehen. Da erkrankte Paschalis und starb nach wenigen Tagen, im Januar 1118.

Gleich nach seinem Tode versammelte der Cardinalbischof von Porto die in Rom anwesenden Cardinäle, und in einstimmiger Wahl ward der Cardinal Johannes von Gaeta zu Paschalis' Nachfolger bestimmt. Der neue Papst, der sich Gelasius II. nannte (s. d. Art.), mußte jedoch vor dem zurückkehrenden Kaiser nach Gaeta entfliehen. Heinrich stellte unter dem Vorwande, daß ihm die erforderliche Theilnahme an der Wahl nicht gestattet gewesen, nun den Erzbischof Burdinus als Gegenpapst auf, der den Namen Gregor VIII. annahm (s. d. Art.). Gelasius erneuerte die Excommunication über den Eindringling und sprach dieselbe nunmehr auch über den Kaiser aus; indeß konnte er auch nach Heinrichs Abzug das von Parteien zerrissene Rom nicht wieder gewinnen, ging nach Frankreich und starb schon 29. Januar 1119 zu Clugny. Von ihm empfohlen, ward der Erzbischof Guido von Vienne sein Nachfolger unter dem Namen Calixtus II. (s. d. Art.). Schon im April 1119 verkündete der neue Papst, daß er im nächsten Herbst eine große Friedenssynode zu Reims abhalten wolle. Zu dieser erklärte auch der Kaiser, durch die Noth gedrängt, der kirchlichen Aussöhnung wegen sich begeben zu wollen, und so war der erste Schritt gethan, um zwischen der kirchlichen und der weltlichen Gewalt die richtige Ausgleichung herbeizuführen. Freilich war die Gesinnung Heinrichs V. nicht so aufrichtig und zuverlässig, daß der Friede hätte ohne Schwierigkeit zu Stande kommen können. Obwohl ihm schon längst der Unterschied zwischen Investitur und Verpflichtung zu Vasallendienst klar geworden war, wollte er doch in die Beschränkung der bisher geübten Machtvollkommenheit nicht willigen, und Calixt II. mußte ihn erst mit der Excommunication treffen und seine Unterthanen vom Treueid entbinden, ehe er sich dazu verstand, den Verhältnissen Rechnung zu tragen. Der Papst besaß nämlich die Sympathien der ganzen katholischen Welt, gewann täglich an äußerer Macht und hatte in den Normannen mächtige Bundesgenossen. Letztere hatten auch den Gegenpapst gefangen und dem Papste ausgeliefert, so daß dieser ihn in ein Kloster interniren konnte, wo er unbußfertig verschied. Infolge davon hatte der einflußreiche Erzbischof Bruno von Trier, bisher Anhänger Gregors VIII., sich dem rechtmäßigen Papst unterworfen; auf beiden Seiten verlangte man in Deutschland nach Frieden, und bald mußte Heinrich V. fürchten, das Schicksal seines Vaters zu erleben. Demnach fand er sich im September 1121 auf einer Zusammenkunft mit den päpstlichen Gesandten zu Würzburg bereit, ein Versprechen zu erneuern, das er bereits am 24. October 1119, vor der Reimser Synode, gegeben hatte. Dasselbe lautete: „Ich, Heinrich, römischer Kaiser deutscher Nation, entsage aller Investitur auf Kirchen, gewähre wahren Frieden allen, welche seit Beginn dieses Streites auf Seiten der Kirche kämpften, und gebe deren Güter, sowie die der Kirchen, zurück. Sind diese Güter nicht in meinem Besitz, so will ich treulich zur Wiedererlangung derselben verhelfen. Entsteht aber Streit, so soll über Kirchengüter das kirchliche, über weltliche das weltliche Gericht entscheiden." Dem gegenüber konnten freilich die Legaten nicht die Zusage aufrecht halten, womit der Papst früher dieses Versprechen erwiedert hatte: die Gewährung des kirchlichen Friedens an den Excommunicirten stand dießmal nicht in ihrer Macht. Daher einigte man sich zur Aufrichtung eines allgemeinen Friedens, dessen Verletzung mit dem Tode bedroht wurde, und sprach die königlichen und fiscalischen Güter dem Reich, die kirchlichen der Kirche, das Geraubte den Beraubten zu. Rücksichtlich der Excommunication wurde nichts bestimmt, sondern Alles dem Papst anheimgegeben; es wurden Gesandte an denselben abgeordnet, um das Geschehene zu melden und die Abhaltung eines allgemeinen Concils zu erbitten, auf dem man vom heiligen Geist die Schlichtung aller Differenzen erwarten dürfe. Der Zusatz, daß im Falle einer Verletzung der Uebereinkunft durch den Kaiser die Fürsten zusammenstehen und ihm Vorstellungen machen sollten, erhöhte deren Ansehen bedeutend, und so schlossen sich bald sämmtliche Reichsfürsten dem getroffenen Abkommen an. Hiermit würde der Investiturstreit sein Ende erreicht haben, wenn nicht bald eine Gelegenheit gekommen wäre, bei welcher Heinrich V. zeigte, wie weit er von dem Vorsatz entfernt war, die theoretisch anerkannten Grundsätze praktisch auszuführen. Nach dem Tode des von ihm in das Herzogthum Ostfranken wieder eingesetzten Bischofs Erlung (gest. 28. Dec. 1121) übertrug der Kaiser das Bisthum Würzburg dem jungen, noch dem Laienstande angehörigen Grafen Gebhard von Henneberg und schützte ihn gegen den canonisch gewählten Rudger von Vaihingen, dessen Weihe unter den Augen der pästlichen Legaten vollzogen war. Es wäre zum Bürgerkrieg gekommen, wenn die Legaten nicht den Ausbruch verhindert hätten.

Mittlerweile waren von Rom drei Cardinäle als Legaten nach Deutschland gekommen, welche den Frieden herbeiführen sollten. Da die Idee einer doppelten Investitur, einer geistlichen und einer weltlichen, schon längst in den Geistern zur Anerkennung gekommen war, so handelte es sich nur noch um den starren Sinn des Kaisers. Diesem sandte nun Calixt 19. Februar 1122 ein freundliches Schreiben, worin er ihm seine liebevolle Gesinnung betheuerte und ihm erklärte, daß er keines seiner Kronrechte antasten wolle. Auf Anregung der Legaten kam es zu einer großen, erst nach Mainz ausgeschriebenen, dann nach Worms verlegten Versammlung, in welcher am 23. September 1122 endgültig ein Vertrag geschlossen wurde, der seitdem das Wormser Concordat oder das Pactum Calixtinum genannt wird (s. d. Art. Concordate V, A, 1). Die Uebereinkunft lautete: „Ich Heinrich, von Gottes Gnaden römischer Kaiser, Augustus, überlasse aus Liebe zu Gott, zur heiligen Kirche und zum Papste und um meines Seelenheiles willen Gott und seinen heiligen Aposteln Petrus und Paulus und der heiligen Kirche alle Investitur mit Ring und Stab und gestatte, daß in allen Kirchen Wahl und Consecration frei seien. Alle Güter und Regalien des hl. Petrus, welche vom Anfange dieses Streites an bis heute, sei es unter meinem Vater oder unter mir, weggenommen wurden, gebe ich der heiligen römischen Kirche zurück oder werde, falls sie in anderen Händen sind, zu ihrer Rückerstattung mithelfen. Auch die Güter aller anderen Kirchen, ebenso der Fürsten und aller Cleriker und Laien, werde ich nach dem Rathe der Fürsten und der Gerechtigkeit gemäß zurückgeben oder, falls ich sie nicht selber besitze, für ihre Rückerstattung thätig sein. Ich gewähre wahren Frieden dem Papste Calixt, der heiligen römischen Kirche und allen, die auf ihrer Seite stehen oder standen. Auch will ich der römischen Kirche in allem, worin sie mich zu Hilfe ruft, treu beistehen." Es folgte die Unterschrift von neun geistlichen und neun weltlichen Fürsten, an der Spitze die Erzbischöfe von Mainz und Köln. Andererseits: „Ich Calixt, Diener der Diener Gottes, an meinen geliebten Sohn Heinrich, durch Gottes Gnade römischen Kaiser. Ich gebe zu, daß die Wahlen der Bischöfe und Aebte des deutschen Reiches, die zum (deutschen) Königreich (in specie) gehören, in Deiner Gegenwart ohne Simonie und Gewalt vorgenommen werden, und daß, wenn zwischen den Parteien ein Streit entsteht, Du unter dem Beirath des Metropoliten und der Comprovinzialbischöfe für den berechtigteren Theil (saniori parti) die Entscheidung gibst und ihm zu seinem Rechte verhilfst. Der Erwählte soll von Dir mittels des Scepters die Regalien empfangen, diejenigen ausgenommen, welche offenbar der römischen Kirche gehören, und soll Dir leisten, was er wegen dieser Regalien dem Rechte nach schuldig ist. In den anderen Theilen des Kaiserthums (d. h. außerhalb des deutschen Königreichs, also in Italien und Burgund) soll der Consecrirte innerhalb sechs Monaten von Dir die Regalien durch das Scepter empfangen. In allem, worüber Du eine Klage an mich bringst, will ich nach der Pflicht meines Amtes Dich unterstützen. Ich gewähre wahren Frieden Dir und allen, welche während dieses Streites auf Deiner Seite stehen oder standen."

Bei der Verkündigung des Vertrags in feierlichem Hochamte ward der Kaiser ohne weitere Formalitäten vom Cardinallegaten Lambert von Ostia wieder in den Kirchenfrieden aufgenommen, und es hatte nunmehr durch Klärung des Verständnisses und Abgrenzung der Ansprüche das Verhältniß der beiden Gewalten zu einander eine Form erhalten, welche den Frieden aus innerer Nothwendigkeit verbürgte. Die Kaiser hatten deßwegen so sehr auf die Beibehaltung der Investitur mit Ring und Stab gedrungen, weil ihnen dieß das einzige Mittel schien, ihren Einfluß auf die kirchlichen Stellen zu wahren. Einen solchen Einfluß mußten sie wünschen, weil die Bischöfe und Aebte, wie schon oben gesagt, ihnen ihrer geistlichen Würde wegen bei der Opposition gefährlicher, bei der Hilfeleistung nützlicher waren als alle ihre anderen Vasallen. Wollten die Kaiser diese weltliche Bedeutung der Prälaten als das Hauptsächliche ansehen und deßwegen der kirchlichen Gewalt die Mitwirkung bei der Vergebung der Aemter verweigern, so gingen sie gewiß über die ihnen zustehenden Grenzen hinaus. Umgekehrt wäre es zu weit gegangen gewesen, wenn die Päpste dem Kaiser jede Mitwirkung hätten wehren wollen, weil das kirchliche Amt die Hauptsache, die weltliche Stellung nur secundär sei. Jetzt ward jedwedem das Seinige gegeben; der Kirche fiel die freie Wahl ihrer Vorsteher zu, der Kaiser konnte bei der Wahl die Interessen des Reiches wahren. In letzterer Hinsicht hatte die Kirchengewalt zwar verständige, aber doch sehr bedeutende Concessionen gemacht und dadurch ihre Mäßigung bewiesen. Dem Kaiser blieb die Befugniß, bei den Wahlen im eigentlichen Deutschland (nicht in Italien und Burgund) persönlich anwesend zu sein und seine Wünsche geltend zu machen, ferner bei streitigen Wahlen (ebenfalls nur in Deutschland) den Ausschlag zu geben, und endlich jede persona ingrata durch Aufschiebung der Belehnung mit den Regalien von der Consecration und dem Antritt des kirchlichen Amtes für unbestimmte Zeit fernzuhalten. Für Italien und Burgund konnte der Papst dem Kaiser engere Grenzen ziehen, weil hier die weltliche Bedeutung der Bischöfe eine ungleich geringere war, als in Deutschland. Bei dem ganzen Einigungswerk ist die Bedeutung nicht zu unterschätzen, welche der Ausweg der Belehnung mit dem Scepter hatte. Das Mittelalter, welches die Symbole nirgends entbehren wollte, konnte sich den feierlichen Act der Belehnung ohne symbolische Investitur gar nicht denken; Ring und Stab waren deßwegen gewählt, weil man erst zwischen der

geistlichen Würde und der weltlichen Stellung der Bischöfe und Aebte nicht unterschieden hatte; jetzt war das Mittel gefunden, das einer gerechten Forderung entsprach, ohne eine Mißdeutung zu unberechtigten Ansprüchen möglich zu machen.

Vermuthlich ward zu Worms auch die durchaus unverfängliche Eidesformel festgestellt, welche die Kirchenfürsten fortan dem König schwören sollten: „Von dieser Stunde an werde ich dem Kaiser nach bestem Wissen und Gewissen treu sein; ich werde an keinem Anschlage auf sein Leben, seine Glieder, sein Reich und seine rechtmäßige Gewalt Antheil nehmen und innerhalb des Reiches ihn gegen jedermann, der es ihm nehmen will, bestens unterstützen." Daß dieser Eid unter anderen Verhältnissen im Wesentlichen das Nämliche besagt, wie der jetzt von den katholischen Bischöfen dem Landesherrn zu schwörende Eid, ist einleuchtend.

Die zu Worms getroffene Vereinbarung erhielt in dem 8. und 9. Canon der Lateransynode vom Jahre 1123, der neunten allgemeinen, ihre feierliche Sanction. Nur vorübergehend wurde danach noch der Versuch gemacht, die sanctionirte Ordnung zwischen den beiden Gewalten zu stören. Als König Lothar von Innocenz II. aufgefordert wurde, den Gegenpapst Anaclet aus Rom zu vertreiben, begehrte er als Preis für die Hilfeleistung die Wiedereinräumung der Investitur, wie sie seine Vorfahren besessen hätten, indem das Reich durch Verlust dieses Privilegiums sehr geschwächt sei. Diesem Ansinnen trat der hl. Bernhard freimüthig entgegen, und da auch die deutschen Prälaten sich demselben durchaus nicht günstig gestimmt zeigten, so stand Lothar von seinem Verlangen bald wieder ab. Bei seiner Krönung zum Kaiser wiederholte er das Ansinnen, die Investitur, wie sie früher gewesen, als Gegenleistung für seine Hilfe zugestanden zu erhalten; doch ließ er auf die eindringliche Mahnung des hl. Norbert ebenso bald wie früher von seiner Forderung wieder ab. Dagegen bestätigte ihm Innocenz durch Urkunde vom 8. Juni 1133 feierlich die im Wormser Concordate zugestandenen Rechte. (Vgl. Katerkamp, Kirchengesch. IV, Münster 1830, 522; V, 1834, 52, 239; Damberger, Synchronist. Gesch. des M.-A. VI—VIII, Regensburg 1853 ff.; Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter, VII, Schaffhausen 1861; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit III, 2, Braunschweig 1877, 885; Hefele, Conciliengeschichte IV, Freiburg 1879, 921; V, 1886, 1185.) [Kaulen.]

Invitatorium (antiphona invitatoria) heißt im römischen Officium die Antiphon, welche zu Anfang der Mette den 94. Psalm begleitet. Dieselbe wird im Ferialofficium und an den Sonntagen per annum dem Psalme selbst entnommen; sonst enthält sie wenigstens die dem 6. Vers entlehnten Worte Venite adoremus oder eine ähnliche dem Fest angemessene Aufforderung zum Gotteslob. Durch die eigenthümliche Weise, in welcher sie vor dem Psalm und nach den einzelnen Versen ganz oder theilweise wiederholt, gleichsam mit denselben verflochten wird, erinnert sie jetzt fast allein (vergl. indeß unsern Ps. 94 im Offic. Epiphaniae III. Noct. und einige andere im Pontificale Roman. Consecr. Altaris) an die seit dem 5. und 6. Jahrhundert allgemeine und theilweise noch im 9. und 10. Jahrhundert übliche Art des Psalmengesanges (vgl. Martène, De antt. Eccl. ritib. 4, 4, n. 6; Binterim, Denkwürd. IV, 1, 410 ff.; Pothier, Der gregorian. Choral, Tournai 1881, 231 f.; Bolle, Messe und Brevier, S. 107; Amberger, Pastoral, 4. Aufl. II, 521 ff.). Der hervorragenden Bedeutung dieses „Weck- und Jubelrufs der Kirche", den man wohl mit dem Trompetenstoß zu Anfang der Schlacht verglichen hat (sonus, vgl. unten; im monast. Offic. geht unmittelbar vorauf der Ps. Domine, quid multiplicati sunt qui tribulant me), entspricht seine überaus reiche gesangliche Ausstattung, sowie die im Cerimoniale Episcoporum noch jetzt vorgesehene und in Klöstern vielfach geübte Prachtentfaltung bei dessen Vortrag. Zwei oder vier Cantoren im Pluviale intoniren das Invitatorium und singen den Psalm in Mitten des Chores. Beim Venite adoremus der Antiphon verbeugt sich stets der ganze Chor, und beim procidamus des 6. Verses knieen Alle anbetend nieder (vgl. Wolter, Psallite sapienter III, 453 ff.). Den charakteristischen und reichen Melodien, welche, nach den verschiedenen Tonarten wechselnd, für Psalm und Antiphon seit uralter Zeit eigens fixirt waren, ist es wohl zuzuschreiben, daß der Text des Psalmes 94 im Officium auch heute noch nicht der zweiten hieronymianischen Recension, dem sogen. Psalterium gallicanum, sondern der ersten, dem bis zur Stunde in St. Peter zu Rom allein üblichen Psalterium rom. antiquum entspricht (vgl. Kaulen, Gesch. der Vulgata, 160). Derselbe Text wird im Pontificale Romanum (Consecr. Ecclesiae) und in einigen Gesangstücken des Missale gebraucht; dagegen hat das römische Brevier am Epiphaniefeste (III. Nocturn.) die spätere Recension, wie sie in der Vulgata steht. Es verdient bemerkt zu werden, daß die mehrfach vorkommende Form des Invitatorium, welche mit Laudemus Dominum oder Deum nostrum beginnt, zuerst vom sel. Hermann Contractus (gest. 1054) in dem von ihm verfaßten Officium der Conversio S. Pauli 25. Januar angewandt worden zu sein scheint (vgl. Macri, Hierolexicon, Venet. 1735, 320). Das Invitatorium wird mitsammt dem zugehörigen Psalm ausgelassen an den drei letzten Tagen der Charwoche und an Epiphanie. Für Ersteres geben die älteren Liturgiker als Grund an: ne unite cum judaico populo Christum adoremus, quem illi in passione ejus illudentes adorabant (Macri l. c.). Bekanntlich gilt ein analoger Grund für das Unterbleiben des osculum pacis am Gründonnerstag, weil der Heiland durch Judas' Friedenskuß verrathen worden, und für den Wegfall der Kniebeugung bei der oratio pro Judaeis am Charfreitag.

Durchschlagender dürfte indeß für den Wegfall des Invitatorium die Erwägung sein, daß die tenebrae oder Trauermetten der Charwoche überhaupt der sonst die eigentliche Psalmodie einleitenden feierlichen Aufrufe und Vorbereitungsgebete entrathen und, gleichsam auf das Nothwendigste sich beschränkend und alles freudige Jubiliren unterlassend, ex abrupto mit den Psalmen selbst anheben. Dazu kommt, daß diese Officien die älteste schmucklose Form der Psalmodie repräsentiren, ähnlich der Charfreitagsliturgie für die Messe. Für die Unterlassung des Invitatorium am Epiphaniefeste geben die Alten vielfach wieder einen ganz ähnlichen Grund an, wie für die in der Charwoche: ut a dolosa invitatione Herodis discrepemus — oder weil die Magier nicht durch ein Vernunftwesen (Engel) zur Anbetung eingeladen worden (sicut fuere pastores), sondern durch das stumme Licht des Sternes (Alcuin. bezw. Amalar., De div. off. c. 5; Microlog. 40; Macri l. c. 234. 320). Indeß ist wohl der entscheidende Grund anderswo zu suchen, nämlich darin, daß der 94. Psalm in der dritten (früher in der zweiten) Nocturn seine Stelle hat (Beleth, Rationale c. 73), und die Kirche nicht zuläßt, daß der nämliche Psalm in einem und demselben Officium zweimal gesungen werde (Martène, l. c. 4, 14, n. 6; Thomasii Opp. ed. Vezzosi IV, 47). Das Invitatorium wurde dann um so leichter ausgelassen, als in der That das jetzt übliche Officium ursprünglich das der ersten ohne Beisein des Volkes gesagten Matutin war, welche am Epiphaniefeste wie an anderen hohen Festen gebräuchlich war (vgl. Ordo Roman. XI, bei Mabill., Mus. ital. II, 130, n. 27). Ueber den merkwürdigen Gebrauch, an hohen Festen eine zweifache Matutin zu beten, s. Amalar., De ord. Antiph. c. 15; Grancolas, Comm. in Rom. Brev. I, 44; Thomasius, Opp. IV, 37—40 und Mabillon l. c. In der vaticanischen Basilika zu Rom wird das Invitatorium nach altrömischer Sitte auch am Epiphaniefeste gesungen, ebenso in Mönchsorden (vgl. Calmet, Comment. in Reg. S. Bened. c. 9). — Die erste Nachricht über einen unserem Invitatorium analogen Gebrauch findet sich vielleicht in der dem hl. Athanasius fälschlich zugeschriebenen, frühestens im 5. Jahrhundert entstandenen Rede in Annuntiatione Deiparae, worin gesagt wird, daß die Christen beim Anfang des öffentlichen Gebetes oder Gottesdienstes (κατ' ἀρχὰς τῶν εὐχῶν) sich gegenseitig aufzumuntern pflegen durch die Worte: Venite adoremus et procidamus coram Christo rege nostro (Migne, PP. gr. XXVIII, 936). Jedenfalls läßt sich keine weitere Spur eines solchen Gebrauchs in den orientalischen Kirchen nachweisen; denn was die Liturgiker sonst zum Beweise dafür angeben, daß man nämlich den Psalm 94 um's Jahr 403 in Gaza bei einer Procession sang und mit Allelujarufen begleitete (Marc. Gaz. in vita S. Porph., bei Migne, PP. gr. LXV, 1244 sq.), und daß Amalar denselben Psalm in Constantinopel zu Anfang der Messe singen hörte (De ord. Antiph. c. 21), kann nicht weiter in Betracht kommen. — Im Abendlande soll Papst Damasus I. die Sitte eingeführt haben, das Invitatorium zu Anfang des nächtlichen Officiums zu singen; indeß sind die für diese Annahme geltend gemachten Beweisstücke, zwei angebliche Briefe des hl. Papstes und des hl. Hieronymus, sowie eine Stelle des Liber pontificalis, zweifellos unächt (vgl. Duchesne, Le Liber pontificalis, Paris 1885, I, 244, n. 17). Die erste sichere Nachricht über das Invitatorium gibt die Regel des hl. Benedict (um's Jahr 529) c. 9: post hunc (d. h. nach dem zu Anfang der Mette gebeteten Ps. 3) psalmus nonagesimus quartus cum antiphona . . . inde sequatur Ambrosianus i. e. hymnus. Obwohl es immerhin möglich erscheint, daß der hl. Benedict in diesem Punkte wie in so manchen anderen einer bereits ausgebildeten römischen Tradition gefolgt ist, so trägt doch der Tenor seiner dießbezüglichen Anordnung ganz das Gepräge einer erstmaligen Einführung, und es dürfte daher das Invitatorium des römischen Officiums bis auf Weiteres als aus dem monasterialen Officium entlehnt gelten. Wir nehmen an, daß der hl. Gregor I. dasselbe bei seiner Reform des öffentlichen Gebetsdienstes zuerst in diesen einführte, sofern es nämlich nicht schon durch die Mönche selbst zu Rom in Uebung gekommen war; denn an den Hauptbasiliken der ewigen Stadt waren seit dem 6. Jahrhundert Benedictinermönche mit Abhaltung des Officiums betraut (vgl. Germain Morin, Les monastères bénédictins de Rome au moyen-âge, Bruges 1887; Duchesne, Lib. pontif. I, 109 ss.). Doch ersehen wir aus Amalar, daß die neue Uebung außerhalb der Klosterkirchen zunächst nur an Sonn- und Festtagen, an welchen das Volk dem nächtlichen Officium beiwohnte, zur Geltung kam (Amalar. l. c. c. 21. 69. 70; Grancolas, Comment. in Rom. Brev. I, 27. II, 1; Studien aus dem Benedictinerorden 1887, I, 10 ff.). Bekanntlich hat auch der hl. Chrodegang seine Bestimmungen über das reguläre Leben der Canoniker größtentheils der Regel des hl. Benedict entnommen, unter anderen auch verschiedene Anordnungen über das Chorgebet (Migne, PP. lat. LXXXIX, 1068 sq.). Vermuthlich wurde das klösterliche Invitatorium durch ihn noch allgemeiner verbreitet. Mit dem Rufe Venite exsultemus Domino oder mit dem Invitatorium des Tages Venite adoremus Deum statt des jetzt gebräuchlichen Benedicamus Domino wurden nämlich in den alten Klöstern vielfach die Mönche geweckt, wenn sie zum nächtlichen Chordienst aufstehen mußten. Noch heute besteht diese Uebung in manchen Klöstern des Benedictinerordens für hohe Festtage, z. B. Weihnachten: Prope est jam Dominus, venite adoremus (am Vorabend), und später: Christus natus est nobis, venite adoremus; ähnlich an Ostern. Die Regula Magistri, deren unbekannter Verfasser (zu Anfang des 8 Jahrhunderts) ebenfalls aus der

Benedictinerregel schöpfte, nennt das Invitatorium Responsorium hortationis (Migne LXXXVIII, 1006; „orationis“ daselbst ist ein Druckfehler). Im mozarabischen Officium heißt dasselbe Sonus, steht aber nicht zu Anfang der Mette, sondern bei Beginn des Lucernariums, wiewohl die Mette mit einer kurzen Antiphon eingeleitet wird (vgl. Breviar. goth. Migne l. c. 44 sq.; Lorenzana, Offic. muzarab. expositio, Toleti 1875, 50 sq.; Mabillon, Liturgia gallic. 394). Mystische und ascetische Deutungen des Invitatorium s. bei der hl. Gertrud (Legat. div. piet. 4, 2. 27); ferner bei Amberger (Pastoraltheol., 4. Aufl., II, 520 ff.) und besonders bei Wolter (Psallite sapienter III, 433 sqq. u. 443). [Bäumer O. S. B.]

Irad (עִירָד), im A. T. ein Enkel Kains, Vater Maviaels, Gen. 4, 18.

Irenäus, der hl., Bischof von Lyon, Martyrer und Kirchenvater. Ueber seine Stellung in der Geschichte lassen sich fast nur aus seinen Schriften einige Andeutungen gewinnen. Sein Heimatland war Kleinasien; seine Jugendbildung vollzog sich in Smyrna. Sowohl in dem bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 20) aufbewahrten Fragmente seines Briefes an Florinus (s. d. Art.), als in seinem Werke gegen die Häresien (3, 3, 4) erzählt er, wie er schon als Knabe und Jüngling (παῖς ἔτι ὤν; ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) oft den Apostelschüler Polycarp gesehen und dessen Lehrvorträge mit solchem Eifer gehört habe, daß sie seinem Herzen tief eingeschrieben wurden. Da Polycarp frühestens 155, nach Anderen erst 166 oder später das Martyrium erlitt, wurde die Geburt des hl. Irenäus vielfach in die Jahre 140 bis 147 versetzt. Doch liegt keine Nöthigung vor, den Aufenthalt des hl. Irenäus zu Smyrna erst mit den allerletzten Lebensjahren des hl. Polycarp beginnen zu lassen; vielmehr dürfte es richtiger sein, seine Geburt in eine frühere Zeit zu verlegen, da er selbst die gegen Ende der Regierung Domitians (96) geschaute Apocalypse als ein Ereigniß bezeichnet, welches seinem Zeitalter noch ganz nahe liege (σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, Haer. 5, 30, 3). Harvey, der jüngste Herausgeber der Werke, berechnet das Jahr 130, Andere gehen sogar bis 115 hinauf. Außer zu Polycarp trat Irenäus auch zu andern Apostelschülern (πρεσβύτεροι = doctores ecclesiae), auf welche er sich, ohne ihre Namen zu nennen, oft mit Verehrung beruft (Haer. 2, 22, 5; 4, 27, 1 sq.; 5, 5, 1. 30, 1. 33, 3. 36, 2), in nähere Beziehungen; nach dem Berichte des hl. Hieronymus (Ep. 75, al. 53, ad Theodoram) gehörte namentlich der hl. Papias, Bischof von Hierapolis, zu seinen Lehrern. Während er aus dem Munde solcher Männer, welche von den Aposteln selbst unterrichtet worden waren, seine tiefe Kenntniß der christlichen Lehre empfing und durch sie mit Begeisterung für die Kirche erfüllt wurde, säumte er nicht, gleichzeitig seinen Geist an heidnischer Wissenschaft zu bilden. In seinen Schriften offenbart sich große Vertrautheit mit griechischen Dichtern und planmäßiges Studium der Philosophen verschiedener Richtungen, so daß Tertullian keinen Anstand nimmt, ihn omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem zu nennen (Adv. Valent. 5). Als dann der hl. Polycarp zur Zeit des Papstes Victor (155—166 oder 157—168) Rom besuchte, um einige Differenzpunkte zwischen der römischen und den kleinasiatischen Kirchen, unter anderen über die Zeit des Osterfestes, beizulegen (Euseb. 5, 24), scheint Irenäus den Bischof begleitet zu haben, denn er selbst berichtet (Haer. 1, 25, 6; 3, 3, 4) Einzelheiten über römische Vorkommnisse aus dieser Zeit, welche auf Augenzeugenschaft schließen lassen. Wenn Gregor von Tours später erzählt (Hist. Franc. 1, 27), Irenäus sei durch Polycarp nach Gallien gesandt worden, so liegt darin doch wenigstens ein Nachklang, daß die Uebersiedlung nach dem Abendlande mit der Geschichte Polycarps in Verbindung gestanden sei.

Irenäus wandte sich nach Lyon, dem großen Handelsplatze Galliens, wo viele Griechen sich niedergelassen hatten. Auf dem bischöflichen Stuhle daselbst saß der Kleinasiate Pothinus, und dieser erhob alsbald den Ankömmling zum Presbyterate. Dem Einflusse des hl. Irenäus ist es wohl zuzuschreiben, daß die Kirche von Lyon, während sie selbst unter blutiger Verfolgung litt, doch die Interessen der allgemeinen Kirche nicht aus den Augen verlor und sich in sehr entschiedener und feierlicher Weise gegen die in Kleinasien aufgebrachte und in's Abendland eingeschleppte Schwärmerei der Montanisten aussprach. Aus dem Gefängnisse sandten die Martyrer Warnungsschreiben sowohl an die Gemeinden in Kleinasien wie an Papst Eleutherus. Mit der Ueberbringung des Briefes nach Rom wurde Irenäus beauftragt. Seine Mitpriester gaben darin ihrem Amtsbruder und Leidensgenossen (κοινωνός) das herrliche Zeugniß, daß er ein Eiferer für das Testament Christi sei, und empfahlen ihn dem Papste auf's Wärmste (Eus. 5, 4). Als dann der neunzigjährige Pothinus sein Leben im Kerker beschlossen hatte, wurde Irenäus (etwa 177) für würdig erachtet, der Nachfolger dieses Martyrers auf dem Bischofsstuhle zu werden (Eus. 5, 5). Es gehörte mehr als gewöhnliche Begeisterung, Kraft und Gottesliebe dazu, die Bürde des Amtes in den schweren Zeiten zu tragen, da von außen Verfolgung, von innen Häresie die Gläubigen bedrängte. Das Programm seines Wirkens gibt er selbst im Vorworte zum fünften Buche gegen die Häresien, wenn er schreibt: „Da wir zum Dienste des Wortes aufgestellt sind, bemühen wir uns nach Kräften, die Einsprüche der Häretiker zu widerlegen, die Irrenden zur Kirche zurückzuführen und die Neophyten im Glauben zu befestigen.“ Seinen Bemühungen gelang es, wie Gregor von Tours (l. c.) bezeugt, Lyon zum größern Theile christlich zu machen. Nach späteren Nachrichten sandte er auch Missionare in die benachbarten, noch

heidnischen Gegenden, namentlich den Priester Ferreolus und den Diacon Ferrutio nach Besançon, den Priester Felix und die Diaconen Fortunatus und Achilleus nach Valence (Boll. Junii III, 5; April. III, 97). Hauptsächlich aber wurde sein Episcopat ausgefüllt durch den Kampf gegen die falsche Gnosis, welche die kirchliche Verfassung zu zerstören, den Glauben in seiner Wurzel zu vernichten und alle Sittlichkeit zu untergraben versuchte. Die Bedrohung der Kirche durch die Gnostiker war um so gefährlicher, je mehr deren Lehrer durch allerlei Künste sich den Schein einer höhern Erkenntniß beilegten und sich als die ächten, erleuchteten Christen ausgaben. Falls eine alte Nachricht richtig ist (Mansi, Conc. I, 723), veranstaltete Irenäus eine Synode von zwölf Bischöfen in Lyon, um gegen die Gnostiker in Gallien einzuschreiten. Den Gnosticismus überhaupt aber bekämpfte er mit der reichen Fülle seines Geistes in dem berühmten Werke Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (in abgekürzter Form bei Euseb. 2, 13 Πρὸς τὰς αἱρέσεις, bei Hier. Vir. ill. 35 Adversus haereses, später auch Adversus haereticos betitelt). Das große Werk entstand auf Bitten eines Freundes (wahrscheinlich eines Bischofs), welcher durch ihn zunächst den Inhalt der valentinianischen Lehre erfahren und widerlegen lernen wollte. Diesem Wunsche entsprechend, zieht Irenäus die in geheimnißvolles Dunkel gehüllten Lehren der Gnostiker an's Licht (ἔλεγχος) und gibt dann ihre Widerlegung auf Grund der christlichen Lehre (ἀνατροπή). Das Werk ist nicht vor 172 begonnen worden; das dritte Buch wurde gegen Ende von Eleutherus' (gest. 189, al. 192) Pontificat vollendet; die beiden letzten Bücher fallen in die Zeit des Papstes Victor (gest. zwischen 199 und 202).

Indem Irenäus im ersten Buche eine Darlegung der Häresien, welche die Kirche beunruhigen, bieten will, nimmt er seinen Ausgangspunkt von der Secte der Valentinianer, welche den Brennpunkt aller übrigen Secten bilden. Er berichtet nach schriftlichen Quellen und persönlichen Erfahrungen über ihre Lehre vom unbekannten Gotte und den aus ihm emanirenden Aeonen, vom Ursprunge der Materie und deren Gestaltung durch den Demiurgen, vom Entstehen der Seele und ihrer Erlösung, zeigt die Willkür, mit welcher die Valentinianer für ihre Lehren eine biblische Begründung versuchen, und stellt der Häresie den allgemeinen, von den Aposteln überkommenen Glauben der Kirche in einer kurzen, dem apostolischen Symbolum ähnlichen Formel entgegen (c. 10). Dieser Glaube sei bei allen christlichen Völkern, bei Gelehrten und Ungelehrten derselbe, während die Ansichten der einzelnen gnostischen Lehrer auf die mannigfachste Weise von einander abweichen. Letzteres beweist er durch die Darstellung des Entwicklungsganges, welchen die falsche Gnosis von Simon Magus an bis Marcion genommen habe. Das zweite Buch liefert eine dialektisch-philosophische Widerlegung der Gnostiker im Einzelnen, insbesondere ihrer Lehre von Gott, von der Entstehung der Welt und der menschlichen Seele, wobei jedesmal ihre exegetischen Gewaltthaten berücksichtigt werden. Im dritten Buche werden die Häretiker durch die Lehre der Apostel und Evangelisten, im vierten durch die Aussprüche des Herrn selbst widerlegt. Dieser letzte Gegenstand wird im fünften Buche fortgesetzt, und dann wird die Lehre des Apostels Paulus, auf welchen die Gnostiker sich besonders beriefen, behandelt. Ausführlich wird im vierten Buche das Verhältniß des Alten Testamentes zum Neuen Bunde und der gnostische Dualismus, im fünften Buche die Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der Erlösung und von der Auferstehung des Fleisches besprochen und dabei stets auf die von den Aposteln überlieferte, in der Kirche durch den heiligen Geist bewahrte (4, 26, 2; 5, 20, 1) und von ihr mit Unfehlbarkeit gepredigte Lehre als auf das rechte Kriterium der Wahrheit und als die wahre Gnosis (4, 33, 8) hingewiesen.

Das Werk des hl. Irenäus wurde griechisch geschrieben, hat sich aber in seinem ganzen Umfange nur in einer sehr alten lateinischen Uebersetzung, welche sich sklavisch wörtlich an den ursprünglichen Text anschließt, erhalten. Schon Tertullian und Cyprian scheinen diese Uebersetzung gekannt zu haben. Mit dem Verschwinden der bestrittenen Häresien verlor sich im Abendlande das Interesse für das Buch, so daß Papst Gregor d. Gr. es nicht mehr in den römischen Bibliotheken finden konnte und an Aetherius von Lyon schrieb: gesta vel scripta Irenaei jam diu est, quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex iis inveniri aliquid non valuit (Ep. 11, 56). Doch finden sich zahlreiche und bedeutende Fragmente der Urschrift bei verschiedenen griechischen Vätern. Das größte Bruchstück des Originaltextes hat Epiphanius (Haer. 31, 9—32) aufbewahrt, welcher auch sonst viele Stellen ziemlich genau in seinem Werke wiedergegeben hat; Aehnliches that Hippolyt in den Philosophumenen (6, 38, 43—55; 7, 32—37). Anderes ist bei Eusebius, Theodoret, Johannes von Damascus und in den Catenen erhalten.

Ob Irenäus die in vorstehendem Buche geäußerte Absicht, gegen den Gnostiker Marcion ein eigenes Buch zu schreiben (Haer. 1, 27, 4; 3, 12, 12), zur Ausführung gebracht hat, ist nicht bekannt. Zu den antihäretischen Schriften, welche von ihm vorhanden sind, gehören zwei Briefe an Florinus, welcher in früherer Zeit als kaiserlicher Hofbeamter in Smyrna zu Polycarps Schülern gezählt hatte, dann Presbyter in Rom wurde und auf Irrwege gerieth. Irenäus schrieb zuerst an ihn das Buch Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ποιητὴν κακῶν, und später, als Florinus sich den Valentinianern vollständig angeschlossen hatte, ein Σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος (über die heilige Achtzahl, die Wurzel des Weltalls, einen gnostischen Lehrbegriff). Aus beiden Schriften theilt Eusebius (Hist. eccl. 5, 20)

einige Fragmente mit. Da Florin auch nach seinem Tode durch seine Schriften manchen Christen in Gallien gefährlich war, erbat Irenäus von Papst Victor eine formelle Verurtheilung dieser Schriften (Harvey II, 457).

Neben dem Kampfe gegen die Häresie trat Irenäus auch für die bedrohte Einheit der kirchlichen Organisation ein. Die Verschiedenheit der Zeit, in welcher die Kleinasiaten und die römische Kirche Ostern feierten, hatte schon, wie oben bemerkt, unter Papst Anicet zu Differenzen Anlaß gegeben, welche unter Papst Victor ein völliges Schisma herbeizuführen drohten. Victor wollte alle Theilkirchen nöthigen, die römische Osterpraxis zu beobachten, und bedrohte die widerstrebenden Kleinasiaten mit der Excommunication. Dieses mißfiel manchen Bischöfen, und mehrere ermahnten ihn, friedfertiger zu sein. Auch Irenäus, welcher mit den übrigen gallischen Bischöfen sich der römischen Sitte angeschlossen hatte, richtete mehrere Briefe in dieser Sache an Victor; in einem derselben, von welchem Eusebius (5, 24) ein Fragment aufbewahrt hat, erinnerte er den Papst an das milde Verhalten seiner Vorgänger und bat ihn, ganze Kirchen, welche nur einer alten Ueberlieferung folgten, nicht aus seiner Gemeinschaft auszustoßen; die Verschiedenheit in der Beobachtung des Fastens und in der Feier des Ostertages könne ja die Einheit des Glaubens nicht stören. Andererseits ermahnte aber Irenäus auch die Quartodecimaner zur Nachgiebigkeit und schrieb an den römischen Presbyter Blastus, welcher Quartodecimaner (App. ad Tert. praescr. c. 53) war, die Schrift Περὶ σχίσματος (Euseb. 5, 20). Papst Victor stand von weiterem Einschreiten gegen die Kirchen in Kleinasien ab, und Irenäus wird deßhalb mit Recht von Eusebius (5, 24) als Εἰρηναῖος in Name und That gepriesen. — Von weiteren Schriften des Heiligen zählen Eusebius und Hieronymus noch auf Λόγος πρὸς Ἕλληνας περὶ ἐπιστήμης (Hieronymus nennt statt desselben zwei Bücher, Contra gentes volumen breve et de disciplina aliud); dann eine Schrift Περὶ τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, seinem Bruder Marcian gewidmet, und ein Βιβλίον διαλέξεων διαφόρων, sicherlich Homilien. Vielleicht ist auch der Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne über die Verfolgung unter Marc Aurel von Irenäus verfaßt. Als dann 202 die große Verfolgung, welche Septimius Severus erregte, in Gallien besonders heftig wüthete, fiel auch Irenäus als Opfer derselben. Ueber die näheren Umstände seines Martyriums fehlen verbürgte Nachrichten. Das römische Martyrologium setzt seinen Todestag auf den 28. Juni; sein Fest wird zu Rom am 5. Juli begangen.

Die älteste Ausgabe seiner Werke wurde von Erasmus (Basel 1526) besorgt. Neue Ausgaben erfolgten noch im 16. Jahrhundert von den Calvinisten Gallasius (Genf 1570) und Grynäus (Basel 1571), sowie von dem Franciscaner Feuardent (Köln 1596); wesentlich besser ist die von Ernst Grabe (Oxford 1702). Eine vortreffliche Ausgabe und eine der vorzüglichsten Leistungen der Mauriner überhaupt lieferte René Massuet (Paris 1710), mit vielen Dissertationen und Noten und reichhaltigen Registern. Ein Neudruck, vermehrt durch die von Kanzler Pfaff gefundenen Fragmente, erfolgte zu Venedig 1734. Auf ihr beruhen die späteren Ausgaben von Stieren, 2 Bde., Leipzig 1848; Migne, PP. gr. VII, Par. 1857, und Harvey, 2 Bde., Cambridge 1857. Eine deutsche Uebersetzung des Werkes über die Häresien lieferte Hayd in der Bibl. der Kirchenväter, 2 Bde., Kempten 1872—1873. — Ueber das Leben und die Lehre des hl. Irenäus vgl. die Dissertationen in den Ausgaben seiner Werke; Tillemont, Mémoires III, 77 ss.; J. M. Prat, Gesch. des hl. Irenäus, deutsch von Oischinger, Regensb. 1846; Ziegler, Irenäus, Bischof von Lyon, Berlin 1871; Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Münster 1862, § 16. 35. 52. 74. 75; Duncker, Christologie des Irenäus, Gött. 1843; Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. I, 465 ff.; Thiersch, Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in der Ztschr. f. luther. Theol. u. Kirche 1841; Hopfenmiller, S. Iren. de eucharistia, Bamb. 1867; Körber, S. Iren. de gratia sanctificante, Bamb. 1866; Wörter, Lehre von Gnade und Freiheit, Freib. 1856, I, 140 ff.; Schneemann, S. Iren. de ecclesiae Romanae principatu testimonium, in der Collect. Lacens. IV, Frib. 1873, Append.; Das Zeugniß des Irenäus für den Primat und die normgebende Lehrauctorität der röm. Kirche, in den Hist.-pol. Bl. LXXIII, 253 ff. 333 ff.; Hagemann, Die röm. Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Freib. 1864, bes. 598 ff.; Kirchner, Die Eschatologie des Irenäus, Wetzlar 1862. [Streber.]

Irene, ein in der Kirchengeschichte oft genannter griechischer Frauenname, bezeichnet 1. eine Martyrin des 1. Jahrhunderts, welche in Constantinopel so hoch verehrt wurde, daß drei Kirchen ihren Namen trugen (Codinus, De aedific. Constantinop. 38, ed. Bekker 73). Nach der Legende war sie die Tochter eines heidnischen Vaters, ward in der Einsamkeit aufgezogen, aber von einem Engel im Glauben unterrichtet und vom hl. Timotheus, dem Jünger Pauli, getauft. Als ihr Vater von ihrer Bekehrung Kenntniß erhielt, ließ er sie an ein wildes Pferd binden, das sie zu Tode schleifen sollte. Dieses aber kehrte sich gegen ihn und tödtete ihn, ohne Irene geschadet zu haben. Das Gebet der letztern gab dem Vater das Leben wieder, worauf er mit seiner Gemahlin und vielen Anderen das Christenthum annahm. Auf Befehl eines Prokurators Ampelianus ward die Jungfrau gefänglich eingezogen und sollte durch Martern zur Verläugnung des Christenthums gezwungen werden; doch blieb sie standhaft und ward deßwegen enthauptet, vermuthlich unter Trajan oder Domitian. Ihr Name steht in dem Menologium des Kaisers Basilius, aber nicht im römischen

Martyrologium. Ihr Fest wird am 5. Mai gefeiert (Boll. Maji II, 4 sq. 789).

2. Wittwe des römischen Martyrers Castulus, um 300, nahm die vermeintliche Leiche des hl. Sebastianus nach dessen Marterung durch Pfeilschüsse mit sich zur christlichen Bestattung, überzeugte sich aber, daß Sebastian noch lebe, und heilte ihn (S. Ambr., Acta S. Sebastiani, Migne, PP. lat. XVII, 1056).

3. Die jungfräuliche Schwester des heiligen Papstes Damasus, welche 378 schon in ihrem 20. Lebensjahre starb; sie theilte sich mit ihrem Bruder in die Sorge für Ausschmückung der Katakomben und ward von diesem in einem 15zeiligen Epitaph gefeiert, das oft gedruckt worden ist (Boll. Febr. III, 245; De Rossi, Inscript. Urbis Romae II, Romae 1888, 1, 104).

4. Irene I., byzantinische Kaiserin, seit 733 Gemahlin Constantins V. Copronymus (s. d. Art.), war die Tochter des Chazarenchans, ward erst bei ihrer Vermählung getauft und erhielt bei dieser Gelegenheit den Namen Irene. Theophanes (Chron. a. 724) und Cedrenus (Hist. Comp. a. 16. Leonis, ed. Bekker, Bonn. 1838, I, 88) schildern sie als eine theologisch hochgebildete und fromme Frau, welche das Vorgehen ihres Gemahls und ihres Schwiegervaters tief beklagte und insgeheim selbst die Bilder verehrte. Im J. 750 ward sie die Mutter eines Sohnes, des nachmaligen Kaisers Leo IV., und starb bald darauf. (Du Cange, Hist. Byzant., 1729, I, 105.) [Kaulen.]

5. Irene II., byzantinische Kaiserin, durch körperliche Schönheit, geistigen Reichthum, Festigkeit, Gewandtheit in den Staatsgeschäften eben so berühmt, als durch Ehrgeiz, Herrschsucht und Grausamkeit gegen den einzigen Sohn berüchtigt, wurde um 752 zu Athen von unbekannten Eltern geboren und 769 mit dem oströmischen Kaiser Leo IV. vermählt. Während der Kaiser, wenn gleich duldsam gegen die Rechtgläubigen, der ikonoklastischen Irrlehre (s. d. Art. Bilderstreit) zugethan war, war Irene für die Bilderverehrung. Obwohl sie nach dem Berichte des Cedrenus (Histor. compendiar., ed. Bonn. II, 20) das eidliche Versprechen abgegeben haben soll, der Bilderverehrung keinen Vorschub zu leisten, suchte sie doch die damals zwar niedergedrückten, aber nicht ausgerotteten Anhänger der Bilderverehrung zu schützen. Die unter der vorherigen Regierung vertriebenen Mönche durften wieder zurückkehren, manche wurden selbst zu angesehenen Bisthümern befördert; in den innersten Gemächern des kaiserlichen Palastes, welche Irene bewohnte, wurden Heiligenbilder aufgestellt und verehrt; auch zog sie sechs der angesehensten Hofbediensteten in ihr Geheimniß. Frühzeitig jedoch wurde der Kaiser auf die Vorzeichen des nahen Umschwungs aufmerksam gemacht; er überraschte einmal die Kaiserin und fand unter ihrem Kopfkissen zwei Heiligenbilder. Alsbald machte er ihr die bittersten Vorwürfe und mied von der Stunde an ihren Umgang; eine Untersuchung wurde eingeleitet, in Folge deren jene sechs Hofbediensteten gegeißelt, öffentlicher Schmach preisgegeben und eingekerkert wurden, und schon war Leo im Begriffe, die Edicte seines Vaters gegen die Bilder zu erneuern, als er im J. 780 nach allgemeiner Anschauung durch ein Gottesgericht starb. Er hinterließ einen einzigen, damals 10jährigen Sohn, Constantin VI. Porphyrogenitus (s. d. Art.), welcher ohne Widerspruch rechtmäßiger Erbe des Reiches war und den Thron auch nach dem Wunsche Irene's, jedoch unter ihrer Vormundschaft, besteigen sollte. Eine mächtige Partei im Reichsrath und im Heere war damit nicht einverstanden und wollte Nicephorus, den Halbbruder des verstorbenen Kaisers, auf den Thron setzen; doch Irene siegte mit Hilfe der Bilderfreunde über die Bestrebungen ihrer Gegner. Um ihr Ansehen zu befestigen, vielleicht auch um die verlorenen Provinzen in Italien wieder zu gewinnen, suchte sie für ihren Sohn Constantin die Hand Rotrudens, einer Tochter Karls des Großen, nach; doch kam diese Heirat nicht zu Stande. Nachdem sie von Harun-al-Raschid, der ganz Kleinasien siegreich durchzogen hatte und am Bosporus gelagert war, zu einem jährlichen Tribut gezwungen worden, bemühte sie sich, den Frieden in der Kirche wieder herzustellen. Da aber das ganze Heer und viele Bischöfe an der ikonoklastischen Gesetzgebung Constantins V. festhielten, so gebot der Kaiserin die Klugheit, nur langsam und mit großer Vorsicht vorzugehen. Lange Vorbereitungen waren nöthig, um die Beschlüsse der Synode von 754 umzustürzen. Um die öffentliche Meinung gegen die bilderstürmende Synode aufzureizen, machte man geltend erstlich, daß kein Patriarch an ihr theilgenommen habe, und zweitens, daß durch sie eine Spaltung zwischen der byzantinischen Kirche und den orientalischen wie den abendländischen Christen verursacht worden sei. Während hauptsächlich die Mönche für die Absichten der Kaiserin arbeiteten, besetzte Irene alle Bisthümer, die erledigt wurden, mit Bilderfreunden. Auch den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg im J. 784 ein bilderfreundlicher Mann, Tarasius, bis dahin bloßer Laie und Geheimschreiber der Kaiserin, nachdem sich zuvor der alte Patriarch Paulus, vielleicht durch Drohungen eingeschüchtert, vielleicht wirklich, wie ausgesprengt wurde, aus Kränklichkeit und Reue über seine bilderstürmerische Thätigkeit, in das Kloster des hl. Florus zurückgezogen hatte. Alsbald ging eine Gesandtschaft mit Briefen der Kaiserin und des Patriarchen nach Rom ab, um die Berufung eines allgemeinen Concils zu bewirken. Mit Bewilligung des Papstes Hadrian I. wurde das siebente allgemeine Concil 786 nach Constantinopel berufen und wegen der Uebermacht der Bilderfeinde in dieser Stadt 787 nach Nicäa verlegt. Die Ketzerei der Ikonoklasten wurde verworfen und die alte Lehre der Kirche über die Bilder auf's Neue festgesetzt und ausgesprochen (vgl. d. Art. Nicäa). Während dieß in der

Kirche vorging, gedieh eine folgenreiche politische Bewegung zur Reife. Irene hatte bisher ihren Sohn wie einen Gefangenen behandelt, ihn auch gezwungen, statt Rotrudens, deren Einfluß sie gefürchtet haben mochte, eine Armenierin, die er nicht liebte, zu heiraten. Darum ließ sich der 20jährige Thronerbe in eine Verschwörung gegen seine Mutter ein, die Soldaten ergriffen seine Partei, und der Kaiserin blieb nichts übrig, als 790 abzutreten. Doch schon nach zwei Jahren brachte sie es mit Hilfe ihres Anhangs dahin, daß der Kaiser sie wieder zur Mitregentin annehmen mußte. Seitdem bestand ein heimlicher Krieg zwischen Mutter und Sohn. Um den jungen Kaiser verhaßt zu machen, unterstützte sie seine Ausschweifungen und Thorheiten; das Verhältniß beider wurde immer schwieriger, bis endlich Constantin von seiner eigenen Umgebung verrathen und gefesselt der Kaiserin-Wittwe übergeben wurde. Diese ließ ihm 797 die Augen ausstechen. Wohl war sie nun die einzige Regentin, aber ihre Günstlinge geriethen bald in den heftigsten Streit mit einander. Rathlos und von Gewissensbissen gepeinigt, schwankte sie zwischen den erbitterten Parteien. Nach byzantinischen Historikern soll sie ihre Hand Karl dem Großen angetragen haben, und dieser auch Willens gewesen sein, auf solche Weise die Krone des Morgenlandes mit der des Abendlandes zu vereinen. Die Unterhandlungen hierüber sollen ihren Sturz beschleunigt haben. Nicephorus, bisher Schatzmeister des Reichs, stieß sie im October 802 vom Throne. Mit ihr sank das Geschlecht des Isauriers Leo, der den Bildersturm begonnen, in die Dunkelheit des Privatstandes zurück; sie selber endete den 9. August 803 ihr Leben im Elende auf der Insel Lesbos. Wenn die Griechen am 15. August ihr Andenken als das einer Heiligen feiern, so geschieht es deßhalb, weil sie sich der Bilderverehrung und des orthodoxen Glaubens so warm angenommen. (Vgl. Cedrenus, Hist. comp., ed. Bonn. 1839, II, 19 sq.; Theophan. Chronogr. I, 687 sq.; Zonaras, Annal. 15, 8 sq.; Mignot, Hist. de l'impératrice Irène, Amsterd. 1762, deutsch Leipzig 1763; Gfrörer, K.-Gesch. III, Stuttg. 1844, 1, 153 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. des Staates u. der Kirche im M.-A., II, Regensb. 1850, 455 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. III, 439 ff.) [Fritz.]

Irland in kirchengeschichtlicher Beziehung. I. Einführung des Christenthums in Irland. Das nur durch das britische Meer von Großbritannien getrennte Erin (Scotia, Hibernia), noch heutzutage wegen des dunkeln Grünes seiner Wiesen und Bäume die grüne Insel genannt, wurde nie von den Römern erobert, obschon die Iren mit der Westküste Britanniens einen lebhaften Verkehr unterhielten. Im westlichen Irland hatten sich nach und nach viele Skoten angesiedelt und feste Wohnsitze gegründet. Diese waren durch die Briten, welche schon im Anfang des 4. Jahrhunderts geordnete kirchliche Einrichtungen besaßen (auf dem Concile zu Arles 314 waren drei britische Bischöfe anwesend, von denen einer wahrscheinlich Wales angehörte), mit dem Christenthum bekannt geworden und hatten es nach Irland verpflanzt. Besonders im Süden bestanden schon früher zerstreute Christengemeinden, die jedoch keinen Bischof hatten. Erst der hl. Germanus, der 429 Britannien besuchte, scheint dem Papst Cölestin die Sendung des hl. Palladius nach Irland vorgeschlagen zu haben. Derselbe wurde zum Bischof geweiht und landete 431 mit vier Priestern in Irland, konnte aber nur geringe Wirksamkeit üben, ging daher nach Schottland und starb daselbst sehr bald. Die Worte des hl. Prosper in seiner Chronik zum Jahre 431: ad Scotos in Christum credentes ordinatus a Papa Coelestino Palladius primus Episcopus mittitur (Opera I, 401, Bassani), lassen keinen Zweifel betreffs der wirklichen Sendung des hl. Palladius aufkommen. Die übertriebene Vorstellung von den großen Erfolgen des letztern, welche sich bei Prosper findet, wenn er sagt: Ordinato Scotis Episcopo, dum Romanam insulam (Coelestinus) studet servare catholicam, fecit etiam barbaram christianam (I, 197), erschüttert seine Glaubwürdigkeit keineswegs, besonders wenn man mit Lanigan annimmt, die Stelle sei geschrieben worden, bevor man Nachrichten von dem Mißerfolge der Mission und dem Tode des Heiligen erhielt. Es ist höchst wahrscheinlich, daß der hl. Patricius zur Zeit, als der hl. Palladius nach Irland sich einschiffte, sich entweder in Italien oder in Gallien befand und das sehnlichste Verlangen trug, den Iren, unter denen er früher als Gefangener geweilt hatte, das Evangelium zu predigen. Wenn Whitley Stokes Recht hätte, daß der Heilige schon viele Jahre vorher als Missionar in Irland gewirkt und dasselbe nur verlassen hätte, um den Segen Roms für seine Mission zu erflehen, so wäre es leicht erklärlich, warum der Heilige schon im J. 432 das Werk der Bekehrung Irlands unternahm, während sonst chronologische Schwierigkeiten entstehen. Die Versuche, den hl. Patricius mit Palladius zu identificiren, oder den Anfang seiner Mission in's Jahr 440 zu verlegen, stehen im Widerspruch zu den Quellen. So lückenhaft auch die ältesten Urkunden, so dunkel auch manche Stellen in der Confessio Patricii und in den besten Biographien des Heiligen sind, so steht doch die Sendung durch Papst Cölestin fest; Todd hat dem gegenüber nur indirecte Beweise ex silentio, die zum Theil auf Mißverständnissen beruhen. (S. des Nähern den Art. Patricius.)

1. Es ist wahrscheinlich, daß Patricius zuerst in Wicklow landete und, da er bei den Eingeborenen auf Widerstand stieß, sich wieder einschiffte. Den ersten größern Erfolg scheint er in Tara, wo er vor dem Könige predigte, errungen zu haben. In weiser Anpassung an die eigenthümlichen Verhältnisse Irlands, wo das Clansystem noch in voller Blüte stand, die Clane selbst aber nur durch das Band der Verwandtschaft

oder das gemeinsame Interesse lose mit dem Stammeshaupte verbunden waren, suchte Patricius zuerst die Stammeshäuptlinge und Fürsten und durch sie die einzelnen Mitglieder des Stammes zu gewinnen. Von einer strengen Abgrenzung der Pfarreien und Sprengel mußte Abstand genommen werden, weil in manchen selbst kleineren Bezirken verschiedene Stämme zusammen wohnten. Der Stammeshäuptling trat in der Regel an den Heiligen einen Platz für den Bau einer Kirche und meistens auch eines Klosters ab, in welchem nicht nur Jünglinge, sondern auch verheiratete Männer Aufnahme suchten. Getrennte Klöster bestanden selbstverständlich für die Jungfrauen und Frauen. Der Häuptling, welcher der Welt entsagte, wurde meistens der geistliche Vorsteher des Klosters oder des Bisthums; der Häuptling, welcher in der Welt blieb, beanspruchte eine Art Patronatsrecht, das später in Nepotismus ausartete. Wie groß der Zulauf zu den Klöstern gewesen, erhellt aus den Worten des Heiligen selbst: „Er habe viele Völker bekehrt, überall Cleriker bestellt; die Söhne der Skoten seien Mönche, die Königstöchter Christo geweihte Jungfrauen geworden in solcher Menge, daß er sie nicht aufzählen könne." Unterstützt von seinen Begleitern Auxilius Isserninus und Secundinus (Sechnall), die er wahrscheinlich schon früher in Gallien hatte zu Bischöfen weihen lassen, war der Heilige so glücklich, die ganze Nation zu bekehren. Nachdem er überall Kirchen und Klöster begründet und Bischöfe bestellt, erhob er Armagh (Ardmach), das 455 gegründet worden, zur Metropole. Er nannte sich selbst Hiberione constitutus Episcopus; in Sechnalls Hymnus heißt er Episcopus Scotorum, anderwärts Ardapstol Ereann, Erzbischof, Primas. Seine Nachfolger auf dem Stuhle von Armagh übten gleich ihm Jurisdictionsrechte in ganz Irland aus und erhoben einen Tribut von Clerus und Volk. Der Katalog der irischen Heiligen (bei Ussher 913 und Haddan-Stubbs, Councils II, 2, 292) gibt folgende Charakteristik der Heiligen dieser Periode: „Die erste Klasse bestand aus katholischen Heiligen zur Zeit des hl. Patricius. Damals waren alle Bischöfe berühmt und heilig und voll des heiligen Geistes, 350 an der Zahl, Gründer von Kirchen. Sie hatten ein Haupt, Christus, einen Führer, Patricius. Sie hatten dieselbe Messe, dieselbe Liturgie, dieselbe Tonsur von Ohr zu Ohr, hielten Ostern an der vierzehnten luna nach dem Aequinoctium, die Excommunication der einen Kirche galt in allen. Sie verschmähten den Dienst und den Verkehr der Frauen nicht, weil sie, gegründet auf den Felsen Petri, den Wind der Versuchung nicht fürchteten. Sie waren alle Bischöfe, die von den Römern und Franken, Briten und Skoten abstammten." Diese Periode geht bis zum Jahre 542, nach Einigen bis 534. Der Ordo selbst wird im Katalog Ordo sanctissimus genannt und mit der Helle der Sonne verglichen, während der zweite Ordo bloß Ordo sanctus sanctorum genannt wird und bloß ist wie der Mond. Neuere Forscher haben in die an und für sich recht unverfänglichen Worte dieses Kataloges recht viel hineininterpretirt und aus den Worten des anonymen Verfassers, der etwa um 750 schrieb, einen großen Unterschied der drei Ordnungen in der irischen Kirche herausgefunden. Vorerst will man mit den Worten unum ducem Patricium habebant die Unabhängigkeit der irischen von der römischen Kirche beweisen oder auch darthun, daß unter Patricius das monastische System nicht existirt, und daß er keine andere als eine bischöfliche Kirche gepflanzt. Die richtige Erklärung ist durch die Worte des Verfassers gegeben, der in Betreff des zweiten Ordo bemerkt: diversas regulas celebrabant; unter Patricius unterschied man noch nicht verschiedene Ordensregeln, alle befolgten seine Vorschriften. Ueber das Verhältniß des hl. Patricius zu Rom belehrt uns ein dem Buch von Armagh (fol. 21, b. b.) entnommener Canon, dessen Aechtheit jetzt allgemein anerkannt ist. Schwere Streitfälle sollen der Prüfung des erzbischöflichen Stuhles, d. h. dem Stuhle des hl. Patricius, unterliegen. Dann heißt es: Si vero in illa (cathedra Ardmachana) cum suis sapientibus facile sanari non poterit causa praedictae negotiationis (irgend ein Streitfall), ad sedem Apostolicam decrevimus esse mittendam, id est ad Petri Apostoli cathedram auctoritatem Romae urbis habentem. Die bedeutendsten Heiligen dieser Periode sind der hl. Sechnall (Secundinus), Bischof von Dunshauglin in Meath (gest. 448); Auxilius, Bischof von Killossy in Kildare (gest. 460); Benignus, Erzbischof von Armagh (gest. 468); Isserninus, Bischof von Kilcullen in Kildare (gest. 469). Der hl. Patricius starb wahrscheinlich schon 465, nicht erst, wie Ussher und Andere annehmen, 493. Zu den vom hl. Patricius bekehrten Bischöfen zählen Ibar von Begerin in Wexford; Mel von Ardagh, welcher der hl. Brigit (sonst Brigida) den Schleier gab; Maccaille in King's County (gest. 490); Jarlath, Metropolit von Armagh (gest. 482); Conlaeth, zuerst ein frommer Einsiedler, dann Bischof über die der hl. Brigit unterstehenden Nonnenklöster; Fiacc von Sletty, der erste Bischof aus Leinster, der ein hohes Alter erreicht haben soll. Manche Bischöfe, wie Fiacc und Ibar, waren zugleich Vorsteher von Klöstern und Schulen und sammelten wissensbegierige und fromme Jünglinge um sich. Ailbe von Emly (gest. 527) besaß einen so hohen Ruf der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, daß man ihn einen zweiten Patricius nannte. In das Todesjahr dieses Heiligen fällt wahrscheinlich die Gründung des Klosters Clonard in Meath durch den hl. Finnian, der Bischof und Abt zugleich war. Sein Kloster ward eine der berühmtesten Pflanzstätten christlicher Wissenschaft.

2. Der zweite Ordo von 542—599 wird als der Stand der katholischen Presbyter geschildert. „In demselben fanden sich wenige Bischöfe und viele Priester, 300 an der Zahl. Sie hatten Ein Haupt, unsern Herrn, feierten ver-

schiedene Messen, hatten verschiedene Regeln, dieselbe Tonsur und Osterfeier und verschmähten den Dienst der Frauen, indem sie dieselben von den Klöstern trennten. Sie empfingen eine Messe von den britischen Bischöfen David, Gildas und Docus." „Die erste Klasse", sagt mit Bezug auf diese Stelle Wasserschleben (Die irische Canonensammlung XL), „betrachtete Patricius als ihr geistliches Oberhaupt. Später dagegen, zur Zeit der zweiten Klasse, hat die ursprüngliche Centralisation aufgehört und haben die einzelnen Klöster und Kirchen eine größere Selbständigkeit und Unabhängigkeit erlangt; der Catalogus nennt hier kein geistliches Oberhaupt mehr." Warum Patricius oder seine Nachfolger nicht erwähnt werden, ist oben gezeigt, eben weil die Heiligen dieser Klasse neue Ordensregeln einführten. Wie früher der Papst nicht genannt wurde, so ist hier der Primas Irlands übergangen. Der Katalog weiß nichts von einer größern Selbständigkeit der Aebte oder, was damit gleichbedeutend ist, einer Beschränkung der Rechte der Bischöfe. Die Heiligenleben dieser Zeit berichten viel von der Gründung und Ausdehnung von Klöstern und von der Bildung größerer Gemeinden und Städte um die Klöster herum; aber damit geht Hand in Hand die Gründung neuer Bischofssitze. Wenn Loofs (De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia 60) die Ansicht aufstellt, daß in der altirischen Kirche die Bischöfe feste Bischofssitze gehabt und Irland in episcopale Parochien zerfallen sei, so ist er in vielen Fällen ganz im Rechte. Man muß den Clan-tuath-Bischof vom Kloster- oder Missions-Bischof, wie er z. B. im Kloster Hii (Hy) vorkommt, wohl unterscheiden. Ersterer entwickelt sich im Laufe der Zeit immer mehr zum Diöcesanbischofe, der seine Befugnisse und Rechte immer weiter auszudehnen sucht und dabei bisweilen mit den Aebten und Abtissinnen in Conflict kommt. Aus der letzten Notiz der oben angeführten Worte des Katalogs über den Einfluß der Briten David, Gildas und Cadocus (nur dieser Stifter des Klosters Llancarvan kann gemeint sein), mit Schöll (Herzogs R.-E. VIII, 342) „den raschen Verfall der patricianischen Kirche (wenn anders sie ja die hohe Bedeutung hatte, die ihr spätere Jahrhunderte zuschrieben) und die Regeneration der irischen Kirche durch die britische" beweisen zu wollen, ist mehr als gewagt. Die spätere Legende (bei Colgan, A. SS. 182), auf die sich Schöll beruft, kann sicherlich nicht in's Gewicht fallen gegen anerkannt historische Quellen aus dieser Zeit selbst, die von einer großen religiösen Blüte sprechen. Bei dem wechselseitigen Verkehr verhielt sich Britannien mehr empfangend als gebend. Die irische Kirche erfreute sich des tiefsten Friedens. Das Verhältniß zu den Königen und Stammhäuptern war freundlich, die Schenkungen an Aebte und Bischöfe waren zahlreich, der Zudrang zu den Schulen dauerte ungestört fort. So streng auch die Ordensregel in manchen Klöstern war, so machte sich doch keine Abnahme des Berufs für die Orden fühlbar. Alle diese Umstände zusammengenommen schließen einen Rückfall der Iren in's Heidenthum oder eine Lockerung der Kirchenzucht aus. Eine nähere Prüfung der Nachrichten über die Heiligen der zweiten Klasse, deren Namen im obenerwähnten Kataloge angeführt werden, belehrt uns, daß diese Heiligen denen der ersten Ordnung in nichts nachstehen, und daß die vom Verfasser des Katalogs beliebte Unterscheidung der beiden Klassen nicht urgirt werden darf. Was die genannten britischen Bischöfe betrifft, so war David in Wales geboren, aber von einem irischen Bischofe getauft und von einem irischen Einsiedler erzogen; seine Bischofsstadt Menevia oder Menapia war von dem nämlichen keltischen Stamm bewohnt, der auch auf der gegenüberliegenden irischen Küste sich angesiedelt hatte. Ueber Gildas berichten die älteren irischen Quellen, er sei Studien halber nach Irland gekommen, habe in Armagh gelehrt, sei von da wieder nach Britannien zurückgekehrt und in Verbindung mit den Heiligen der zweiten Klasse gestanden, mit denen er auch die Liturgie und Disciplinarangelegenheiten geregelt haben soll. Docus oder Cadocus, aus fürstlichem Geschlecht, erhielt seine Erziehung von dem hl. Tathäi, einem Iren, gründete später ein Kloster und die Schule Llancarvan. Sein Vater hinterließ ihm beträchtliche Ländereien, welche ihm erlaubten, arme Schüler aufzunehmen und Gastfreundschaft zu üben. Einer seiner Schüler war der Ire Canice. Die politischen Wirren im Westen Britanniens trugen sicherlich nicht wenig dazu bei, daß der Zuzug nach Irland immer häufiger ward. Die Briten, seit 450 hart bedrängt von den Angeln und Sachsen, drückten hinwieder auf die Skoten in Wales, welche ihre alte Heimat Irland wieder aufsuchten. Andere begaben sich nach Erin der Studien wegen. Umgekehrt führte der den Iren angeborene Wissens- und Wandertrieb viele Heilige der zweiten Klasse in fremde Länder.

Nicht alle Namen von Heiligen, welche im Katalog angeführt werden, sind gleich berühmt. Zuerst werden genannt die beiden Finnian. Der Aeltere, ein großer Reisender, machte die Bekanntschaft der Heiligen Britanniens und Galliens. Nach seiner Rückkehr wies ihm König Muiredach Land für den Bau von Kirchen und Klöstern an; später ging er nach Meath und stiftete das Kloster Clonard mit seiner berühmten Schule, aus der viele Heilige hervorgingen. Der durch Gelehrsamkeit und Sittenstrenge gleich ausgezeichnete Abt starb 552. Sein Namensvetter Finnian von Maghbile in Down wurde vom Abt Caylon in die berühmte, von Nennius geleitete Schule nach Britannien geschickt, begab sich von da nach Rom und wurde daselbst nach siebenjährigem Studium zum Priester geweiht. Auch er gründete ein Kloster mit einer berühmten Schule in Maghbile (540). Der hl. Brendan, geboren in Kerry, Gründer des Klosters Clonfert in der Provinz Connaught, soll über 3000 Mönche, welche von Handarbeit lebten, nach der von ihm

abgefaßten Regel geleitet haben; die Reisen des Heiligen sind sehr berühmt. Er starb 577 im Kloster seiner Schwester Briga, die er besuchte. Minder berühmt ist Brendan, der Stifter und Abt vom Kloster Birr, von 550—571. Coemghen, Gründer und Abt des Klosters Glendaloch (eigentlich Thal der beiden Seen, gestiftet 549), zog sich später in das obere Thal zurück und lebte daselbst als Einsiedler bis zu seinem Tode 618. Ein ächter Typus des irischen Mönchthums ist der hl. Ciaran oder Kieran. Nach einer tüchtigen Vorbildung widmete er sich viele Jahre dem Studium im Kloster Clonard; von da begab er sich in die Klosterschule des hl. Nennidius (Ninnedh), die auf einer Insel des Lough Erne lag, kehrte später nach Meath zurück und baute ein Kloster auf der Insel Lough Ree. Da das letztere alle die Schüler, welche um ihn sich schaarten, nicht fassen konnte, so verließ er dasselbe, nachdem er den hl. Domnach zum Abte bestellt hatte. Weiter abwärts am Flusse Shannon landete er und beschloß, daselbst ein Kloster zu gründen. Prinz Diarmid, später König, traf den Heiligen, wie er im Begriffe stand, einen Pfosten einzuschlagen, half ihm freudig bei der Arbeit und überließ ihm das benachbarte Land. Bei dieser Veranlassung sagte Ciaran ihm seine Erhebung zur Königswürde voraus. Das so entstandene Clonmacnoise war Jahrhunderte lang eine Pflanzstätte christlicher Wissenschaft und christlichen Lebens. Manche Klöster adoptirten die Regel Ciarans, der ganz besondere Sorge für die Armen trug und ihnen in seinen Klöstern Nahrung und Schutz gewährte. Erst 33 Jahre alt starb der Heilige 544. Dem Norden Irlands gehörte der hl. Coemgall (Comgall), der auf den Rath seines Lehrers, des hl. Fintan, das Kloster Clonenagh verließ und in Down 559 das berühmte Kloster Bangor (Benchor) gründete. Wie der hl. Coemghen und Andere zog auch er sich für einige Zeit in die Einsamkeit zurück; auch er verkehrte viel mit den Heiligen Britanniens. Nur durch die Bitten des Bischofs bewogen, gab er den Plan, das Evangelium in fernen Landen zu verkünden, auf und fuhr fort, seine zahlreichen Klöster (über 3000 Mönche sollen unter ihm gestanden haben) noch ferner zu regieren. Ein in den alten Urkunden hochgefeierter Mann ist der hl. Senan, der Schüler der hll. Naal und Cassidan, dessen Geburt der hl. Patricius prophezeit haben soll. Auch er unternahm Reisen, verweilte in Britannien bei David, Bischof von Menevia, in Tours und in Rom. Sein Wirkungskreis wurde der Süden Irlands, welcher durch den Tod des Bischofs Ailbe einen schweren Schlag erlitten. Senans erste Stiftung war Iniscarra, am Flusse Lee, in der Nähe des heutigen Cork. Von 50 frommen Pilgern, welche im Hafen von Cork gelandet waren, um sich in Irland den Studien zu widmen, nahm er 10 in sein Kloster auf und vertheilte die übrigen in andere Anstalten. Durch die Gunst der Fürsten des Landes ward es ihm möglich, noch andere Kirchen und Klöster zu gründen, von denen das Kloster Iniscathy auf einer Insel, nahe der Mündung des Shannon, das berühmteste ist. Mactalius, ein heidnischer Häuptling dieser Gegend, soll ohne Erfolg versucht haben, den Heiligen durch Zauberei von der Insel zu vertreiben. Frauen durften nach der Klosterregel die Insel nicht betreten. Die Namen einiger Bischöfe aus dieser Periode können nur einfach angeführt werden: Aililb, Dubtach und David, Erzbischöfe von Armagh, Sennell, Bischof von Maghbile, Dacaeus, Bischof von Iniscathy, Corpreus, Bischof von Coleraine.

Was die hl. Brigit für Mittel- und Westirland durch Errichtung von Nonnenklöstern gethan, das leistete für den Süden die hl. Ita. Die Lebensbeschreibung dieser Heiligen gehört wahrscheinlich dem 7. Jahrhundert an. Nur widerstrebend erlaubte ihr der Vater, der einer fürstlichen Familie angehörte, den Schleier zu nehmen. Durch eine Vision belehrt, begab sich Ita nach Hy Conaill in der Grafschaft Limerick und stiftete dort das Kloster Cluain Creduil. Mit seltener Uneigennützigkeit behielt sie von den Ländereien, welche ihr von den Häuptlingen angeboten wurden, nur so viel, als für den Bau des Klosters und ein Gärtchen hinreichte. Der Verkehr mit Ita wurde von den Heiligen dieser Zeit sehr gesucht; sie wurde oft vom hl. Brendan und Anderen um Rath gefragt und um ihr Gebet angegangen. Auch die Gabe der Prophezeiung und Wunder zu wirken wird ihr zugeschrieben. Besuche von Nonnenklöstern durch Aebte und Bischöfe, welche sich daselbst ungestört dem Gebete widmen wollten, waren damals häufig; ebenso machten die Abtissinnen Reisen, um Kranke zu trösten und Bedrückten beizustehen. Zur selben Zeit lebten die hl. Briga, Schwester von Brendan, und Regnach, Schwester Finnians von Clonard.

Wohl der bedeutendste Heilige dieser Zeit ist der hl. Columba (s. d. Art.) oder Columcille, über dessen Leben wir dank der trefflichen Biographie des Abtes Adamnan am besten unterrichtet sind. Seine Verdienste als Gründers der Klöster Durrow in King's County, Doire Calgaich (jetzt Derry), Kells in Meath und zahlreicher anderer Kirchen sind sehr groß. Durch seinen Einfluß verhinderte er die Ausrottung der Barden und schlichtete Streitigkeiten zwischen dem schottischen König Aidan und dem irischen König Aidus. Er ist der Apostel der Pikten im Norden Schottlands und auf den zahlreichen Inseln dieses Landes, sowie der Verfasser einer Ordensregel, welche erst spät der mildern Regel des hl. Benedict Platz machte. Lanigan behauptet, der hl. Columba habe nie über die Bischöfe Irlands die kirchliche Oberaufsicht und Jurisdiction besessen, wie man vielfach annimmt. Ueber die Ausnahmestellung desselben und die seiner Nachfolger, der Aebte von Hii, hat schon Beda (Hist. eccl. 3, 4) richtig geurtheilt. Er starb 597. Gleich dem hl. Patricius suchte er das Christenthum vermittels seines

Einflusses auf Fürsten und Stammhäuptlinge zu verbreiten. Er war auf's Innigste mit den Heiligen dieser Zeit befreundet, die ihn oft besuchten. Als berühmte Zeitgenossen aus der letzten Hälfte des 6. Jahrhunderts sind zu nennen: Sennach, Bischof von Clonard (gest. 588), Fergus, Bischof von Down (gest. 584), Murebach, Bischof von Killala, Aidus, Bischof von Kildare und Gründer mehrerer Klöster (gest. 589), Eugen, Bischof von Ardstrau, berühmter Prediger, Fachnan, Bischof von Roß, früher Abt, Gründer einer auch späterhin noch berühmten Schule in Roß, Cainech (gest. 599), Freund der hll. Columba, Brendan und Fintan, Abt von Aghaboe (gestiftet gegen 577), das später ein Bischofssitz wurde. Molna, Schüler des hl. Coemgall in Bangor, wurde nach dem Süden geschickt, um daselbst Klöster zu gründen. Aus ihnen wurde das Kloster Clonfert Molua das bekannteste; die Regel desselben wurde von Papst Gregor I. gebilligt. Nachdem Molna noch den Bischof Dagan von Achad Dagan über die Wahl seines Nachfolgers befragt hatte, starb er 605. Heilige der Uebergangsperiode sind Fintan von Clonenagh, ein Schüler Columba's und Urheber einer äußerst strengen Regel. Seine Mönche durften zur Bebauung des Feldes keines Zugviehes sich bedienen und mußten sehr strenge Fasten halten. Bei aller Strenge gegen sich selbst war er äußerst wohlthätig gegen Arme und Unterdrückte und voll edlen Freimuths gegen Fürsten, die Unrecht begingen. Von ihm verschieden ist Fintan von Dumbleische in Limerick. Der hl. Columban (s. d. Art.) und seine Genossen Gallus (s. d. Art.) und Deicola (Dichuill) gehören durch Abstammung Irland an, woselbst sie ihre geistige Bildung erhielten; der Schauplatz ihrer Wirksamkeit war jedoch Frankreich, Deutschland und Italien. Der Katalog enthält nicht alle berühmten Namen der zweiten Periode und übergeht die heiligen Frauen ganz; sie sind begriffen in dem alii multi.

3. Die dritte Klasse (von 599—665), so fährt der oben angeführte Katalog fort, „bestand aus heiligen Priestern und wenigen Bischöfen, hundert im Ganzen, welche in Einöden von Kräutern, Wasser und Almosen lebten. Sie verschmähten Privatbesitz und hatten verschiedene Regeln und Meßliturgien". Damit soll keineswegs gesagt sein, daß alle, welche der dritten Klasse angehörten, als Eremiten ganz unabhängig von einander gelebt und in ihrem Bereiche für die Verbreitung des Christenthums, ohne directe Anerkennung einer bischöflichen oder äbtlichen Auctorität, gewirkt hätten. Der Katalog selbst nennt sieben Bischöfe und fügt dann bei: „und noch andere mehr". Sie alle übten ihre bischöflichen Rechte aus; der hl. Aidan oder Maidoc, Bischof von Ferns, erhielt sogar auf einer Synode erzbischöfliche Rechte über die Provinz Leinster. Der Einfluß, den er auf die Großen seiner Zeit und die Vorsteher der von ihm und seinen Schülern gegründeten Klöster übte, war schwerlich bloß persönlicher Natur. Cartaghe, auch Mochuda genannt, der erste Bischof von Lismore, gründete, als er schon Bischof war, die Schule oder Universität Lismore, welche Studenten aus allen Theilen Irlands, Britanniens und Frankreichs anzog. Seine Bildung hatte er in Bangor erhalten; er fing erst dann an, Klöster zu gründen, als er sich mit den Regeln anderer Klöster bekannt gemacht hatte. Schon diese zwei Beispiele zeigen, daß nicht alle Heiligen dieser Periode Anachoreten oder Wanderprediger waren und daß die Aebte die Bischofswürde nicht verschmähten. Dagan, Bischof von Achad Dagan, war gleichfalls Abt gewesen (gest. 640). Die Priester, welche namentlich angeführt werden, waren gleichfalls keine Einsiedler; die meisten lebten in Klöstern, die nicht immer in Einöden lagen. Gerade vom hl. Cronan lesen wir, er habe sein Kloster von Sean-Roß, weil der Ort zu abgelegen war und von Reisenden nicht gefunden wurde, nach Roscrea in der Nähe der Hochstraße verlegt. Um das Kloster, das 606 gestiftet war, bildete sich bald eine Stadt. Die Heiligen Abban, Pulcherius, Builhan, Fechin, Cummian waren alle Aebte, zum Theil Gründer von Klöstern. Eine Pest im Jahre 665 hatte eine große Sterblichkeit unter dem Clerus zur Folge, konnte aber den Fortschritt der irischen Kirche nicht verhindern; diese war bis zum 9. Jahrhundert der Sitz christlicher Civilisation und Bildung und fuhr noch immer fort, eifrige Missionare in die Nachbarländer zu schicken.

4. Vermeintliche Verschiedenheit der irischen Kirche von der römischen. (Vgl. den Art. Culdeer Band III, Sp. 1214.) Eine Verschiedenheit der Lehre hat nie bestanden; eine solche wäre sicherlich bei dem Osterstreite zur Sprache gekommen und von Wilfrid und Colman auf der Synode zu Whitby nicht unberührt geblieben. Die Oberhoheit der römischen Kirche wurde immer anerkannt. Der oben angeführte Canon diente 630 den zu Magh-Lene versammelten Prälaten als Richtschnur und wurde in die irische Canonsammlung, deren Abfassung Moran und Wasserschleben in das Ende des 7. oder den Anfang des 8. Jahrhunderts setzen, aufgenommen (Lib. XX, c. 5. 6). Stellen aus den Briefen des hl. Columban (Funk im Histor. Jahrb. der Görresges. IV, 1883, 15 ff.), sowie das Verhalten Colmans auf der Synode zu Whitby bestätigen die angegebene Thatsache. Die Pilgerfahrten von Iren nach Rom (Moran, Essays, Dublin 1864, 131—153), die Appellationen der hl. Columbanus, Virgilius, Cummian an die Entscheidung des Papstes lassen über die Verbindung der irischen Kirche mit der römischen keinen Zweifel aufkommen. Das zähe Festhalten an der Osterfeier, welche doch auch in Rom üblich gewesen war, und an der Tonsur, welche sie von Patricius überkommen, erklärt sich aus der Scheu, die Gebräuche ihrer Vorfahren abzuändern. Diese Punkte waren disciplinärer Natur; Verschiedenheiten konnten deßhalb geduldet werden. Die irische

Liturgie in den irischen Missalien, besonders dem Stow Missal, dem ältesten und wichtigsten von allen, stimmt auffallend mit der römischen überein. Aus dem Missale allein ließe sich eine volle Uebereinstimmung der Lehre erschließen; die Abweichungen sind nicht größer als bei anderen Missalien, deren Uebereinstimmung mit dem römischen nie angefochten wurde. Eine recht übersichtliche Zusammenstellung katholischer Lehrpunkte aus der irischen Liturgie findet sich bei Malone (I, 107—229; die Belegstellen werden im Appendix II, 265—333 gegeben). Der Cölibat der Mönche steht fest; nicht so sicher ist, daß alle Priester von Anfang an Enthaltsamkeit geübt (Funk 36 ff.; auch Dr. Mc Carthy, Stow Missal, Dublin 1886). Bei der Hochachtung, welche die Iren für die Enthaltsamkeit hegten, waren Priester, die in der Ehe lebten, jedenfalls die Ausnahme. Wir finden bei den Iren alle specifisch katholischen Lehren und Gebräuche, ganz besonders den tiefen Glauben, die Verehrung der Heiligen, die Fürbitte für die Verstorbenen, den Glauben an's Fegfeuer, an Wunder der Heiligen, an die Verdienstlichkeit guter Werke. Die irische Kirche mit der protestantischen zu identificiren, ist demnach ein arger Mißgriff.

5. Die großartige Missionsthätigkeit der Iren zu schildern, ist hier nicht der Ort. Die Nennung einiger wenigen Männer und der Länder, in welchen irische Männer gewirkt, muß genügen. Für Einzelheiten muß auf Lanigan et Lynch, Cambrensis Eversus II, c. 25, ed. Kelly, Dublin 1850, verwiesen werden. Ueber die Verdienste der Iren um die Wissenschaft s. d. Art. Keltische Literatur. Irische Heilige in Italien sind Donatus, Bischof von Fiesole, Fridian, Bischof von Lucca, die hll. Albinus und Cumean. Zu den Heiligen Galliens zählen Mansuetus, Finlag, Fiachre, Furseus, Allan, Petran. In Belgien wirkten die hll. Lerin, Ultan, Foilan, Wiro, Plechelm, Kilian. Deutschland verdankt den Iren besonders viel, und manche Provinzen verehren irische Heilige als ihre Apostel: Thüringen den hl. Albuin, Elsaß den hl. Erhard, Säckingen den hl. Fridolin, Salzburg den hl. Virgilius, Franken den hl. Kilian, Schwaben und die Schweiz den hl. Gallus, Oesterreich den hl. Colman. Selbst der große Bonifatius, der Apostel der Deutschen, soll irischer Abkunft gewesen sein. Den nachhaltigsten Einfluß der irischen Missionare erfuhr Großbritannien, das mit Ausnahme des Südens fast allein von Iren bekehrt wurde. Hier mögen nur die Mönche von Hii (Jona) und die Bischöfe Aidan, Finan, Colman genannt werden (vgl. Lynch, Cambrensis II, cap. 18). Die irischen Missionare waren mehr Pioniere; es fehlte ihnen vielfach an dem Organisationstalente, weil in der eigenen Heimat fest abgegrenzte Diöcesen und Pfarreien nicht in derselben Vollkommenheit bestanden, wie anderswo. Dieser Mangel wurde jedoch aufgewogen durch die glühende Begeisterung, die Weltverachtung, das kühne Gottvertrauen und die Nächstenliebe dieser Heiligen, Tugenden, welche sich für die volle Aussaat des Evangeliums eignen.

II. Vom Einfall der Dänen bis zur Eroberung Irlands durch die Engländer. Normannen, von irischen und englischen Schriftstellern meist Dänen genannt, landeten 795 zum ersten Male an der irischen Küste und verwüsteten die Insel Rechrann. Von dieser Zeit an wurden die Einfälle derselben sehr häufig. Die Küste von Ulster wurde geplündert; das Kloster der Insel Hii mit vielen Mönchen wurde 802 verbrannt und 806 noch einmal verwüstet. Jetzt wurden die Mängel des Clansystems in Irland offenbar; es fehlte an einer Centralgewalt, an fester Organisation, an festen Plätzen und Städten und, was noch schlimmer war, an Einigkeit. Die einzelnen Häuptlinge verfolgten ihre Sonderinteressen; die Grausamkeit und Treulosigkeit der Barbaren wirkte ansteckend und lockerte die Bande von Pflicht und Ehre. Die Siege, welche über die Normannen erfochten wurden, benutzte man nicht; dagegen zeigten die Feinde Ausdauer und Geschick. Zuerst landeten sie auf kleinen Kähnen, später bauten sie große Flotten; anfangs plünderten sie nur, später errichteten sie Erdwerke und Forts, welche ihnen als Magazine und Zufluchtsstätten dienten. Der Clerus und die Mönche hatten ganz besonders von den Barbaren zu leiden. Plünderungen, Niederbrennen der Klöster, Ermordung der Mönche waren ganz gewöhnliche Vorkommnisse. Cork und Lismore wurden 823 verwüstet, Armagh 831 dreimal in einem Monat geplündert, die Cathedrale und andere Kirchen daselbst 840 verbrannt. Nicht bloß die Küsten wurden verheert; die Feinde drangen auch in das Innere des Landes und bezeichneten ihren Weg durch Mord und Brand. Einer der gefährlichsten und wildesten Führer der Normannen war Turgesius, der 835 ganz Connaught und Theile von Meath und Leinster verheeren ließ. Andere Schaaren der Feinde brandschatzten Kildare, zerstörten die Kirchen und führten den Clerus in die Gefangenschaft. Im J. 837 kamen zwei Flotten die Flüsse Liffey und Boyne herauf und zerstörten Alles; manche Bischöfe und weise Männer fielen in die Hände der Eroberer und wurden entweder getödtet oder als Sklaven verkauft. Der Süden Irlands hatte nicht weniger zu leiden als Mittel- und Nord-Irland. Olchobair Mc Kinede, Abt und Bischof von Emly, der 846 König von Cashel und Munster wurde, war der erste, welcher sich ermannte, und besiegte die Feinde in drei Schlachten. Auch im Norden lächelte das Glück den Iren; Turgesius fiel in Gefangenschaft und wurde ertränkt; die Normannen wurden überall geschlagen und mußten Irland verlassen. Nach etwa 30jähriger Verwüstung war Irland wieder frei. Die Fehden der irischen Fürsten unter sich selbst boten jedoch den Normannen erwünschte Gelegenheit, einen neuen Angriff zu versuchen. Sie kamen 849 mit einer großen Flotte und ver-

heerten das Land. In Dublin jedoch, das früher ein unbedeutender Ort gewesen, kam es 851 zwischen den Fingals (weißen Fremden) und den Dhubgals (schwarzen Fremden) zu einem Kampfe, welcher mit dem Siege der letzteren endete. Von dem norwegischen Prinzen Amlave (Olav) wurde Dublin erweitert und befestigt; seine Brüder Ivar und Sitric gründeten und befestigten die Städte Limerick und Waterford. Unter der Regierung von Flann Sinna (879—916) wurden die Normannen oder Ostmannen auf wenige feste Plätze an der Küste beschränkt, welche sie nur mit Mühe behaupteten. Erst ein unglückseliger Krieg zwischen Cormac Mc Cullinan, dem Bischof von Cashel und König von Munster, und dem Oberkönig Flann, der 908 mit einer Niederlage Cormacs endete, gab den Normannen neuen Muth. Sie breiteten sich bald wieder aus, verwüsteten 914 den Süden, zerstörten die Kirchen und ermordeten die Priester. Ihre Angriffe auf die Iren setzten sie auch noch fort, als schon das Christenthum bei ihnen Eingang gefunden hatte; indeß verschonten sie seitdem Kirchen und Klöster, und so ward allmälig ein friedliches Verhältniß zwischen den Eingebornen und den fremden Ansiedlern hergestellt. Englische Schriftsteller haben behauptet, die Iren hätten nicht vermocht, die Dänen zu bekehren; die Eroberung Irlands durch den englischen König Heinrich II. sei schon deßhalb sehr segensreich gewesen. Der einzige Grund für eine so sonderbare Annahme ist der Umstand, daß die Dänen in Irland die Unabhängigkeit der bei ihnen gegründeten Bischofssitze anstrebten und der Unterwerfung unter den Primas von Armagh eine Unterordnung ihrer Kirchen unter Canterbury vorzogen. Eine Verschmelzung der Dänen mit den Iren vollzog sich nicht; es war darum natürlich, daß die Dänen sich zu ihren Stammverwandten hingezogen fühlten, welche 1066 England erobert hatten. Lanfranc und der hl. Anselm weihten Bischöfe für Dublin, Limerick und Waterford. Patricius, der zweite Bischof Dublins, ist der erste, der 1074 seine Weihe in England erhielt. Nach Patricius' Tode wurde Donat (Donagh), ein Mönch des Klosters in Canterbury, als Nachfolger gewählt und 1085 von Lanfranc geweiht. Er nennt sich in der Obedienz, welche er dem Erzbischof von Canterbury leistet, Dublinensis ecclesiae antistes. Lanfrancs und des hl. Anselm Einmischung in die Angelegenheiten der irischen Kirche trübte das freundschaftliche Verhältniß zu den irischen Bischöfen nicht; dieselben erholten auch später bei dem hl. Anselm sich Raths.

Indeß entfesselten die Habsucht und Grausamkeit der Dänen, sowie die beständigen Fehden und Kriege auch in den Gemüthern der irischen Häuptlinge Leidenschaften, welche der Einfluß der Kirche bisher niedergehalten hatte. Die Fürsten und die Clangenossen, denen Loyalität über Alles ging, verbündeten sich nicht nur mit den Dänen gegen ihre Rivalen, sondern übten auch Gewaltthaten gegen Bischöfe, Cleriker und Mönche. Kirchen wurden geplündert und entweiht, Geistliche in die Gefangenschaft geschleppt und ihrer Güter beraubt; Laien besetzten die Bischofsstühle mit ihren Anhängern. Nach dem Tode des hl. Maelbrigid (926) maßten sich die Fürsten von Armagh auch die erzbischöfliche Würde an; der hl. Bernard nennt im Leben des hl. Malachias (c. 7) acht Laienerzbischöfe, die keine Weihen hatten, verheiratet waren und die geistlichen Functionen durch andere Bischöfe ausüben ließen. Unter der Herrschaft solcher Vorsteher büßte Armagh viel von seinem Ansehen ein; allein nicht weniger als 200 Jahre lang hatten die Dynasten von Armagh diese Würde inne. Auch anderswo benutzten die Fürsten ihre Stellung, um die Bischöfe von sich abhängig zu machen. In den Klöstern wurde während der Kriege die Zucht vielfach gelockert; Mönche und Cleriker mußten Kriegsdienste leisten, um sich gegen die Feinde zu vertheidigen; wenn ihre Klöster eingeäschert waren, irrten sie unstät umher, bis sie eine Zufluchtsstätte fanden. Daß gleichwohl die religiösen Gemeinden ihren Bestand aufrecht erhielten, ist nicht bloß der Zähigkeit des irischen Volkscharakters zuzuschreiben. Die Mitglieder der religiösen Häuser waren bestimmt, als Missionare zu wirken und deßwegen sich den Verhältnissen anzupassen; hölzerne Häuser, Hütten aus Lehm und Flechtwerk ließen sich leicht wiederherstellen, und die irischen Mönche waren an Entbehrungen aller Art gewöhnt. So konnte trotz der Verwilderung in den äußeren Zuständen Irland nicht bloß im 7., 8. und 9. Jahrhundert der Träger von Cultur und Wissenschaft sein, sondern auch im 10. und 11. Jahrhundert bedeutende Gelehrte und Künstler hervorbringen (vgl. d. Art. Keltische Literatur).

Zur Anführung von Heiligen und Bischöfen aus dieser Periode müssen folgende Namen genügen. Der hl. Blaithmaic, aus fürstlichem Stamme, wurde Mönch, dann Abt, wollte als Missionar in die Fremde gehen, erlitt aber 824 den Martyrtod auf der Insel Hii. Im J. 801 starb die hl. Finnia, Abtissin, und 817 der hl. Arbatac, Abt von Kildare; 845 der hl. Ferdomnach; 879 Suibhue O'Tionnachta, Bischof von Kildare; 887 Moelbar, Bischof von Clonmacnoise. Noch berühmter ist sein Nachfolger Corpre (Corpreus), welcher als Haupt der Religiosen von fast ganz Irland genannt wird (gest. 900). Die Klöster blühten zu seiner Zeit wieder auf und wurden Zufluchtsstätten für die Armen und Bedrückten. Der hl. J. Adhland, Abt von Derry (gest. 951), wird gepriesen als Vater der Armen. Aengus, der Verfasser des Martyrologiums von Tallaght, Schüler des heiligen Abtes Moelatgen in Clonenagh, verließ sein Kloster, um unter dem hl. Maelruan, Abt von Tallaght, sich zu vervollkommnen. Er verheimlichte seinen Stand und seine Gelehrsamkeit und verrichtete als Novize sieben Jahre lang die beschwerlichsten Feldarbeiten, bis endlich der Abt den wahren Werth des Heiligen erkannte. Ein=

siedler waren auch jetzt häufig. Erwähnung verdient Cormac Mac Cullinan, ein Nachkomme der Könige von Munster. Wegen seiner großen Verdienste wurde er zum Bischof von Cashel erwählt, dann zum König ernannt. Gegen seinen Willen von dem ungestümen Flathertach, Abt von Iniscathy, in einen Krieg mit Flann Sinna verwickelt, fiel Cormac in der Schlacht. Er schrieb den berühmten Psalter von Cashel und gilt auch als Verfasser des irischen Glossars Sanasan Cormac. Die Annalen von Inisfallen nennen ihn 908 den gelehrtesten und frömmsten Mann seiner Zeit. Durch ihn wurde Cashel ein Bischofssitz. Viel später lebte Domnach O'Heney, gleichfalls Bischof von Cashel, gest. 1098, wahrscheinlich derselbe Domnach, an den Lanfranc einen Brief darüber geschrieben, ob man den Kindern nach der Taufe die Communion reichen solle.

Solche ausgezeichnete Männer konnten indeß weder der Verwilderung in dem religiösen Leben der Einzelnen, noch der Rechtlosigkeit in den kirchlichen Zuständen steuern. Grundlose Ehescheidungen waren an der Tagesordnung, die Unzucht ward nicht mehr als Laster angesehen, jeder Streit zog wechselseitiges Morden nach sich. Viele aus dem Volke waren nur dem Namen nach Christen und empfingen die Sacramente fast gar nicht. Irische Fürsten (vgl. Lanigan III, 491) wie dänische Anführer verwüsteten die Kirchengüter und zerstörten die Kirchen. So wurde 1127 die Kirche in Trim verbrannt; in Kells wurden der Abt und andere Cleriker 1117 an einem Sonntage ermordet, die Cathedrale von Tuam wurde 1137 erstürmt. Sehr fühlbar wurde unter sochen Zuständen der Mangel fester canonischer Einrichtungen. Ein schlimmer Uebelstand war die zu große Zahl von Bischofssitzen. Die Synode von Rath-Breasail versuchte 1118 eine strenge Abgrenzung der Diöcesen und eine Verminderung ihrer Zahl auf 24 unter den Erzbischöfen von Armagh und Cashel, während Dublin unter der Jurisdiction des Erzbischofs von Canterbury verbleiben sollte. Allein auch hiermit besserten sich die Zustände des Landes nicht viel. Namentlich waren von den fünf Königreichen, in welche damals die Insel zerfiel, die drei nördlichen, Ulster, Connaught und Meath, die Heimat aller Roheit, nicht bloß bei den Laien, sondern auch beim Weltclerus, während in den beiden südlichen Munster und Leinster wenigstens der Clerus seinem Berufe entsprach. Als Reformator trat erst der große Erzbischof Maolmobogh oder Malachias (s. d. Art.) von Armagh auf. Derselbe erkannte, daß der irischen Christenheit ein engerer Anschluß an Rom nöthig sei. In diesem Gedanken führte er noch als Priester zu Armagh, wo er das volle Vertrauen des Primaten Celsus genoß, die römische Liturgie ein. Weiter drang er auf den öfteren Empfang der Sacramente und größere Strenge in Beachtung der Ehehindernisse. Als Bischof von Connor und später als Primas von Armagh (1132) konnte er die nöthigen Reformen ungehinderter durchführen. Das äußere Zeichen der Verbindung mit der römischen Kirche sollte das Pallium sein, welches er für die Erzbischöfe von Armagh und Cashel zu erhalten suchte. Er machte sich 1139 auf den Weg nach Rom, wo er sehr ehrenvoll aufgenommen wurde. Die Pallien wollte der Papst nur gewähren, wenn die in einem Nationalconcil versammelten Prälaten um dieselben nachsuchten; dagegen wurde Malachias zum päpstlichen Legaten statt des hochbetagten Gillebert ernannt. Auf seiner Reise nach Rom hatte der irische Bischof die Bekanntschaft des großen Abts von Clairvaux gemacht, dem wir auch das Leben des hl. Malachias und wichtige Aufschlüsse über Irland verdanken. Auf Malachias' Bitten erschienen 1142 die ersten Cistercienser in Irland und gründeten das Kloster Mellifont in der Nähe von Drogheda. Nächst diesem sind Bective in Meath, Boyle in Roscommon, Nenay in Limerick, Ballinglaß in Wicklow die ältesten Niederlassungen dieses Ordens, der bis in's Zeitalter der Reformation in Irland den ursprünglichen Geist bewahrte und sich sehr hohe Verdienste um Civilisation und Cultur erwarb. Malachias war als päpstlicher Legat unermüdlich thätig, schlichtete streitige Bischofswahlen, schaffte Mißbräuche ab, konnte aber seinen Lieblingswunsch, die beiden Pallien von Rom zu erhalten, nicht so bald erfüllt sehen, theils wegen des raschen Todes mehrerer Päpste, theils weil er nicht so leicht die Bischöfe zu einem Nationalconcil berufen konnte. Er entschloß sich daher, nach Frankreich zu gehen, wo damals Papst Eugen III. weilte, starb aber, ohne den inzwischen abgereisten Papst gesehen zu haben, 1148 zu Clairvaux. Sein Tod war ein schwerer Schlag für Irland. Gelasius, Erzbischof von Armagh, und Andere, so tüchtig sie auch waren, konnten Malachias nicht ersetzen. Indeß kam die von letzterem geplante Nationalsynode 1152 zu Mellifont oder Kells zu Stande. Auf derselben wurde unter dem Vorsitze des von Eugen III. gesandten Cardinals Paparo und des Cistercienser Bischofs Christian von Lismore Irland in vier Kirchenprovinzen, Armagh, Cashel, Dublin, Tuam, getheilt, eine Einrichtung, welche sich theilweise bis heute erhalten hat. Zum Erzbisthum Armagh gehörten Connor, Down, Louth oder Clogher, Clonard, Kells, Ardagh, Rathlure, Duleck, Derry; die Suffragane des Erzbischofs von Cashel waren die Bischöfe des Südens: Killaloe, Limerick, Iniscathy, Kilfenora, Emly, Roscrea, Waterford, Lismore, Cloyne, Cork, Roß, Ardfert. Der Erzbischof von Dublin hatte als Suffragane nur die Bischöfe von Glendaloch, Ferns, Ossory, Leighlin, Kildare. Das im Westen Irlands gelegene Tuam war die Metropole für Mayo, Killala, Roscommon, Clonfert, Achonry, Clonmacnoise, Kilmacduagh. Außerdem wurde die Zusammengehörigkeit mit Rom befestigt, Simonie, Concubinat und Wucher unter strenger Strafe verboten und die Entrichtung des Zehnten eingeschärft. Diese letztere Anordnung führte freilich zu mancherlei Streitig-

keiten; allein als Folge des Concils ist doch die Hebung des kirchlichen Lebens unter dem Laienstande der grünen Insel nicht zu verkennen. In den Klöstern hatte das religiöse wie das wissenschaftliche Leben überhaupt nicht abgenommen. Schon die kurze Liste von Klostergründungen, welche hauptsächlich in die Jahre 1130—1160 fallen, zeigt, daß damals ein reges Ordensleben herrschte. Im Norden wurden folgende Prioreien gegründet: Louth, Down, Bangor, Dungiven, Schroule, die Abtei Lisgool, Boyle, Davinish, Newry; im Süden Cork, Attchady, Ferns, Nenay, mehrere Klöster in Dublin. Große Bischöfe waren im 12. Jahrhundert Celsus und Gelasius, Bischöfe von Armagh, die hll. Gilla O'Mugin, Bischof von Cork, und Christian, Bischof von Lismore, die zwei O'Lonergan, Bischöfe von Cashel und Killaloe, O'Coffey.

III. **Die englische Herrschaft bis zur Einführung der Reformation.** Die Zerrüttung der politischen Zustände in Irland hatte schon lange den Blick der normannischen Eroberer Englands auch auf jenes Land gezogen. Im J. 1154 nun zeigte Heinrich II. dem Papste Hadrian IV. seinen Entschluß an, „die Bevölkerung Irlands zur Gesetzlichkeit zurückzuführen, die Laster auszurotten und der Kirche beizustehen". Er berief sich dabei auf die Zustimmung der irischen Bischöfe, besonders auch des Erzbischofs von Armagh, denen ein starkes Königthum als wahre Wohlthat erscheinen mußte. Hadrian hätte, auch wenn er gewollt hätte, den englischen König an einer Unternehmung gegen Irland nicht hindern können; so gab er demselben denn in der Erwartung, die kirchlichen Zustände Irlands gebessert zu sehen, seine Genehmigung und sandte ihm einen kostbaren Ring dabei. Im J. 1155 hatte der Papst die Bulle ausgestellt, aber erst 1169 konnte Heinrich II. durch seine Vasallen in England und Wales die Iren angreifen. Den nächsten Anlaß dazu gaben innere Streitigkeiten. Der seiner vielen Verbrechen wegen entfernte Dermod Mc Murrough, König von Leinster, suchte Schutz bei Heinrich II., schwor diesem den Lehnseid und bat ihn um Hilfe zur Wiedergewinnung seiner Herrschaft. Heinrich war dazu augenblicklich nicht im Stande, erlaubte aber seinen Vasallen, an seiner Statt in Irland zu interveniren. Darauf hin sandte Strongbow, Earl von Chepstow, 1169 erst eine kleine Schaar nach Irland; im nächsten Jahre folgte er selbst mit einer größern Heeresmacht. Während die tapferen, aber grausamen Normannen, durch die dänischen Ansiedler verstärkt, rasche Fortschritte machten und sich in den Besitz der Seestädte setzten, tagten die irischen Bischöfe in Armagh und beschlossen, daß alle, welche von den Engländern als Sklaven nach Irland verkauft worden waren, die Freiheit erhalten sollen. Sie betrachteten nämlich die englische Invasion als ein Gottesgericht, weil sie diesen schmählichen Mißbrauch geduldet. Indeß war es von ihrer Seite ein folgenschwerer Fehler, sich zum Beschützer eines elenden Tyrannen aufzuwerfen; es war ein Verbrechen gegen die irische Nation, dieselbe zügellosen Abenteurern, die kein höheres Ziel kannten als Machtvergrößerung, zu überlassen und den Feudalismus, der in England unterdrückt worden, mit seinen schlimmsten Auswüchsen nach Irland verpflanzen zu lassen. Die irischen Bischöfe und Großen unterschätzten augenscheinlich die Gefahr. Nicht so der hl. Lorenz O'Toole (Lorcan O'Tuathail), Erzbischof von Dublin, ein wahrer Hirte seiner Herde. Als die Normannen durch die Bresche in seine Stadt stürmten, sah man den Erzbischof in der Mitte der Kämpfenden, welchen er die geistlichen Tröstungen spendete. Der Muth, welchen er zeigte, gewann selbst den Feinden Achtung ab; sie ließen ihn ruhig gewähren und stellten auf seine Fürbitte das Morden ein; die Kirchen blieben vor Plünderung bewahrt, ebenso wurden die, welche daselbst Zuflucht gesucht, verschont. An anderen Orten freilich, wo kein Heiliger ihnen entgegentrat, stürzten die Eroberer dem Völkerrecht zuwider die Gefangenen in's Meer und ließen ihre Soldaten in Allem gewähren.

Die Zügellosigkeit der englischen Soldaten und ihrer Führer überzeugten O'Toole, daß nicht bloß Patriotismus, sondern auch die Interessen der Kirche eine Vertreibung der Fremden forderten. Wirklich gelang es ihm, die Fürsten bei persönlichem Besuche zu einer Belagerung Dublins zu vereinigen. Dieselbe wurde jedoch so lässig betrieben, daß die kleine Besatzung einen Ausfall wagte und die Belagerer in die Flucht schlug. Nachdem diese Hoffnung gescheitert, suchte der Heilige durch den englischen König und den Papst Schonung seiner Landsleute zu erlangen. König Heinrich, eifersüchtig auf die Macht Strongbows und in beständiger Furcht, er möge wegen der Ermordung des hl. Thomas Becket gebannt werden, landete 1171 mit einer großen Armee in Irland. Seine Absicht war nicht, die irischen Fürsten mit Gewalt sich zu unterwerfen, sondern die dem Papste versprochenen Reformen durchzuführen und auf friedlichem Wege seine Anerkennung als Herr von Irland zu erlangen. Zu dem Ende wurde ein Nationalconcil in Cashel gehalten, bei dem jedoch der Primas von Armagh und alle seine Suffraganbischöfe außer einem fehlten. Strengere Beobachtung der Ehehindernisse, Entrichtung des Zehnten vom Getreide und Vieh an die Kirche, Immunität der Geistlichen waren die Hauptbestimmungen dieses Concils, ähnlich wie der Synode zu Kells. Allein die strengen Ehegesetze der Kirche des Mittelalters konnten infolge des in Irland herrschenden Clansystems nicht durchgeführt werden; ebenso waren Heiraten de futuro häufig, die man nicht vollzog, wenn gewisse Bedingungen nicht erfüllt wurden; die Schwester der ersten Frau zu heiraten, war gleichfalls nicht selten. Demnach stieß die Ausführung der Decrete auf große Schwierigkeiten; besonders großen Widerstand erfuhr die Erhebung des Zehnten. Zehnten war in Irland nicht unbekannt (vgl. Leabhar Breac 101, wo eine originelle

Begründung für diesen Brauch sich findet); allein es stand jedem frei, Zehnten zu zahlen oder zu verweigern. Schon deßhalb mußte eine strenge Verpflichtung dazu lästig erscheinen, auch wenn Erpressung seitens der englischen Cleriker, deren Lebenswandel vielfach Anstoß gab, nicht stattgefunden hätte. Die so entstandene Unzufriedenheit wurde gemehrt, als Heinrich II. die alte irische Verfassung aufhob, englisches Recht einführte und das eroberte Land seinen Baronen zu Lehen gab. So legten gleich die Anfänge der englischen Regierung in Irland den Grund zu dem Nationalhaß der beiden Bevölkerungen; die englischen Eroberer setzten sich in den Besitz der irischen Güter, ohne den berechtigten Wünschen und Ansprüchen ihrer neuen Unterthanen Beachtung zu schenken. Daher konnte es von vornherein an Aufständen und Versuchen, dem Druck der Fremden zu entgehen, nicht fehlen, und ein Aufstand im J. 1174 unter O'Connor bewirkte, daß die Engländer seit dem Frieden 1175 nur die südöstlichen Küstengegenden als ihr unbestrittenes Besitzthum ansehen konnten, während der Norden der Insel seine Unabhängigkeit behauptete. Seit dieser Zeit zerfällt die Geschichte von Irland in zwei Theile, in die des unabhängigen und die des englischen Irlands. Jene bewegt sich in zahlreichen, bedeutungslosen Fehden der irischen Machthaber unter sich und mit den Engländern an der Grenze; diese ist nur die Geschichte einer Colonie, welche vom Mutterlande brutal behandelt wurde. Die von allen englischen Königen und allen politischen Parteien Englands befolgte Politik blieb keine andere, als die herrschende Klasse unbeschränkt schalten und walten zu lassen, eine politische Einigung der Iren in jeder Weise zu verhindern, in Zeiten, da, wie im Reformationszeitalter, die Anhänglichkeit an die alte Religion Iren und Engländer einigte, mit Feuer und Schwert gegen die Eingeborenen zu wüthen, ihr Eigenthum zu confisciren, und als dieß nicht mehr thunlich war, wie gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts, religiöse Zwietracht wieder anzufachen. Unter den zahlreichen Statthaltern in Irland finden sich nur wenige, welche das nöthige Verständniß der irischen Verhältnisse besaßen; noch wenigere hatten den guten Willen, Irlands Interessen zu wahren. Alle waren Parteimänner, einige dabei äußerst gewaltthätig; viele der Beamten, welche Sinecuren in Irland erhielten, waren ganz unfähige Menschen. Die englischen Bischöfe und Priester waren wenig besser als die englischen Laien; die Besten unter ihnen waren ohne Herz und Mitgefühl für die Iren. Noch verderblicher war die Schwäche der Regierung den normännischen Großen gegenüber, gegen deren Ungerechtigkeiten die unterdrückten Iren bei der Regierung keinen Rechtsschutz finden konnten. Wäre Heinrich II., dessen Mäßigung allgemeinen Beifall erntete, länger in Irland geblieben, hätte er selbst die Verhältnisse geregelt und einen tüchtigen Statthalter bestellt, so würde die politische Kräftigung und Einigung Irlands auch von einer religiösen Regeneration begleitet worden sein. Das geschah leider nicht. Die irischen Fürsten, welche Heinrich gehuldigt hatten, mußten bald wieder zu den Waffen greifen, um die Uebergriffe der normännischen Großen zurückzuweisen. Die Veröffentlichung der Bullen der Päpste Hadrian und Alexander III. 1175 blieb ohne Erfolg. Der hl. Lorenz O'Toole vermittelte zwar einen Frieden zwischen Roderick O'Connor und dem englischen Monarchen, und suchte auch in Rom, wo er dem lateranensischen Concile beiwohnte, um den päpstlichen Schutz für die Iren nach. Der englische König war jedoch unzufrieden, weil durch die von Rom erhaltenen Privilegien die königlichen Rechte geschmälert wurden, und O'Toole starb, ohne etwas Nachhaltiges erreicht zu haben, 1180 zu Eu in der Normandie. Gegen alles Recht wurden auch fernerhin die trotzigen normännischen Vasallen in ihren Eroberungsgelüsten bestärkt, und so waren die irischen Fürsten zur Fortsetzung des Krieges gezwungen. Nur die Iren außerhalb des pale, d. h. der Marken des von den Engländern eroberten Landes, bewahrten ihre Unabhängigkeit und behielten ihre eigenen Gesetze. Das Verhältniß der übrigen Eingeborenen zu den englischen Colonisten und der Regierung bezeichnet schon der Name „irische Feinde", der ihnen beigelegt wurde. Sie wurden wie Heloten behandelt, denen gegenüber man keine Pflichten und Verbindlichkeiten hatte, und blieben von allen Vergünstigungen der englischen Gesetze ausgeschlossen.

Die Stellung der Kirche war äußerst schwierig. Der Clerus war nicht einig, die Iren betrachteten die englischen Priester mit Mißtrauen und rügten die moralischen Vergehungen derselben, die letzteren verschrieen die disciplinären Abweichungen der irischen Kirche als Ketzereien. Die Acten der Synode von Dublin 1186 zeigen diese Entzweiung. Sie enthalten fast nur liturgische Bestimmungen nebst einigen Verhaltungsmaßregeln für Cleriker. Bischof Comyn predigte am ersten Tage der Synode über die Sacramente; Albuin O'Molloy, Abt von Baltinglaß, am zweiten Tag über die Nothwendigkeit und Würde der priesterlichen Keuschheit; seine Rede schloß mit einem scharfen Tadel der englischen Cleriker. Gerald Barry, ein Cleriker aus Wales, der als Begleiter des Prinzen John nach Irland gekommen, war der Redner am dritten Tage. Er konnte die Anklage des Abtes von Baltinglaß nicht widerlegen; die englischen Priester von Wexford hatten ihre Schuld eingestanden und waren entsetzt worden. Er mußte die große Sittenreinheit der irischen Priester und ihren Seeleneifer anerkennen, dagegen schleuderte er gegen sie den Vorwurf der Trunksucht. Daß freilich in der irischen Kirche auch viele Uebelstände herrschten, lag in den Verhältnissen. Unter Wilhelm dem Eroberer hatte die Kirche Englands einen festen Organismus, eine geregelte Gesetzgebung, ausgezeichnete Bischöfe erhalten und war so auch späterhin das einigende Band der Parteien geworden. In Ir-

land geschah von Allem das Gegentheil. Die englischen Bischöfe, welche auf irische Sitze erhoben wurden, besaßen meist nur die Fehler ihrer Landsleute, namentlich deren Herrschsucht und Lust zum Prozessiren, und brachten so viel mehr Zerrissenheit als Einigung in's Land. Der Bischof von Waterford ließ den Bischof von Lismore gefangen nehmen und in einen Kerker werfen, ohne sich um die Verurtheilung durch die vom Papste bestellten Richter und die Excommunication zu kümmern; ähnliche Scandale waren nicht selten. Unter König Johanns Nachfolger, Heinrich III., wurden einige der Freiheiten, welche dem Clerus Englands zugesichert worden, auch auf Irland ausgedehnt, allein in der Ausführung dieser Anordnungen zeigte der König sich lässig. So konnten die englischen Großen nach wie vor geistliche Güter an sich reißen; Earl Marshal nahm zwei Güter des Bischofs von Ferns weg; Meyler Fitzhenry plünderte Conmacnoise, zerstörte Kirchen und Klöster und raubte die heiligen Gefäße. Die Einsprache des Papstes, an welchen sich die irischen Bischöfe wandten, blieb nicht allein erfolglos, sondern wurde auch schwer geahndet. Heinrich III. oder seine Rathgeber — denn der schwache Mann ließ sich meist von Anderen leiten — erschwerten auf alle mögliche Weise den Verkehr mit Rom und nahmen die Gelder, welche zur Unterstützung des Papstes in Irland gesammelt worden, sowie den Peterspfennig und die behufs der Kreuzzüge zusammengebrachten Summen in Beschlag. Eduard I. und auch andere englische Könige waren hierin nur zu gelehrige Schüler Heinrichs III. Die pecuniäre Lage des Clerus war infolge der päpstlichen und königlichen Forderungen eine sehr gedrückte, um so mehr, als der Zehnte trotz päpstlicher Schreiben von 1214 und 1224 vielfach nicht gezahlt wurde. Trotzdem war der irische Clerus gewöhnlich viel freigebiger als der englische, der sehr oft gegen die päpstlichen Anforderungen protestirte. Im J. 1247 gab Irland zu kirchlichen Zwecken 6000 Mark (die Mark 13 sh. 4 d.), England nur 5000 Mark, während der englische Clerus doch viel reicher war. Die Einkünfte, welche der heilige Stuhl aus Großbritannien und Irland bezog, waren verhältnißmäßig gering. Der Tribut, welchen der König dem Papste als Oberlehnsherr von Irland und England bezahlen sollte, war 1317 ganze 24 Jahre rückständig geblieben; die Besteuerung der Beneficien brachte oft fast gar nichts ein. Die reiche Erzdiöcese Dublin trug während der Pontificate von Innocentius IV., Clemens VI., Urban V. 240 Pfd. St. 10 Sh. bei, Meath nur 40 Pfd. St. (vgl. Malone I, 302).

Ueber den Schattenseiten dieser Periode dürfen die Lichtseiten nicht vergessen werden. Die reichen Eroberer, die sich in ihrer Herrschsucht von Gewissensbissen wenig beeinflussen ließen, suchten doch auch wieder das begangene Unrecht gut zu machen durch Gründung von Klöstern und Kirchen, welche sie reichlich ausstatteten. Auffallend ist, daß Dermod Mc Murrough sehr viele Klöster gestiftet hat. Das Augustinerinnenkloster St. Mary's in Dublin, die Priorei All Hallows ebendaselbst, die Cistercienser-Abtei Baltinglaß, ein Augustinerkloster in Ferns, alle gut dotirt, sind Zeugen seiner Freigebigkeit gegen die Kirche. Der Earl Strongbow, Hugo de Lacy, John de Courcy, William Fitzadelm und andere mächtige Barone scheinen unter einander gewetteifert zu haben in der Erbauung stattlicher Kirchen und Klöster, von denen manche Meisterwerke der Architectur waren. Indeß mußten die altirischen Orden mit ihren strengen Regeln verschwinden. Die Regeln der hll. Benedict und Augustin nahmen ihre Stelle ein; später kamen auch die Bettelmönche nach Irland und glänzten als große Prediger und Lehrer. Die neuen Klöster gelangten zu großer Blüte und blieben bis zu ihrer Aufhebung durch Heinrich VIII. Pflanzstätten der Civilisation, Sitze der Frömmigkeit, Schutzorte für die Armen und Bedrückten. Wenn auch jetzt noch Klöster ausgeplündert und zerstört wurden, so war dieß eine Ausnahme. Meistens erfreuten die Gotteshäuser sich des besondern Schutzes von Seiten der mächtigen Familien ihrer Stifter, und noch immer schreckte der Kirchenbann und der Gedanke an die wunderbaren Gottesgerichte und Strafen, welche die Entweiher der Heiligthümer getroffen, von gewaltthätiger Bedrückung ab. Der Streit der Nationalitäten fand leider auch in den Klöstern Eingang, hat aber sicherlich nicht die schlimmen Folgen gehabt, welche man demselben zuschreibt. Wie auch heutzutage, waren die Aeußerungen von Engländern über die Iren viel härter, als die Praxis. Engländer beklagten sich, weil sie in irische Klöster nicht aufgenommen wurden, und wie später unter Cromwells Herrschaft, mußten Gesetze erlassen werden gegen die Annahme irischer Sitten und Gebräuche seitens der englischen Colonisten. Die alte Gewohnheit, Mönche zu Bischöfen zu ernennen, blieb bestehen und sicherte für Irland würdige, pflichttreue Prälaten, welche das Aergerniß einiger englischen Bischöfe gut machten. Unter den eingeborenen Fürsten erfreuten sich die Klöster größerer Freiheit als innerhalb der Marken; die englischen Colonisten waren daselbst entweder machtlos oder zu abhängig von den Eingeborenen, als daß sie die Satzungen gegen „die irischen Feinde“ hätten durchführen können.

Heinrichs III. Regierung war für Irland wenigstens eine unglückselige gewesen. Seine Vertreter und die „getreuen Engländer“ hatten, wenn wir ihre frommen Stiftungen ausnehmen, nichts gethan für Herstellung des Friedens und Aussöhnung der feindlichen Nationalitäten. Eduard I. wünschte, die Iren sollten dieselben Rechte und Freiheiten wie die Engländer haben; allein die Barone widersetzten sich. Einige Jahre später (1280) wurde dieselbe Forderung wiederholt, da die Iren 8000 Mark für diese Vergünstigung anboten. Allein die herrschende Partei antwortete, unbekümmert um den Wunsch des Königs, mit Ausnahmegesetzen; so wurde es Engländern ver-

boten, irische Kleider zu tragen. Indeß erlaubte sich Eduard I. in Irland dieselben Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Bischöfe wie in England. Die irischen Prälaten sahen sich 1291 genöthigt, eine Conföderation der Bischöfe und des Clerus zu bilden. In dem Actenstück (bei Swayne, Registry f. 51, A. B) verpflichten sich die versammelten Väter, einander in ihren Rechten und Privilegien zu schützen, die Prozeßkosten in geistlichen oder weltlichen Gerichten zu bestreiten, den Schaden des Klägers oder Angeklagten zu ersetzen und geistliche Strafen, an einem Orte verhängt, überall gültig anzusehen. Trotzdem fuhr die weltliche Gewalt fort, die Geistlichen zu bedrängen, wie aus einer Klageschrift des irischen Adels an Papst Johann XXII. zu ersehen ist (bei King 1119). Die Bittsteller klagen, daß die Cathedralen geplündert, die geistlichen Güter eingezogen, die Cleriker vor das weltliche Gericht gezogen und von den königlichen Ministern eingekerkert worden seien. Jeder englische Colonist könne die Iren gerichtlich belangen, während kein Ire, die Prälaten ausgenommen, einen Prozeß gegen Engländer anstrengen könne. Die Engländer könnten jeden Iren, welchen Ranges oder Standes er auch sei, tödten, ohne Strafe fürchten zu müssen. Iren seien von den Klöstern ausgeschlossen; selbst in Klöstern, welche von Iren gestiftet worden, würden sie nicht aufgenommen. Die Dominicaner, Franciscaner und regulirten Chorherren werden namentlich angeführt als Beispiele dieser nationalen Engherzigkeit. Anderen Geistlichen wird zur Last gelegt, sie lehrten öffentlich, es sei keine Sünde, Iren zu tödten. Die Cistercienser werden sogar beschuldigt, Iren getödtet zu haben (p. 1130). Wenn auch manche Angaben dieser Beschwerdeschrift übertrieben sind, so zeigt doch der Brief Johanns XXII. an König Eduard II., wie sehr der Papst Abstellung der Mißbräuche als geboten ansah. „Deine Pflicht erfordert es, daß Du mit Bereitwilligkeit und Eifer Maßregeln treffest, welche Gott angenehm sind, und aller Handlungen Dich enthaltest, welche den Zorn Gottes wachrufen, der die Seufzer der ungerecht Bedrückten nie vergißt" (King 1138). Zur nämlichen Zeit aber trat der Papst energisch gegen die Anhänger des Schotten Robert Bruce auf, den die unabhängigen Iren zur Vertreibung der englischen Eroberer angerufen, und der zu diesem Zwecke seinen Bruder Eduard nach Irland geschickt hatte. Dank den Bemühungen des Papstes und des Clerus unterlagen die Anhänger der Schotten, und der Sieg der englischen Partei kam den Iren zu gute, welche von nun an größern Einfluß erlangten und ihre früheren Feinde und Bedrücker zu Freunden gewannen. Allein der Nationalhaß machte sich doch bald wieder geltend, und das sogen. „irische Parlament", das nur aus Engländern bestand, suchte in den übel berüchtigten Satzungen von Kilkenny (1367) die alte Scheidung zwischen dem „getreuen Unterthanen" und „dem irischen Feind" wo möglich aufrecht zu erhalten (Kelly, Dissertations on Irish Church History, Dublin 1864, 107 sqq.). Die wichtigsten dieser Bestimmungen sind: Heiraten zwischen Engländern und Iren sind von nun an ungültig. Gevatterschaft und Milchbruderschaft mit Iren ist untersagt. Uebertretung dieses Statuts ist Hochverrath; ebenso ist der Gebrauch irischer Kleidung, Sprache oder Sitte, Anwendung des Brehon Law unter den schwersten Strafen verboten. Die Präsentation von Irländern zu geistlichen Pfründen, Aufnahme derselben in Klöster, sowie Bewirthung irischer Barden werden für Felonie erklärt. Die Erzbischöfe von Dublin, Cashel, Tuam, die Bischöfe von Leighlin, Waterford, Lismore, Killaloe, Ossory, Cloyne, welche der Versammlung beiwohnten, erniedrigten sich so weit, daß sie den Kirchenbann gegen die Uebertreter dieses Statuts verhängten. Der Papst cassirte dieses Statut, wie er eine ähnliche Verordnung irischer Bischöfe (1250) verworfen hatte. Leider wurde dem Statut Folge gegeben, so weit die englische Macht reichte. Erst 1485 wurde z. B. der Erzbischof von Dublin ermächtigt, irische Priester für Gemeinden, wo man nur irisch sprach, zu bestellen. Das Statut hatte eine Wirkung, welche seine Urheber nicht erwartet hatten; es führte eine Verschmelzung der Iren und Anglo-Iren herbei. Eine Abschüttelung des englischen Joches verhinderte die politische Unmündigkeit, in welcher die Regierung das Volk gehalten, und das Clansystem, welches die Engländer so sehr gefördert hatten. Die zahlreichen Mißgriffe der englischen Regierung, die vielen thörichten Maßregeln, welche man zur Unterdrückung der Iren traf, z. B. das Verbot, Irland ohne Erlaubniß zu verlassen (1410 und 1413), ein Verbot, das man auch auf die Studenten ausdehnte, welche die englischen Universitäten besuchen wollten, können nicht angeführt werden.

Der einzige tüchtige Statthalter von Irland war Richard, Herzog von York, der Friede und Ruhe wiederherstellte und die allgemeine Achtung der Iren gewann. Leider konnte er nicht lange in Irland bleiben. Der blutige Krieg der beiden Rosen führte auch in Irland zum Bürgerkrieg. Die Geraldinen standen auf der Seite Yorks, die Butlers oder Ormonds auf der Seite Lancasters. Die Krone war zu dieser Zeit fast machtlos. Die Mittel, welche allein die immer wachsende Sittenverwilderung und Raufsucht hätten hemmen können, wurden nicht angewendet. Man vergab geistliche Pfründen nicht an die Würdigen, sondern an die Söhne und Schützlinge des hohen Adels, oder an Männer, die als bereitwillige Werkzeuge sich zu Allem hergeben würden. Die Folge war die Verachtung des Clerus, Verbreitung von Aberglauben, Ketzerei und Gotteslästerung. Besonders berüchtigt als Sectenstifterin war Alice Kitler, eine reiche Dame aus einer angesehenen Familie in Kilkenny; gegen sie mußte der Bischof Ledred 1324 einschreiten. Um den Prozeß zu verhindern, vermochte sie Power, den Seneschall der Stadt, den Bischof in den Kerker zu werfen; nur

die Drohungen des Volkes verschafften dem Bischof die Freiheit wieder. Nun boten die mächtigen Freunde der Dame dem Bischofe große Geldsummen an, wenn er den Prozeß niederschlüge, da auch sie compromittirt waren. Der Bischof beharrte jedoch bei seinem Vorhaben, und obgleich er Alice nicht zur Strafe ziehen konnte und vielfache Plackereien von dem Adel Kilkenny's, dem Erzbischof von Dublin und der Regierung zu erdulden hatte, so konnte er doch dem gottlosen Treiben der Secte Einhalt thun. Nach Einigen wurde Kitler mit ihrer Freundin Petronilla verbrannt. Zwei Jahre später erduldete Robert Dutte den Feuertod, weil er die Menschwerdung Christi geläugnet hatte. Im Ganzen wurden in Irland nur wenige Ketzer hingerichtet, obgleich häufige Klagen über Unglauben und Wiedereinführung heidnischer Gebräuche vorkommen.

Irland, früher die Leuchte Europa's, der Mittelpunkt von Wissenschaft und Bildung, hatte zwar noch immer wissensbegierige, kenntnißreiche Männer. Allein diese mußten, statt in der Heimat ihre Ausbildung zu finden, in England oder Frankreich ihre Studien machen. Erzbischof Lech von Dublin entwarf den Plan zu einer Universität in seiner Metropole und erhielt 1311 eine Stiftungsurkunde von Clemens V., welche 1320 von Johann XXII. erneuert wurde. Die Mitwirkung der Suffraganbischöfe jedoch, welche Clemens für das Gedeihen der Universität nöthig hielt, wurde nicht erzielt, und die Stiftung konnte kein fröhliches Gedeihen versprechen. Schon nach 30 Jahren begann der Verfall, und die Universität fristete nur kümmerlich ihr Dasein, obgleich die Studenten von Eduard III. besondere Schutzbriefe erhielten. Eine neue Universität sollte 1465 in Drogheda errichtet werden, da in ganz Irland keine Universität existire; auch dieses Unternehmen hatte keinen Erfolg.

IV. Einführung der Reformation bis zur Capitulation von Limerick. Im J. 1534 ward der Erzbischof Allen von Dublin von dem Grafen von Kildare in seiner Metropole belagert und bei einem Fluchtversuch von dessen Sohn Thomas Fitzgerald getödtet. Dieß gab Heinrich VIII. (s. d. Art.) die erwünschte Gelegenheit, durch die Ernennung eines gefügigen Werkzeugs auch den irischen Clerus zur Anerkennung des Supremates des Königs zu vermögen. Dr. Brown, ehemaliger Augustiner und Freund Cromwells, der für diesen Posten ausersehen worden, schlug eine Berufung des Parlaments vor, weil so die neuen Satzungen größere Auctorität erlangen würden. Das Parlament trat 1536 zusammen, und die neuen Gesetze wurden eingebracht, wurden aber von den geistlichen Procuratoren der Diöcesen, welchen das Recht zustand, Gesetzesvorschläge zu prüfen, verworfen. Drohungen und Versprechungen waren umsonst. Man suchte deßhalb nach Präcedenzfällen, welche beweisen sollten, die Gültigkeit von Parlamentsbeschlüssen hänge von der Beistimmung der Procuratoren nicht ab. So wurden letztere ihres Stimmrechtes beraubt, und nun konnten die neuen Gesetze vom Parlamente angenommen werden. Trennung von Rom, Sistirung aller Abgaben an den heiligen Stuhl war selbstverständlich. Die Bischöfe, welche den Suprematseid schwuren, waren meistens nur Eindringlinge, die seit 1537 vom Könige ernannt worden waren; die alten Bischöfe, der Clerus und das Volk verabscheuten die Neuerungen. Manche irische Häuptlinge zeigten sich jedoch schwach und erkannten Heinrich VIII. als geistliches Oberhaupt an; zum Lohne dafür erhielten sie ihren Antheil an den Klostergütern. Das Parlament hatte schon 1536 dem Könige 370 Klöster überlassen, deren jährliche Einkünfte auf 32 000 Pfd. St. geschätzt wurden; die bewegliche Habe derselben belief sich auf 100 000 Pfd. St. Im folgenden Jahr erhielt der König die Vollmacht, acht Abteien aufzuheben; 1538 erschien ein Decret, wodurch die Güter aller Klöster und Abteien confiscirt wurden. Glücklicherweise reichte des Königs Arm nicht so weit, wie sein Wille. Die anglo-irischen Großen waren nicht gewillt, dem Könige blind zu gehorchen oder ihm und seinen Creaturen den Raub zu überlassen. Er mußte sich zu einer Theilung verstehen; die Fürsten des Nordens waren ehrenhaft genug, den Köder von sich zu weisen und die Klöster zu erhalten. In anderen Gegenden, ja selbst innerhalb des englischen pale, konnten die Mönche und Nonnen einen großen Theil ihrer Habe retten, zum großen Verdruß der königlichen Commissäre. Die Einziehung des Klostergutes jedoch und die Verjagung der Mönche und Nonnen, welche theils als Erzieher der Jugend, theils als Prediger und Beichtväter noch in hohem Ansehen standen, erregte allgemeine Unzufriedenheit. Selbst der königliche Rath in Dublin kam beim König um Erhaltung von sechs Männer- und Frauenklöstern als Erziehungsanstalten für die Kinder der Vornehmen ein; die Petition blieb natürlich erfolglos. Es gelang indeß nicht, die Mönche einzuschüchtern oder auszurotten. Dieselben weigerten sich entschieden, den Suprematseid zu schwören; einige erlitten freudig den Martyrertod. Die Trinitarier und Cistercienser machten sich durch ihren Eifer und Muth bemerklich. Auch die Mitglieder anderer Orden fuhren fort, gegen die Anmaßungen Heinrichs zu predigen. Während in England Furcht den Anhängern der alten Lehre den Mund schloß, durften in Irland Brown, jetzt Erzbischof von Dublin, und Staples, Bischof von Meath, es nicht wagen, die neue Lehre zu predigen. Auch Lord Grey, der Statthalter, machte aus seiner Abneigung gegen die Neuerungen Heinrichs VIII. und aus seiner Verachtung der Neuerer kein Hehl, mußte dieß aber bald büßen. Obgleich er einen Aufstand im Norden zu Gunsten der katholischen Religion durch seine Thatkraft und Tapferkeit unterdrückt und die Sache des Königs gegen seine Ueberzeugung überall vertheidigt hatte, wurde er zurückgerufen, des Hochverraths beschuldigt und hingerichtet. Der päpst-

liche Stuhl entwickelte in Irland mehr Energie und Thätigkeit, als in England, und unterstützte die Katholiken mit Rath und That. Der Jesuit P. Brouet, der 1542 nach Irland kam, wirkte nicht ohne Erfolg. Die in der Seelsorge thätigen Orden, Franciscaner, Dominicaner, Jesuiten, standen den Weltpriestern treu zur Seite und befestigten das Volk im alten Glauben.

Heinrich nahm den Titel König von Irland an, that aber nichts für Wiederherstellung von Ordnung und Schutz der Unterdrückten. Die Reformversuche unter Eduard VI., der statt des milden St. Leger den rauhen Sir Eduard Bellingham zum Statthalter ernannte, blieben trotz der Energie des letzteren erfolglos. Die englischen Bischöfe und Cleriker konnten es nicht wagen, die neue Lehre zu predigen. Staples, Bischof von Meath, erregte durch die einzige Predigt, die er hielt, einen solchen Sturm der Entrüstung, daß er für sein Leben fürchtete. Brown, Erzbischof von Dublin, Bale, Bischof von Ossory, waren ohne sittlichen Halt und allgemein verhaßt; Andere, wie Dowdall, Erzbischof von Armagh, blieben auch im Stillen dem alten Glauben ergeben. Letzterer unterwarf sich später dem Papste und wurde in seiner Würde bestätigt. Die Restauration der katholischen Kirche unter Maria wurde überall mit Freuden begrüßt, und die bisherigen Hofbischöfe gingen in's Exil. Leider wurden auch unter dieser frommen Königin die ungerechten Beraubungen irischer Großen fortgesetzt und die den Iren angehörigen Ländereien englischen Colonisten überwiesen. Das den Iren abgenommene Gebiet umfaßt die heutigen Grafschaften King's und Queen's County. Die alten Besitzer jedoch führten beständigen Krieg gegen die Colonisten. Die unter Elisabeth (s. d. Art.) gegen die Katholiken erlassenen Ausnahmegesetze ließen sich in Irland nicht durchführen und trafen daselbst weit mehr die Geistlichen als die Laien. Die versuchte Durchführung derselben war aber schon darum viel ungerechter, weil der ganzen Nation, den Anglo-Iren wie Iren, eine Religion aufgezwungen wurde, die sie verabscheuten, und weil mit der fremden Religion auch eine fremde Sprache, die englische, als Cultussprache eingeführt wurde. Nicht die Zahl der Hinrichtungen von Katholiken, nicht die Höhe der auferlegten Geldstrafen, nicht die Knechtung der Gewissen seitens der Königin und ihrer Staatsmänner, die meist ohne religiöse Ueberzeugung waren, fällt so sehr in's Gewicht, als der systematische Plan und die Berechnung, mit der man die Katholiken zur Empörung trieb, um ihre Güter confisciren zu können. Während der Regierung Maria's hatten die Protestanten Englands in Irland eine Zuflucht gefunden; somit läßt sich das Wiedervergeltungsrecht nicht als Entschuldigungsgrund anführen. Ein von der Königin 1560 berufenes Parlament, in welchem die Provinzen von Ulster und Connaught nur durch einige wenige Mitglieder, Leinster und Munster hauptsächlich durch Fremde, der Stimmung des Volkes Unkundige vertreten waren, verordnete die Leistung des Suprematseides, die Einführung des protestantischen und die Abschaffung des katholischen Gottesdienstes. Die Decrete blieben jedoch auf dem Lande, in den Provinzialstädten, ja selbst innerhalb der englischen Marken und in Dublin unausgeführt. Die protestantischen Bischöfe drängten nun auf Ernennung einer Kirchencommission, mußten aber bald erfahren, daß deren Strafen die Katholiken nicht schreckten. Curwin, der unter Maria Erzbischof von Dublin geworden, und Devereux, Bischof von Ferns, waren die einzigen, welche sich unterwarfen, alle anderen blieben treu. Nach dem Geständnisse Loftus', Erzbischofs von Armagh, und anderer Anhänger der Reformation übten die protestantischen Bischöfe nur in Dublin, Meath und Armagh einen geringen Einfluß aus. Die Laien leisteten noch immer den frühern katholischen Eid und besuchten den katholischen Gottesdienst; derselbe war geduldet, sofern die Priester die Oeffentlichkeit vermieden. Die Regierung bestand nicht auf der englischen Liturgie und erlaubte, dieselbe durch eine lateinische zu ersetzen. Das Beispiel der protestantischen Bischöfe diente der neuen Religion nicht zur Empfehlung. Curwin mußte wegen seines unmoralischen Lebenswandels nach Oxford versetzt werden; der Bischof von Ferns, Devereux, war nicht weniger schuldig. Loftus, früher Primas von Armagh, dann Erzbischof von Dublin, war ein durch und durch weltlicher, harter Mann, ein Politiker, kein Kirchenfürst. Unterschlagung und Verschleuderung des Kirchengutes, Nepotismus, Simonie, Anhäufung von Pfründen, Besteuerung der Cleriker, welche Pfründen erhielten, waren die traditionellen Sünden der Staatsbischöfe; die einzelnen Seelsorgsstellen waren infolge dessen so schlecht dotirt, daß ein protestantischer Prediger drei oder vier Stellen versehen mußte, um auch nur einen kümmerlichen Unterhalt zu erlangen (die Belege s. bei Killen I, 390 sqq.; Shirley, Origin. Letters 187—191). Der katholische Clerus, in voller Würdigung der Gefahr, zeigte weit größere Thatkraft und Eifer als unter der Regierung Heinrichs.

Der Papst schickte 1560 den Jesuiten David Wolf als Commissar oder Nuntius mit allen Vollmachten, Bischöfe vorzuschlagen, die katholischen Fürsten in ihrem Glauben zu bestärken, Anstalten für die Erziehung des Clerus zu errichten. Seine Gerichtsbarkeit erstreckte sich auf die ganze Insel und war überall vom besten Erfolge begleitet. Acht Jahre entging er allen Nachstellungen der englischen Spione; 1568 ward er gefangen gesetzt, entkam aber 1572 aus dem Gefängniß und starb 1578. Die von ihm empfohlenen Bischöfe waren ausgezeichnete Männer. Da die Stiftung von theologischen Lehranstalten in Irland unmöglich war, wurden Collegien für die Iren in Rom, Lissabon, Valladolid, Löwen u. s. w. gegründet. Wohl nie waren die Schulen Irlands in kläglicherem Zustande, da mit der Aufhebung der Klöster 1537—1541 alle Klosterschulen aufhörten und die protestanti-

schen Prediger infolge ihrer Armut der Verpflichtung, Schulen zu halten, nicht nachkommen konnten. Um dem Uebel abzuhelfen, mußten die Missionare zugleich Schulmeister sein.

Der Plan Elisabeths, das Vermögen der katholischen Kirche zu Gunsten der protestantischen Geistlichkeit einzuziehen, hatte seit 1560 eine Menge von Aufständen hervorgerufen, bei welchen sich besonders flüchtige Engländer betheiligten. Dieselben wurden durch Philipp II. von Spanien unterstützt, dem das Elend Irlands aus mehr als einem Grunde zu Herzen ging. Mit spanischen Soldaten landete 1579 der irische Häuptling Fitzmaurice an der südlichen Küste, fiel aber in einem Scharmützel. Sein Bruder, der Earl von Desmond, der Anfangs sich ruhig verhalten, verbündete sich nun mit den Aufständischen, und die Feindseligkeiten nahmen größere Dimensionen an. Die Iren mußten sich vor den anrückenden Engländern in Smerwick einschließen; die Halsstarrigkeit und Feigheit des spanischen Generals Don José führte zur Uebergabe, und die zahlreiche Besatzung von Smerwick wurde gegen den Vertrag niedergemacht. Die Güter des Earl von Desmond wurden confiscirt und an englische Abenteurer überlassen. Die englische Kriegsführung im Süden hatte es auf die Aushungerung der Eingebornen abgesehen; hier wurden die Saatfelder und Wiesen verwüstet und alles zerstört. Menschenjagd, Ermordung von Frauen und Kindern war für Offiziere und Soldaten ein Zeitvertreib. Viel langwieriger und blutiger war der Krieg im Norden, wo Hugh O'Neill und O'Donnell mit einer großen Anzahl von Iren, welche wegen der Noth der Zeiten im Auslande Kriegsdienste angenommen hatten und zurückgekehrt waren, die königlichen Truppen in verschiedenen Treffen besiegten. Erst im J. 1603, kurz vor dem Ableben der Königin, mußten infolge der verlorenen Schlacht bei Kinsale und des Abzugs der Spanier die beiden Helden den Friedensvertrag unterzeichnen, durch welchen ganz Irland englisch wurde. Der Krieg hatte für die Confiscation von mehr als 600 000 Morgen Landes zu Gunsten englischer Colonisten den erwünschten Vorwand gegeben.

Die Hoffnungen, welche die Katholiken auf König Jacob I., den Sohn Maria Stuarts, gesetzt hatten, wurden bitter enttäuscht. Der König unternahm neue Colonisationsversuche in der nördlichsten Provinz Irlands, in Ulster, mit einer Grausamkeit und Härte, welche alle früheren Versuche weit überboten. Ohne allen Grund, ohne den flüchtigen Earls den Prozeß zu machen, nahm man nach wie vor die Güter der Katholiken in Beschlag, selbst solcher, welche zu Gunsten der Regierung große Opfer gebracht hatten. Alle, welche ohne Rechtstitel waren (dieser Fall war nicht selten, da während der Kriege viele Documente zerstört worden), verloren ihre Besitzungen. Zeugen und Geschworene, welche zu Gunsten der alten Eigenthümer auftraten, wurden an den Pranger gestellt oder verstümmelt, die Rechte der Clanmitglieder einfach ignorirt. Man wollte neue Eigenthümer, neue Pächter. Auf 200 protestantische Eigenthümer aus England und Schottland kamen nur 20 katholische. Die Pächter waren meistens Engländer und Schotten, welche den Presbyterianismus nach Irland verpflanzten; sie waren der Abschaum der Bevölkerung, gemeine Verbrecher. Katholiken konnten nur zugelassen werden, wenn sie ihren Glauben verläugneten; dieselben zogen jedoch Armut und Elend dem Abfall vor. Die seit 1591 protestantisirte Universität in Dublin und verschiedene Schulen wurden aus den Gütern der Katholiken dotirt; große Summen flossen in den immer leeren königlichen Schatz oder wanderten in die Taschen der gierigen Höflinge. Ueber 400 000 Morgen Ackerland wurden den Katholiken in Ulster entrissen. Bald darauf wurden etwa 385 000 Morgen auch in den Grafschaften Mittelirlands den Katholiken abgenommen. Für die irische Staatskirche war die Colonisation kein Gewinn; denn bei der gänzlichen Verwahrlosung der Protestanten durch die Geistlichen der Kirche Irlands traten viele zum Presbyterianismus über. Es war viel leichter, die Verfolgung der Katholiken als die Verfolgung von Protestanten, die Erhebung der Zehnten, Abgaben und Strafgelder von Katholiken, als von Presbyterianern zu rechtfertigen. Der Staatsclerus, der ja seine Existenz nur Ausnahmegesetzen verdankte, drängte die Regierung zur Verschärfung der Gesetze gegen die Katholiken; Jacob war nur zu bereit. Katholiken, welche dem protestantischen Gottesdienste nicht beiwohnten, mußten 1 Shilling = 10 Mark des heutigen Geldes für jeden einzelnen Fall zahlen; auch die Laien sollten den Suprematseid schwören. Katholische Priester wurden aus dem Land getrieben. Gerade das Element in Irland, welches Ruhe und Friede wünschte, war vor die Alternative gestellt: Abfall vom alten Glauben oder Empörung. In dem Parlamente von 1613 sicherte sich die Regierung eine Majorität durch Ausschließung wahlberechtigter Katholiken und Einschmuggelung von Fremden. Die katholische Partei protestirte und schickte Abgeordnete an den König. Zwei derselben wurden in's Gefängniß geworfen; der Vicekönig versprach jedoch Duldung, wenn die Katholiken den Parlamentssitzungen wieder beiwohnen würden. Man wollte, daß die Katholiken die Confiscation der Provinz Ulster billigten und zu ihrer Beraubung selbst die Hand böten. Die Katholiken waren leichtgläubig genug und willigten ein; die Verfolgung dauerte jedoch ununterbrochen fort und wurde durch die Plünderungssucht der Beamten noch weiter verschärft.

Trotz aller Verfolgungen, trotz der Erpressungen des Staatsclerus, der Gebühren für Taufen und Ehen beanspruchte, obgleich die Katholiken die Dienste dieser Staatsgeistlichen verschmähten, trotz der Plackereien aller Art, z. B. der Excommunication, welche über Katholiken verhängt wurde, und welche den Protestanten das

Recht gab, Katholiken zu arretiren, machte die katholische Kirche große Fortschritte. Provinzialsynoden zu Kilkenny 1614, zu Armagh 1618 trafen die für die schweren Zeiten geeigneten Vorkehrungen und steuerten einigen eingeschlichenen Mißbräuchen. Der Welt- und Ordensclerus, der während der Kriege unter Elisabeth an Zahl sehr abgenommen hatte, war wieder sehr zahlreich und durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnet. Die vielen irischen Collegien, besonders im spanischen Gebiete, die Liberalität der spanischen Könige und der Päpste, die Unterstützung, welche die irischen Orden bei ihren Mitbrüdern in katholischen Reichen fanden, ergänzten die Lücken, welche der Tod in ihre Reihen gerissen hatte. Die irische Staatskirche war nie lebenskräftig gewesen. Bischöfe und Curatclerus hatten kein höheres Ziel, als sich durch Bedrückung der Katholiken zu bereichern. Wenn man von Ussher und Bedell absieht, war kaum einer, der eine Idee von dem Berufe eines geistlichen Hirten hatte. Letzterer wurde auch von den Katholiken geachtet, denn bei einem Aufstande der Katholiken 1641 fügten die Iren weder dem Bischofe noch den Protestanten, welche bei ihm Zuflucht gesucht hatten, irgend ein Leid zu. Interessante Aufschlüsse über die Lage der Katholiken gibt die der Propaganda 1623 überreichte Denkschrift von E. Matthews, Erzbischof von Dublin. Unter den Martyrern, welche für den Glauben starben, nennt sie: Edmund Gauran, Erzbischof von Armagh; D. Hurley, Erzbischof von Cashel; D. Hely, Bischof von Elphin; C. O'Dovany, Bischof von Down. Die Zahl der Bischöfe belief sich auf 9; ihnen unterstanden 800 Weltpriester; neben ihnen waren in der Seelsorge 200 Franciscaner, 40 Jesuiten, 20 Dominicaner, einige Augustiner, 5 Kapuziner thätig.

Nur der Tod hatte König Jacob verhindert, ein Versehen seines Kanzleihofes, welcher die Einregistrirung der Ländereien in Connaught versäumt hatte, auszunutzen und auch diese Provinz, wie vorher Ulster, zu colonisiren. Beim Regierungsantritt Karls I. boten daher Katholiken und Protestanten, welche die Ausführung dieser ungerechten Maßregel fürchteten, 120 000 Pfd. St. für die Sicherung ihrer Güter und die Gewährung von Religionsfreiheit an. Der König nahm die Summe und versprach, die sogen. Graces, welche die obengenannten Bewilligungen enthielten, zu bestätigen. Allein auf den Rath Wentworths, des spätern Lords Strafford, verschob er die Bestätigung. Als nun Strafford selbst als Statthalter nach Irland abging, machte er aus seinem Plane, Irland zu colonisiren, kein Hehl. Anfangs zwar hatte er Duldung verheißen und die Bestätigung der Graces zugesichert; sobald aber das irische Parlament die Subsidien bewilligt hatte, welche der König für einen Feldzug gegen Schottland in Anspruch nahm, sprach Wentworth in ganz anderem Tone. Er schrieb dem Könige, weder Gerechtigkeit, noch Ehre, noch Gewissen verpflichte ihn, den Katholiken sein Versprechen zu halten (State Papers I, 279). In demselben Sinne fügte er unter nichtigen Vorwänden zu den alten Confiscationen eine Menge von neuen hinzu. Er bestrafte alle Besitzer, welche nicht alle Bedingungen, die sie bei der Colonisation übernommen, erfüllt hatten; so die „Londoner Gesellschaft". Die Geschworenen von Galway wurden jeder zu einer Geldstrafe von 4000 Pfd. Sterl. verurtheilt, weil sie den Anspruch des Königs auf gewisse Güter verworfen hatten. Der gewaltthätige, fanatische Mann verließ Irland 1640 und starb auf dem Schafotte. Seine politischen Gegner, die Puritaner, nahmen den von ihm gehegten Plan auf und beschlossen, eine neue Confiscation durchzusetzen, welche ihnen die Mittel zum Kriege gegen den König bieten sollte.

Unglücklicher Weise kamen die Iren selbst diesem Plane durch einen neuen Aufstand entgegen. Im J. 1641 hatten sie sich gewaffnet, um Karl I. bei seinem Angriff auf die Schotten beizustehen, und vom König wie von den Ministern war ihnen ein Tag bestimmt, an welchem sie gegen die Schotten vorgehen könnten. Ehe aber noch dieser Termin gekommen war, glaubten sie, einmal unter Waffen, die Wirren in England zu ihrer eigenen Befreiung benutzen zu können, und am 23. October 1641 erhob ein Häuptling aus altem Geschlechte, Sir Phelim O'Neill, in der Provinz Ulster die Fahne des Aufstandes. Alle festen Plätze im Norden außer Derry und Carrickfergus waren bald von den Aufständischen genommen; dieselben tödteten jedoch niemanden, außer etwa einen Colonisten, der sich der Plünderung seiner Habe widersetzte (vgl. Prendergast 55). Erst 1642 machten Soldaten von Sir Phelim einige Engländer als Wiedervergeltung für Mordbrennen und Gewaltthaten aller Art nieder (ib. 70). Als englische Regimenter im December 1641 zu Dublin und schottische zu Ulster landeten, wurden dagegen Tausende von Iren ermordet, Männer, Weiber und Kinder; ein Officier, der an dem Spiel mit diesen Vögeln — so nannte man diese Menschenjagden — keine Freude fand, war bei den Lords Justices ungern gesehen (ib. 57). Inzwischen war Karls Kriegszug gegen die Schotten durch die Ereignisse in England vereitelt worden, und der Aufstand in Irland rief den englischen Nationalhaß in vollem Maße wach. Die Puritaner in England und die Fanatiker in Irland waren entschlossen, die Katholiken auszurotten, und verbreiteten deßhalb ganz falsche Gerüchte von dem großen Blutbade, welches die Katholiken angerichtet. Die Puritaner beschuldigten sogar den König eines geheimen Einverständnisses mit den Rebellen und schüchterten ihn dermaßen ein, daß er seine Einwilligung zur Werbung einer Armee gegen Irland und zur Bildung eines Ausschusses gab, welcher die nöthigen Gelder vorstrecken und als Sicherheit für die Rückzahlung Anweisung auf Ländereien in Irland erhalten sollte. Die neuen Colonisten sollten nun 2 500 000 Morgen in Irland erhalten; dadurch hoffte man Irland

protestantisiren zu können. Der Ausbruch des Bürgerkrieges in England verschob die Ausführung dieses gigantischen Planes und führte eine Einigung der politischen Parteien in Irland herbei. Der katholische Adel der Marken sah klar, daß nur Verbindung mit den Iren ihre Personen und ihre Güter sichern könne, und er schloß mit denselben ein Bündniß gegen die Puritaner (Confederation of Kilkenny 1642). Die Bischöfe, welche bisher sich von Politik ferngehalten, traten jetzt zu Gunsten der Conföderation auf; unter dem Vorsitze von Hugo O'Reilly, Erzbischof von Armagh, tagten sie in Kells 1642. Sie erklärten, daß der Krieg für die Vertheidigung des Glaubens gerecht sei, und widerlegten die falschen Beschuldigungen, welche man gegen die Katholiken erhoben. Eine Synode in Kilkenny wurde auf den 10. Mai anberaumt. Man beschloß, den Krieg gegen die Puritaner zur Vertheidigung der katholischen Religion und der Rechte des Königs mit Energie zu führen. Die Mitglieder der Verbindung verpflichteten sich durch einen Eid, treu zu einander zu stehen (Meehan, The Confederation of Kilkenny, Dublin 1882, 21). Ohne Waffen und Munition, mit undisciplinirten Banden hatten die Katholiken erst wenig Aussicht auf Erfolg; das Erscheinen Owens Roe O'Neill indeß, eines trefflichen Generals, der zum Oberbefehlshaber ernannt wurde, gab den Katholiken neuen Muth. Die Protestanten erlitten im Norden durch O'Neill, im Süden durch Lord Muskerry und Mountgarrett mehrere Niederlagen. Leider aber war die katholische Partei nicht einig; die englischen Lords wollten Frieden und Aussöhnung mit der königlich protestantischen Partei, deren Führer der Herzog von Ormond war; der altirische Adel und die Bischöfe mißtrauten Ormond. Auch der päpstliche Legat Rinucini konnte die Gemüther nicht besänftigen. Man stritt hin und her und verlor die zum Schlagen geeignete Zeit; der einzig tüchtige Feldherr O'Neill wurde überall gehemmt und angefeindet. Ormond und Inchiquin, welche die Katholiken haßten, Taaffe und Preston hatten viel zu großen Einfluß. Leider entzweite sich die Friedenspartei, der auch Bischöfe und Ordensleute angehörten, mit Rinucini und kehrten sich nicht an seine Excommunication. Sie sollten nur zu bald büßen für ihre Uneinigkeit. Ein weit tüchtigerer General als Jones, ein Mann von Blut und Eisen, Oliver Cromwell, erschien auf dem Kampfplatze, um die Katholiken und königstreuen Protestanten zu züchtigen. Er hatte anfangs mit den Katholiken unterhandelt und Duldung versprochen; der Sieg des republikanischen Generals Jones über Ormond veranlaßte ihn jedoch, gegen Katholiken und Royalisten einen Vernichtungskrieg zu führen und alle zu tödten, die bewaffnet oder unbewaffnet in seine Hände fielen. Drogheda wurde erstürmt, alle Männer erschlagen, Weiber und Kinder ermordet. Aehnlich verfuhr er in Wexford. Die gute Absicht, womit seine Lobredner diesen Vandalismus entschuldigen wollen, nämlich daß er durch strenge Bestrafung die Rebellen habe zur Unterwerfung zwingen und weiteres Blutvergießen verhindern wollen, wurde jedenfalls nicht erreicht, denn die Besatzungen von Kilkenny und Clonmel wehrten sich so tapfer, daß Cromwell eine ehrenhafte Capitulation mit ihnen abschließen mußte. Nicht ganz ein Jahr, von August 1649 bis Mai 1650, verweilte Cromwell in Irland; er verdankte seine Erfolge mehr der Uneinigkeit und der Bestechung, als seinem militärischen Geschick. Erst 1652 konnte der Krieg als beendigt betrachtet werden.

Die Acte for the Settlement of Ireland vom Jahre 1652 ordnete eine Verpflanzung der Katholiken nach Connaught an, nicht der Arbeiter, der Bauern oder der niedern Volksklasse, sondern der Reichen und der Großgrundbesitzer, deren Güter man haben wollte. Die Verbannung derselben wurde beliebt, weil man fürchtete, ihre Gegenwart möchte die Sicherheit der neuen Besitzer stören, d. h. der Abenteurer, welche Geld für den Feldzug vorgeschossen, der Officiere und Soldaten, die anstatt des rückständigen Soldes die Güter der Katholiken erhalten hatten. Die Excesse, welche wohl auch die Katholiken sich erlaubt, fielen der Klasse, welche jetzt bestraft wurde, am wenigsten zur Last. Trotzdem wurden sie nebst den Priestern, welche so oft zur Mäßigung gerathen, am strengsten bestraft. Hunderttausende von Iren waren während des Krieges umgekommen. Die Zahl der Ueberlebenden konnte noch immer gefährlich werden; darum wurden auswärtige Staaten benachrichtigt, daß man die Anwerbung der Iren zu Kriegsdiensten gerne sehe. Spanien, Polen und Frankreich beeilten sich, irische Soldaten zu erhalten; vom Jahre 1651—1654 verließen 34 000 ihr Vaterland. Diese Werbungen dauerten auch im 18. Jahrhundert noch fort; Irland verlor die besten und tüchtigsten Männer und sah sich dazu verurtheilt, Unbilden aller Art zu ertragen. Die Geduld und Langmuth der Iren erregte nicht das Mitleid, sondern den Spott der Engländer. Eine neue Wohlthat erwies man den Colonisten durch Deportation der Wittwen und Waisen und der Armen, welche ihren Unterhalt nicht erwerben konnten. Sie wurden nach Barbados und anderen Inseln Westindiens eingeschifft, „woselbst sie zu Engländern und Christen gemacht werden könnten" (Prendergast 89). Man machte förmlich Jagd auf irische Mädchen, um sie zu verschiffen. Im J. 1655 wurden auf das Verlangen von Admiral Penn 1000 Mädchen und 1000 Knaben nach Jamaica geschickt. Die Mißbräuche waren so schreiend, daß die Regierung endlich einschreiten mußte. Die Anglo-Iren, welche fast ausschließlich die Städte inne gehabt, wurden ausgetrieben; nur Protestanten durften jetzt in denselben wohnen. Natürlich blieben die Katholiken von allen Aemtern ausgeschlossen, waren schutz- und wehrlos und wurden bloß geduldet, weil man trotz aller Bemühungen Protestanten

nicht erhalten konnte. Der Zweck, die katholische Religion auszurotten oder sie zur Religion der Heloten zu machen, wurde wieder nicht erreicht. Die Puritaner heirateten irische Mädchen allen Strafgesetzen zum Trotz; dieselben wußten ihre rauhen Gatten so umzustimmen, daß sie katholisch wurden oder die katholische Erziehung ihrer Kinder duldeten. Ebenso wurden in den reichen Familien irische Dienstboten vorgezogen und so ein friedliches Verhältniß angebahnt.

Der Undank der Stuarts ist sprichwörtlich; der undankbarste der Undankbaren war jedoch Karl II. (1660—1685), ein gemeiner Lüstling. Entgegen der Declaration von Breda wurde unter ihm den Katholiken Duldung ihrer Religion verweigert; ebenso fand die Rückgabe ihrer Güter nicht statt. Nur 20 Katholiken wurden in ihre Besitzungen wieder eingesetzt, während 3000 andere, welche ebenso gute Ansprüche hatten, beraubt blieben. Belohnt wurden die Cromwellianer, welche zwei Drittel des katholischen Besitzthums erhielten, und die protestantischen Officiere, die in der Armee Karls I. gedient (mehrere darunter waren Verräther). Ormond erhielt 130 000 Morgen, deren jährliche Einkünfte 80 000 Pfd. St. betrugen; Monk und der Herzog von York wurden reich bedacht, ebenso die Universität Dublin und protestantische Lateinschulen. Die Priester und Bischöfe waren noch immer in beständiger Lebensgefahr. Im J. 1668 finden sich nur zwei Bischöfe, Patrick Plunket, Erzbischof von Armagh, und Owen Mc Sweeny, Bischof von Kilmore; drei Bischöfe und viele Priester lebten in der Verbannung. Um diese Zeit hatten einige laue Katholiken, an deren Spitze der Franciscaner Walsh stand, eine Vorstellung (remonstrance) circuliren lassen, voll von Vorwürfen gegen den heiligen Stuhl, der eine Aussöhnung mit der protestantischen Regierung nicht wünsche. Obgleich die Regierung Walsh und seine Partei unterstützte, um die katholische Kirche durch Zwietracht zu schwächen, hielten Clerus und Volk, einige Adelige abgerechnet, zu den Bischöfen. Die Armut der Priester zu dieser Zeit war groß, weil alle mächtigen und reichen Familien, an die sie sich hätten wenden können, ihr Vermögen verloren hatten und sich kaum nothdürftig nähren konnten. Mit der Absetzung des Herzogs von Ormond, der immer als bitterer und heimtückischer Feind der Kirche sich gezeigt, athmeten die Katholiken freier auf. Der Papst bestellte neue Bischöfe; Oliver Plunket wurde Erzbischof von Armagh; ebenso erhielten Tuam, Cashel und Dublin Bischöfe. Der Statthalter Lord Berkeley war vor Allem bestrebt, Ruhe und Ordnung wiederherzustellen und gerecht zu regieren. Allein eben weil er den Katholiken günstig war, suchten die Ultra-Protestanten ihn zu stürzen, und dieß gelang ihnen bald. Unter Lord Berkeley erhielt Plunket Hilfe bei Abstellung von Mißbräuchen, ja selbst Beiträge für Errichtung von Schulen. Von Zeit zu Zeit drängten die Staatsbischöfe die Statthalter zur Verfolgung; dann trat aber wieder Ruhe ein. Die vermeintliche papistische Verschwörung, die von Titus Oates, einem Werkzeuge der Whigs, erdichtet war, hatte auch ihre üblen Nachwirkungen in Irland. Oliver Plunket, Erzbischof von Armagh, fiel ihr zum Opfer; Karl II. that nichts, um den unschuldigen Erzbischof zu retten.

Die Thronbesteigung Jacobs II. wurde in Irland mit Freuden begrüßt. Leider benahm er sich auch hier nicht mit der nöthigen Mäßigung und reizte die Protestanten. Nach seiner Vertreibung landete er von Frankreich aus mit französischen Hilfstruppen in Irland, um seinen Thron wieder zu erobern, und konnte bei dem freudigen Zuzug der Iren bald mit 38 000 Mann den Engländern entgegentreten und ihnen einen festen Platz nach dem andern entreißen. Am 7. Mai 1689 ward ein irisches Parlament von Jacob selbst eröffnet; sehr viele Protestanten mußten ihre Güter wieder an die Katholiken hergeben, und eine neue glückliche Zeit schien für das unterdrückte Irland anzubrechen. Doch war die Hoffnung nicht von langer Dauer. Noch im J. 1689 langte der englische Marschall Rhomberg, im folgenden Jahre der neue englische König Wilhelm III. mit Heeresmacht auf der Insel an, und die Siege Wilhelms III. am Boyne 1690 und zu Aghrim 1691 über Jacob entschieden das Schicksal Irlands. Nur Limerick unter dem kriegstüchtigen Sarsfield widerstand allen Angriffen; Wilhelm III. mußte sich 1691 zu einer Capitulation verstehen, bei welcher freie Religionsübung zugestanden und kein anderer Eid als der Oath of Allegiance verlangt wurde.

V. Von der Capitulation von Limerick bis zur Neuzeit. Der Vertrag von 1691 wurde aber nicht gehalten; Wilhelm III. und das englische Parlament machten sich des größten Treubruchs schuldig. Gerade den erstern trifft die Verantwortung dafür, weil er immer Toleranz auf seine Fahne geschrieben und weil er die Entthronung Jacobs II. als eine Vertheidigung der Religionsfreiheit und der bestehenden Ordnung gerechtfertigt hatte. Große Besitzungen der Katholiken (über eine halbe Million Morgen) wurden eingezogen und zum Theil an Günstlinge verschenkt. Die Parlamente von 1695 und 1697 verschärften noch die Pönalgesetze. Zuerst wurden alle Ordensleute und Bischöfe verbannt, dann auch die Priester. Die Rechte der Eltern wurden verkümmert; sie konnten keine Vormünder ernennen, und die Erziehung der Kinder wurde ihnen entzogen. Die Katholiken waren von allen Aemtern ausgeschlossen; ja selbst Protestanten, welche eine Katholikin heirateten, trafen diese Ausnahmsgesetze, wenn die Frau nicht protestantisch wurde. Das irische Parlament hätte, wenn nicht Wilhelm selbst die Anregung gegeben (vgl. Klopp, Fall des Hauses Stuart VII, 471 ff.), sicherlich nie solche Gesetze erlassen, denn ohne englische Unterstützung war es machtlos. Durchführbar war auch dieser Plan, die Katholiken auszurotten, keineswegs. Man fand es nöthig, die barbarischen Verordnungen durch viel strengere

zu verschärfen; diese wurden aber noch überboten unter der Regierung der bigotten Königin Anna. Eine Acte von 1703 verbot Priestern unter schweren Strafen, das Land zu betreten. Wenn der älteste Sohn Protestant wurde, so hatte der katholische Vater nur die Nutznießung des Vermögens; der Sohn konnte seinen Geschwistern, welche katholisch blieben, jede Unterstützung verweigern. Alle katholischen Priester wurden unter Strafe der Verbannung verpflichtet, sich einregistriren zu lassen. Angeberei wurde als ein höchst ehrenwerthes Geschäft bezeichnet und reich belohnt. Im J. 1707 wurde ein strenges Gesetz gegen Advokaten und Notare erlassen, welche einen Katholiken als Lehrling annähmen; 1709 wurden noch schärfere Verordnungen gegen Zulassung katholischer Advokaten gegeben. Man wollte um jeden Preis die Katholiken in Armut, in Unwissenheit, in einem Zustand der Verdummung und moralischen Verkommenheit erhalten, damit sie nie wieder sich gegen ihre Bedrücker erheben könnten. Darum wurden die katholischen Schulen unterdrückt, katholischen Lehrern selbst der Privatunterricht untersagt; darum setzte man einen Preis auf den Kopf jedes Geistlichen, 50 Pfd. St. auf den Kopf eines Bischofs, 20 auf den eines Bettelmönchs, 10 auf den eines Schulmeisters. Natürlich mußten die Katholiken selbst diese Gelder aufbringen. Ein Priester, der Protestant wurde, erhielt neben einer fetten Pfründe noch 30 Pfd. St. jährlich. Die irische Staatskirche selbst zeigte sich unfähiger als je. Der Primas Stone war, auch nach dem Zeugniß der Protestanten, ein höchst zügelloser Mann; die anderen Prälaten und ihre Cleriker waren habsüchtig und tyrannisch und hatten keine Idee von den Pflichten ihres Amtes. Die Kirchen waren zerfallen und verwahrlost. Manche Prälaten erwarben ein ungeheures Vermögen.

Auch unter dem Hause Hannover dauerte die systematische Unterdrückung der Katholiken fort. Weil manche derselben, um als Advokaten plaidiren zu können, von den protestantischen Geistlichen sich Zeugnisse ausstellen ließen, sie seien vom Katholicismus abgefallen, wurde 1727 verordnet, jeder Advokat müsse beweisen, daß er seit zwei Jahren Protestant gewesen. Die Verfolgung wurde grausamer als je. Die Priest-hunters, die auf Priester förmlich Jagd machten, durften sich Alles erlauben, weil das Volk eingeschüchtert war. Die jungen Männer suchten in katholischen Ländern Kriegsdienste; der irische Adel gründete sich in Oesterreich, Spanien und Frankreich neue Heimstätten. Doch die irischen Priester blieben trotz der Gefahren und Entbehrungen; Gallagher, Bischof von Kildare, Lucas Fagan und andere Bischöfe wohnten in ärmlichen, einsamen Hütten, zu denen die Katholiken in der Nacht oder bei schlechtem Wetter schleichen mußten, um die Tröstungen der Religion zu erhalten; andere lebten in Höhlen oder Bergschluchten. Sie waren in beständiger Lebensgefahr und mußten oft ihre Schlupfwinkel wechseln. Noch niederschlagender als alle Entbehrungen wirkte auf die Priester die Furcht, sie möchten die Lage der armen Katholiken verschlimmern, wenn sie Gerechtigkeit von der Regierung forderten. So erklärt sich, daß sie die katholische Association, an deren Spitze Wyse, Curry und O'Connor standen, mit Mißtrauen betrachteten (Wyse, History of the Catholic Association, London 1829). Letztere Verbindung (seit 1757) hatte zum Zweck, über die Interessen der Katholiken zu wachen und auf gesetzlichem Wege eine Abstellung der katholischen Beschwerden zu erlangen. Eine gewaltthätigere Methode versuchte das Landvolk, die sog. White-boys und die Hearts of Oak. Für ihre Excesse kann das katholische Bekenntniß nicht verantwortlich gemacht werden, ebenso wenig der Presbyterianismus. Die einzige Ursache dieser Bewegung waren die Uebergriffe der Großgrundsbesitzer.

Der Ausbruch des amerikanischen Freiheitskrieges und die schwierige Lage der Regierung, die einen Aufstand fürchtete, vor Allem aber die Vereinigung der Katholiken und Presbyterianer erzwangen seitens der Regierung einige Zugeständnisse an die Katholiken. Diese waren jedoch ungenügend und gaben der Unzufriedenheit nur neue Nahrung. Protestanten, wie Grattan und Charlemont, vor Allem Edmund Burke, der größte Redner Englands, wurden beredte Anwälte der katholischen Kirche. Welch hohe Vorstellung Burke vom katholischen Clerus Irlands gehabt, erhellt aus folgender Stelle: I wish very much to see before my death an image of a primitive christian church. With little improvements I think the Roman catholic church of Ireland very capable of exhibiting that state of things (Correspondence IV, 284, London 1844).

Die französische Revolution konnte nicht ohne Rückwirkung auf Irland bleiben. Im November 1791 entstand zu Dublin ein „Bund der vereinigten Irländer" (General Association of United Irishmen), dem Protestanten wie Katholiken beitraten, angeblich um die in Frankreich adoptirten Grundsätze zu verbreiten, wahrscheinlich aber zur förmlichen Losreißung Irlands und zur Verwandlung desselben in eine Republik. Der französische Convent trat mit demselben in geheimes Einverständniß und versprach für den Nothfall militärische Hilfe. Hierdurch ermuthigt, traten die Katholiken wieder mit ihren Forderungen hervor und nöthigten auch der Regierung bedeutende Zugeständnisse ab. Im J. 1792 hob das Parlament auf Burke's Rath die gesetzlichen Hindernisse der Gewerbsthätigkeit und des Handels in Irland, sowie die meisten der berüchtigten Strafgesetze gegen die Katholiken auf und gestand letzteren das Recht der Advokatur und das Eingehen der Ehe mit Protestanten zu. Erst 1793 aber fiel auch das Gesetz, welches die Katholiken zum Besuche des protestantischen Gottesdienstes zwang; gleichzeitig erhielten sie die Zulassung zu Subalternämtern und das active, aber nicht das

passive Wahlrecht zum Parlament. Die Verweigerung weiterer Zugeständnisse führte zu einer drohenden Haltung des Bundes und in Folge davon zu strengen Maßregeln der Regierung. Der Einfall des französischen Generals Hoche mit 20 000 Mann 1796 hatte keinen andern Erfolg, als daß das Standrecht auf der ganzen Insel verkündigt wurde. Gleichwohl erfolgte 1798 der Ausbruch der Revolution. Trotz wiederholter französischer Hilfeleistung ward dieselbe blutig unterdrückt, und mehr als 30 000 Iren fielen als Opfer. Um weiteren Revolutionen vorzubeugen, beschloß die Regierung, das irische Parlament mit dem englischen zu vereinigen, und so sehr auch die Iren sich sträubten, kam durch Pitts und Castlereaghs geheime Künste und Bestechung 1801 die sogen. Finalunion zu Stande, wonach Irland fortan durch vier Bischöfe und 18 gewählte Peers im Oberhause, durch 100 Deputirte im Unterhause vertreten sein sollte. Irland sollte für die nächsten 20 Jahre $^2/_{15}$ der gesammten Staatskosten tragen und dafür mit Großbritannien gleiche Rechte genießen.

Pitt hatte bei seinen Bemühungen schon 1793 auch die vollständige Emancipation der Katholiken verheißen. Sein Plan scheiterte aber an der bigotten Gesinnung des halb wahnsinnigen Georg III., und die schon ausgearbeitete Acte kam gar nicht zur Berathung im Parlament. Zur Beschwichtigung der Unzufriedenheit ward 1795 die Errichtung einer Bildungsanstalt für katholische Priester zu Maynooth gestattet und derselben ein Staatszuschuß erst von 8000, später von 13 000 Pfd. St. bewilligt. Die Dienste, welche England dem Papste bei Wiederherstellung des Kirchenstaates geleistet, brachten die englische Regierung und den Papst in freundschaftliche Beziehungen, drohten aber, die Freiheit des irischen Clerus, über welche die Bischöfe ängstlich wachten, zu gefährden. Die Vorschläge der Regierung, die Pfarrstellen zu dotiren, wurden 1808 abgewiesen, weil der Regierung ein Veto bei Bischofswahlen eingeräumt worden wäre. Die Union mit England, die von vielen Katholiken mit Jubel begrüßt worden war, weil sie an dieselbe die Gewährung voller Gleichberechtigung mit den Protestanten knüpften, brachte nicht nur keine Vortheile, sondern beraubte die Katholiken der Freiheit und des materiellen Nutzens, welche ein irisches Parlament ihnen sicherlich nicht vorenthalten hätte. Die Staatskirche blieb bestehen und wurde bei der Erhebung des Zehnten amtlich unterstützt; ihre etwaigen Verluste zur Zeit der Aufregung wurden mehr als vergütet durch Staatszuschüsse, bis endlich die Gutsbesitzer selbst den Zehnten bezahlten. Diese schlugen dann den Zehnten zum Pachtzins und leiteten so den öffentlichen Unwillen, welchen früher der Staatsclerus zu ertragen hatte, auf sich selbst ab, besserten aber die Zustände nicht. Unter solchen Umständen war schon 1802 der neue Bund der Catholic Association entstanden, welcher bald der Mittelpunkt der irischen Opposition wurde; ihm gegenüber erneuerten auch die Protestanten ihre alten Verbindungen, und bald traten schlimme Reibungen hervor. Im J. 1825 löste die Regierung zwar die beiderseitigen Vereine auf, allein die katholische Association ward bald von O'Connell neu gestaltet und erlangte eine ungeahnte Bedeutung. An den Namen dieses großen Mannes knüpft sich die ganze spätere Geschichte Irlands, und es muß daher hier auf den betreffenden Artikel verwiesen werden.

Was die jetzigen Zustände des Landes betrifft, so hat Irland, das sonst gegen England so sehr vernachlässigt wird, schon seit 1831 seine Elementarschulen, die zwar unter Inspectoren der Regierung stehen und simultan sind, in der That aber ganz den confessionellen Charakter tragen. Seit den letzten Jahrzehnten hat auch die Regierung einen Theil des eingezogenen Kirchenvermögens zur Unterstützung von Mittelschulen und für eine simultane Universität verwendet, der die 1846 gegründeten Queen's Colleges Belfast, Cork, Galway einverleibt sind. Eine Dotation des katholischen University College hat noch nicht stattgefunden. Die höheren Erziehungsanstalten sind folgende. In St. Patrick's College zu Maynooth erhalten angehende Theologen aus allen Diöcesen Irlands ihre Erziehung; das Colleg hat viele Freistellen. Priesterseminare finden sich noch in Thurles, Waterford, Kilkenny, Carlow (letzteres auch Nichttheologen zugänglich). Universitätscollegien sind Catholic University Dublin, University College Blackrock u. a. In Irland berechtigt der an jeder Anstalt empfangene Unterricht oder Privatstudium zu akademischen Graden, sofern der Candidat den Ansprüchen der Examinatoren genügt. Jede Diöcese hat ein Knabenseminar, in das auch weltliche Studenten aufgenommen werden. Die meisten Angehörigen dieser Anstalten bestehen die Regierungsprüfungen (Intermediate Examination). Ausgezeichnete Leistungen werden durch hohe Geldpreise belohnt; auch die Mädchen können sich um diese Preise bewerben. Die besten Mittelschulen werden von religiösen Orden geleitet, von Jesuiten, Vätern vom heiligen Geiste, Lazaristen, von Damen vom heiligsten Herzen Jesu, englischen Fräulein (in Irland Loreto-Nonnen genannt) u. a. Die Elementarschulen sind in den Händen weltlicher Lehrer oder christlicher Brüder (Christian Brothers); die Schwestern der Barmherzigkeit (Sisters of Mercy) und die Presentation Nuns leiten neben weltlichen Lehrerinnen die weiblichen Elementarschulen. Besonders als Spitalschwestern thätig sind die irischen Schwestern der christlichen Liebe, die Nonnen vom hl. Vincenz von Paul und ebenfalls die Sisters of Mercy, welche sehr häufig Sorge tragen für die Kranken in den Armenhäusern. Aushilfe in der Seelsorge leisten die Franciscaner, Dominicaner, Augustiner, Jesuiten, Lazaristen, Liguorianer, Passionisten, welche in verschiedenen Städten Kirchen haben und Volksmissionen abhalten. Ordensleute haben keine Pfarreien wie in England.

Statistische Uebersicht nach dem Irish Catholic Directory (1888, 210):

Diöcese	Pfarreien	Pfarrer	Curaten	Ordensleute	Priester	Kirchen, Kapellen	Männerklöster	Frauenklöster
I. Armagh	55	53	90	36	179	155	3	9
Meath . . .	67	65	100	19	184	147	4	10
Derry . . .	37	33	64	—	97	74	2	5
Clogher . .	40	36	65	—	101	87	2	3
Down und Conner . .	53	52	78	4	132	102	3	9
Raphoe . .	26	23	36	—	59	44	—	2
Kilmore . .	42	40	65	—	106	90	1	6
Ardagh . . .	41	38	58	3	99	73	—	10
Dromore . .	18	17	27	4	48	14	2	4
II. Dublin	62	61	240	210	511	175	21	72
Kildare u. Leighlin .	49	46	82	38	166	126	3	12
Ossory . . .	42	37	93	11	141	100	4	12
Ferns . . .	40	39	79	18	136	96	4	14
III. Cashel-Emly . .	46	43	72	4	119	87	2	12
Cork	34	32	85	50	167	77	9	16
Killaloe . .	57	54	70	16	161	144	2	6
Kerry	48	49	62	11	122	99	2	18
Limerick . .	49	47	70	40	157	99	5	11
Waterford u. Lismore	40	37	72	—	155	76	8	21
Roß	11	9	16	—	26	22	—	2
Cloyne . . .	47	45	93	—	138	103	7	14
IV. Tuam .	53	46	58	—	105	115	14	8
Clonfert . .	24	18	26	—	54	49	—	4
Achonry . .	22	20	28	—	48	40	—	3
Elphin . . .	33	35	63	—	102	86	1	8
Kilmacduagh u. Kilfenora	18	14	13	—	27	37	2	4
Galway . .	11	8	12	—	36	26	2	6
Killala . . .	22	18	18	—	36	39	—	1

Irland hat demnach in 32 Diöcesen 1087 Pfarreien mit 1015 Pfarrern, 1835 Curaten, 3412 Priestern; 2382 Kirchen, 103 Männerklöster und 302 Frauenklöster; 542 Geistliche gehören verschiedenen Orden an.

Ein großer sowohl materieller als geistiger Fortschritt bei den Katholiken in Irland ist unverkennbar.

Quellen: Ussher, Britannicarum ecclesiarum antiquitates, Lond. 1639; Ch. O'Conor, Rerum Hibernicarum scriptores, Buckinghamiae 1825; Triadis Thaumaturgae, seu divorum Patricii, Columbae et Brigidae acta, ed. Colganus, Lovanii 1647; Whitley Stokes, The Tripartite Life of St. Patrick, London 1887; W. Reeves, The Life of St. Columba written by Adamnan, 1857; Annales of the four Masters, ed. Donovan, Dublin 1855 etc. Das Hauptwerk über die irische Kirchengeschichte ist: J. Lanigan, Ecclesiastical History of Ireland, Dublin 1829; es geht leider nur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts; Brennan, Ecclesiastical History of Ireland, Dublin 1867; Mant, History of the Church of Ireland, Dubl. 1840; King, Primer of Church History of Ireland, Dubl. 1834; S. Malone, Church History of Ireland, Dublin 1880, behandelt die Geschichte von der Eroberung Irlands durch die Engländer bis auf die Reformation. Die gediegenen Schriften von Cardinal Moran beschäftigen sich mit der Reformationsperiode, z. B. History of the Catholic Archbishops of Dublin, Dublin 1864; Life of O'Plunket, Dubl. 1870. Wichtige Documente enthalten desselben Spicilegium Ossoriense, Dubl. 1874, und die Analecta von D. Rothe 1884. Den protestantischen Standpunkt vertreten J. H. Todd, St. Patrick, Apostle of Ireland, a memoir of his life and mission, Dublin 1864; W. Killen, Ecclesiastical History of Ireland, London 1875. Die Quellen für die Geschichte der Neuzeit finden sich in den Calendars of State Papers, den Carew Manuscripts etc. Die Werke von Fronde, Dixon für das 16., von Gardiner für das 17., Lecky für das 18., Spencer, Walpole für das 19. Jahrhundert behandeln auch die irische Geschichte. R. Bagwell, Ireland under the Tudors, London 1885; Prendergast, The Cromwellian Settlement, London 1870; D. Murphy, Cromwell in Ireland, Dublin 1883; Plowden, Historical Review of the State of Ireland, Dublin 1803; Barry O'Brien, Fifty Years of Concessions to Ireland 1831—1881, 2 vols., Lond. 1885; Bryce, Two Centuries of Irish History 1691—1870, Lond. 1888, sind einige der namhafteren Specialwerke über die Geschichte Irlands. Viel Material findet sich in den Publicationen der Irish Archaeological Society. [Zimmermann S. J.]

Irnerius (Garnerius, Guarnerius, Warnerius, Yrnerius) heißt der berühmte Rechtsgelehrte, durch welchen das Studium des römischen Rechts in Bologna einen solchen Aufschwung nahm, daß nicht bloß ganz Italien, sondern im Laufe der nächstfolgenden Jahrhunderte fast alle Völker des Abendlandes ihre besten Söhne nach Bologna entsandten, um sich dort im römischen Recht, in der generalis lex omnium, unterweisen zu lassen. Er hat einen Biographen bis heute nicht gefunden; dieß läßt sich leicht erklären, weil die Nachrichten über Irnerius theils so spärlich fließen, theils derart mit Sagen untermischt sind, daß es keine lohnende Arbeit wäre, sein Leben ausführlich zu beschreiben. Es steht wohl fest, daß er vor 1113 Lehrer in Bologna war. Aber sein Geburtsjahr wie seine Herkunft sind bis zur Stunde unbekannt, obschon man jetzt allgemein ihn für einen Nichtdeutschen hält. Anfänglich soll Irnerius noch nicht das römische Recht, sondern die freien Künste tradirt haben. Die Frage eines Schülers nach der Bedeutung des lateinischen Wortes as habe ihn dann veranlaßt, die römischen Rechtsquellen zu durchforschen, und dieser Umstand habe ihn zuerst auf die hohe Entwicklung des römischen Rechtes aufmerksam gemacht. Man kann wohl nicht, wie Einige wollen, behaupten, Irnerius habe das römische Recht gleichsam von Neuem entdeckt; denn nach zuverlässigen Nachrichten wurde auch vor ihm, sogar in Bologna selbst, römisches Recht vorgetragen, und

die Kirche hatte sich desselben ohne Unterbrechung bedient. Indeß verstand doch er zuerst, für das Studium des römischen Rechtes, als des am weitesten durchgebildeten Rechtssystems, auch abgesehen von dem unmittelbaren praktischen Gebrauch, allgemein zu begeistern. So begreift es sich, daß die historischen Darstellungen der neuern römischen Rechtswissenschaft stets mit Irnerius beginnen. Er soll auch zuerst bei dem Unterricht im römischen Recht die Glosse, und zwar zunächst die Interlinearglosse, d. i. bloße Worterklärungen, welche zwischen die Zeilen der Handschriften geschrieben wurden, dann die etwas ausführlichere Marginalglosse angewandt haben. Von manchen Glossen läßt sich noch jetzt Irnerius als Verfasser nachweisen, da sie in den Handschriften durch seine Sigla, d. i. durch den Anfangsbuchstaben seines Namens: I. oder G. oder Y., gekennzeichnet sind. Auch sollen manche oder gar die meisten sogen. Authenticae, d. h. Auszüge aus den Novellen Justinians, welche hinter die dadurch abgeänderten Stellen des Codex eingerückt wurden, von Irnerius herrühren. Im Uebrigen sind seine Schriften, nämlich ein Formularium tabellionum, Anweisung für Notare, ferner Quaestiones, Rechtsfragen, endlich eine Schrift De actionibus, über gerichtliche Klagen, noch nicht wieder aufgefunden. Von seiner fernern Wirksamkeit steht nur noch fest, daß er im J. 1118 bei der Wahl des Gegenpapstes Gregor VIII. auf Seiten des Kaisers Heinrich V. stand und für jene, wie für die kaiserlichen Rechte bei der Papstwahl überhaupt eintrat. Dieß beweist, daß Irnerius zwar in dem Privatrecht wohl bewandert gewesen sein mag, von dem jus publicum aber kein rechtes Verständniß hatte, wie ja auch ein solches aus den römischen Rechtsquellen nicht gewonnen werden kann. Als sein Todesjahr wird 1138 angegeben; hingegen wird bestritten, daß die vier berühmten Rechtslehrer der Universität Bologna, welchen man hie und da in der Jurisprudenz eine ähnliche Stelle wie den vier lateinischen Kirchenvätern in der Theologie einzuräumen sich erlaubte, unmittelbare Schüler von Irnerius waren. (Man vgl. Böttger über das Vaterland des Irnerius in der Zeitschrift Der Waffenträger der Gesetze 1801, I, 62 ff.; v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im Mittelalter III, 237—272 und IV, 9—62; Stintzing, Gesch. der deutschen Rechtswissenschaft [Bd. 18 der Gesch. der Wissenschaften in Deutschland, Neuere Zeit, herausg. durch d. hist. Commission der kgl. Akad. d. Wissensch.], München und Leipzig 1880 und 1884, II, 172 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 306; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 403; Leo, Gesch. der ital. Staaten II, 36 und 61; Muratori, Scriptores rer. Ital. V, 502; Fr. v. Schlegel, Philos. d. Gesch., Vorl. XIX; Pescatore, Die Glossen des Irnerius, Greifswald 1888.) [Kreutzwald.]

Irregularität bezeichnet im canonischen Rechte den Mangel gewisser, in den Kirchengesetzen ausdrücklich vorgeschriebener Eigenschaften, welcher auch einen zum Empfange der Weihen an sich nicht absolut Unfähigen von der Erlangung der Ordination oder eines Beneficiums ausschließt. Absolut unfähig sind nämlich: Ungetaufte, Weiber und alle diejenigen, welche durchaus wider ihren Willen geweiht werden; man bezeichnet dieses Verhältniß mit dem Ausdrucke: Incapacität. Während bei der Incapacität die Weihe null und nichtig ist, ist sie bei der Irregularität nur unerlaubt. Die von den Kirchengesetzen geforderten Eigenschaften können bei den verschiedenen Stufen der Hierarchie verschiedene sein; dagegen verstand es sich in älterer Zeit, so lange es noch keine absoluten Ordinationen gab, von selbst, daß zur Erlangung des mit der Weihestufe verbundenen Kirchenamtes keine besonderen Bedingungen gefordert wurden. Dieß ist jedoch im neuern Rechte bei einzelnen Beneficien der Fall, und deßhalb muß für solche Fälle bei der Irregularität in der oben angegebenen Weise unterschieden werden. — Die Grundlage der kirchlichen Gesetzgebung über diesen Gegenstand bilden, nächst einigen alttestamentlichen Bestimmungen, die Vorschriften, welche der Apostel Paulus in dieser Hinsicht den beiden Bischöfen Timotheus und Titus gegeben hat (1 Tim. 3, 2 ff.; 5, 22. Tit. 1, 6 ff.). Das leicht erkennbare Princip derselben ist, daß die Kirche für ihren heiligen Dienst nur ganz besonders qualificirte Personen haben will. Der Name Irregularität rührt aber daher, daß in den für diese Verhältnisse gegebenen Vorschriften solche regulae gegeben sind, welche eine gleichmäßige Beobachtung in der ganzen Kirche erfordern; irregularis — welchen Ausdruck zuerst Innocenz III. gebraucht (vgl. z. B. c. 10, § 6, X 1, 9) — ist derjenige, welcher in seinen Eigenschaften jenen Regeln nicht entspricht. Der angegebene Grund dient auch zur Erklärung der Erscheinung, daß, wo die Irregularität nicht aus bestimmten Gründen im Laufe der Zeit von selbst hinwegfällt, die Dispensation von dem gesetzlichen Hindernisse (impedimentum canonicum) meistens nicht von dem ordinirenden Bischof ertheilt werden kann, sondern beim Papste (und zwar in geheimen Fällen bei der Pönitentiarie, in anderen bei der Datarie) eingeholt werden muß. — Nach der von Innocenz III. gegebenen Andeutung, indem er von einer nota defectus und einer nota delicti spricht (c. 14, X 5, 34), hat die Schule die Unterscheidung zwischen irregularitas ex defectu und irregularitas ex delicto gezogen. So wenig heutzutage von dieser Eintheilung abzugehen ist, so sehr muß man sich doch andererseits vor einer durch sie begünstigten falschen Auffassung dadurch hüten und strenge an dem allgemeinen Merkmal festhalten, daß die Irregularität stets der Mangel einer Eigenschaft ist, welche von den Kirchengesetzen erfordert wird. Die irregularitas ex delicto ist daher ebenso wohl, als jede einzelne Art der irregularitas ex defectu, der Mangel einer bestimmten Eigenschaft, und zwar nur ein Mangel, ohne Verbrechen zu sein. So-

bald man diesen Gesichtspunkt aus dem Auge verliert, kommt man gar leicht dazu, die das Verbrechen tilgende Buße in dieser Beziehung nicht hinlänglich in Anschlag zu bringen, oder wohl gar darauf, was durchaus falsch ist, die irregularitas ex delicto für eine Strafe zu halten. Einige Kirchenrechtslehrer sind darin so weit gegangen, daß sie diese Art von Irregularität in dem Abschnitt von den Strafen abgehandelt haben. Das Nähere über diesen Gegenstand findet sich in des Verfassers Kirchenrecht I, 414 ff. 566. Die Irregularität ist ferner nach ihrem Umfange entweder totalis oder partialis, nach ihrem Eintritt entweder antecedens oder subsequens, und nach ihrer Dauer entweder temporalis oder perpetua.

I. Irregularitas ex defectu. Unter den einzelnen hierzu gerechneten Mängeln kommt vor allen anderen 1. der Defectus aetatis, der Mangel des nach Verschiedenheit der Weihestufen und für gewisse Beneficien erforderlichen Alters, in Betracht. Die kirchliche Gesetzgebung hat in ihren Bestimmungen hierüber gewechselt. In älterer Zeit ging man von dem Grundsatze aus, daß, so sehr es nöthig sei, frühzeitig mit der Vorbereitung für den geistlichen Stand zu beginnen, dennoch die Aufnahme in das innere Heiligthum durch das Emporsteigen auf den drei göttlich instituirten Stufen der Hierarchie (s. d. Art.) erst spät erfolgen dürfe. Es wurden daher die Tonsur und dann in ihrer Reihenfolge die niederen Weihen, zu denen damals auch der Subdiaconat gehörte, Knaben und Jünglingen, der Diaconat aber erst mit dem 30., der Presbyterat mit dem 35., der Episcopat endlich erst nach vollendetem 40. Lebensjahre ertheilt. Die Decretalen schreiben für die Tonsur das vollendete siebente (c. 4 in VI 1, 9), für den Subdiaconat das begonnene 18., für den Diaconat das 20., für den Presbyterat das 25. Lebensjahr (c. 3, Clem. 1, 6) und für den Episcopat die Ueberschreitung des 30. vor (c. 7, X 1, 6). Das gegenwärtig in dieser Hinsicht geltende Recht beruht auf den Bestimmungen des Conciliums von Trient (Sess. XXIII, c. 4 sq. De ref.). Dasselbe hat in Betreff der Tonsur sich unstreitig von dem frühern Rechte nicht entfernen wollen, fordert aber außerdem noch als Vorbedingung den Empfang der Firmung und den Unterricht in den Elementen der Glaubenslehre, sowie im Lesen und Schreiben. Die niederen Weihen können dann vor dem 14. Lebensjahre ertheilt werden. Zum Subdiaconat ist es erforderlich, daß der Ordinand das 22., zum Diaconat, daß er das 23., zum Presbyterat, daß er das 25. Lebensjahr angetreten, zum Episcopat, daß er das 30. vollendet habe. Alle Dispensationen hierüber sind dem Papste vorbehalten; doch erhalten die meisten Bischöfe in den Quinquennalfacultäten die Vollmacht, von dem Mangel Eines Jahres zum Empfang der Priesterweihe zu dispensiren, falls es in der betreffenden Diöcese an Priestern fehlt. Hinsichtlich der Kirchenämter gilt es zwar als allgemeines Princip, daß zum Antritt derselben das für die entsprechende Weihestufe erforderliche Alter genüge; es fehlt jedoch nicht an mancherlei besonderen Bestimmungen für einzelne Kirchenämter. So muß derjenige, welcher mit dem Purpur des Cardinalates geschmückt werden soll, 30 Jahre alt sein (Conc. Trid. l. c. cap. 1); für Dignitäten, mit welchen keine Seelsorge verbunden ist, wird das vollendete 22. Lebensjahr gefordert, für den obersten Dignitar in den Collegiatstiftern das 25. Pfarrer, Pfarrvicare und Coadjutoren der Pfarrer müssen das 25. Lebensjahr wenigstens angetreten haben (c. 15 in VI 1, 6; c. un. Clem. 1, 7). 40 Jahre soll der Pönitentiar des Cathedralcapitels alt sein, 25 werden nach den verschiedenen neueren Concordaten mit deutschen Regierungen für die einzelnen Canonici vorgeschrieben, während das Concilium von Trient nur das der Weihestufe entsprechende Alter fordert. Für andere Beneficien, welche keine Cura haben, genügt das 14. Lebensjahr (Conc. Trid. l. c. c. 6). — 2. Unter Defectus corporis versteht man jedes körperliche Gebrechen, mag es in einer Krankheit bestehen, aus einer Verstümmelung herrühren oder eine angeborene Deformität sein, welches den Ordinanden an der Vollziehung der mit seinem Ordo verbundenen geistlichen Functionen hindern oder Veranlassung zu einem Anstoß bei der Gemeinde geben würde. Die Kirchengesetze, vorzüglich die in dem Titel De corpore vitiatis non ordinandis gesammelten, enthalten eine Menge von Beispielen (s. des Verf. Kirchenrecht I, 456). Fehlt dem Ordinanden ein Fingerglied, so daß er die heilige Hostie nicht brechen kann, fehlt ihm die Nase, muß er auf Krücken oder einem Stelzfuß einhergehen, so sind dieß Fälle, in welchen entweder eine jener Rücksichten oder beide zugleich über seine Ausschließung entscheiden. Insbesondere macht auch der Mangel eines Auges irregulär; hat der Ordinand beide Augen, fehlt ihm aber die Sehkraft auf dem rechten, so bewirkt dieß keine Irregularität, weil das linke genügt, da er mit diesem den Canon lesen kann; vermag er aber mit diesem sogen. canonischen Auge (oculus canonis) nicht zu sehen, so ist er irregulär, es wäre denn, daß das rechte eine so starke Sehkraft besäße, daß er, ohne eine veränderte Stellung an dem Altare einzunehmen, mit demselben in dem Meßbuche lesen könnte. 3. Defectus scientiae. Es versteht sich von selbst, daß die Kirche mehr auf die innere geistige Ausbildung des Clerikers als auf dessen äußere Erscheinung sehen mußte. Sie hat darum von jeher gefordert, daß die Ordinanden nicht nur in den vorbereitenden Wissenschaften unterrichtet seien, sondern auch, daß sie nach Maßgabe ihres Ordo und des von ihnen zu bekleidenden Kirchenamtes sich genügende theologische Kenntnisse angeeignet hätten. Nach dem Vorgange älterer Canones hat auch hierüber das Concilium von Trient (Sess. XXIII, cap. 4 sq. De ref.) die näheren Bestimmungen getroffen. Zur Tonsur gehören in dieser Hinsicht

die oben angegebenen Vorbedingungen, zu den niederen Weihen Bekanntschaft mit der lateinischen Sprache und Religionskenntnisse, zum Subdiaconat und Diaconat gründliche Kenntniß jener Sprache, überhaupt Ausbildung in den humanioribus und genaue Wissenschaft dessen, was zur Ausübung dieser Weihen gehört. In einem höhern Grad als hier wird für den Presbyterat Bekanntschaft mit den heiligen Schriften und mit dem canonischen Rechte, sowie eine vollständige Vertrautheit mit der Administration der Sacramente gefordert. Die Meisterschaft hierin soll aber derjenige erlangt haben, welcher zu dem Episcopate berufen wird. Wird also jemand zu dieser Würde, oder überhaupt nur für ein Curatbeneficium bestellt, der nicht einmal das Latein erlernt hat, so ist die Provision ipso jure nichtig; hat er hingegen keine hinlänglichen Kenntnisse, so kann sie von dem Papste, resp. Kirchenobern, irritirt werden, doch ist der Gewählte in seinem Gewissen nicht zur Resignation verpflichtet. Es versteht sich ferner von selbst, daß für alle, welche eine Jurisdiction auszuüben haben, auch die besonderen, für dieses Amt nöthigen Kenntnisse erfordert werden; außerdem verlangt aber für einige dieser Aemter das Concilium von Trient den Grad eines Doctors oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechtes, und zwar für den Bischof (Sess. XXII, c. 2 De ref.), für den Archidiacon (Sess. XXIV, c. 12), für den Scholasticus (Sess. XXIII, c. 18), für den Pönitentiar (Sess. XXIV, c. 8) und für den Capitelsvicar sede vacante (Sess. XXIV, c. 16); auch spricht es den Wunsch aus, daß mindestens die Hälfte aller Canonicate nur an Graduirte verliehen werden möchte (Sess. XXIV, c. 12). — 4. Defectus fidei, der Mangel der nothwendigen Festigkeit im Glauben. Ein solcher Mangel wird bei den Neophyten, die als Erwachsene in die Kirche aufgenommen sind, und den sogen. Clinici, d. h. bei denjenigen vorausgesetzt, welche die Taufe bis auf den Zeitpunkt einer lebensgefährlichen Krankheit aufschieben (s. d. Art. Clinische Taufe). — 5. Defectus libertatis. Wer in den geistlichen Stand eintreten soll, muß von allen solchen Rechtsverhältnissen völlig frei sein, in welchen er über seine Person nicht verfügen kann, oder die sonst störend auf seine kirchliche Stellung einwirken könnten. Aus diesem Grunde können Ehemänner nur mit Bewilligung ihrer Frauen und nach Trennung von denselben, Unfreie nur mit Consens ihrer Herren, alle diejenigen, welche aus der Verwaltung eines Amtes oder Privatvermögens zur Verantwortung gezogen werden könnten, nur nach erfolgter vollständiger Rechnungsablage ordinirt werden. Dieser Mangel steht auch den Soldaten entgegen, mehr aber sind sie 6. durch den Defectus lenitatis von den Weihen ausgeschlossen. Nach dem hierbei zu Grunde liegenden Princip soll niemand ordinirt werden, welcher, wenn auch ohne böse Absicht, irgendwie die Veranlassung zum Tode oder zur Beschleunigung des Todes oder zur Verwundung einer Person gewesen ist. Als charakteristisch tritt hier das Blutvergießen hervor. Aus diesem Grunde sind außer den Soldaten irregulär auch die Richter, welche Urtheile auf Tod oder Verstümmelung erkannt, überhaupt alle, welche in irgend einer Weise zu dieser Verurtheilung oder deren Execution beigetragen haben; ausgenommen sind die Zeugen (was jedoch von vielen bestritten wird; Boenninghausen II, 133) und der den Verbrecher zur Richtstätte begleitende Priester, außer wenn er aus Mitleid die Beschleunigung der Hinrichtung veranlaßt; ferner unterliegen der Irregularität die Cleriker, welche eine ärztliche Praxis mit Brennen, Schneiden und Aderlaß ausüben. (Diese Irregularität wird jedoch nur dann incurrirt, wenn entweder ein Religiose, der mindestens die Tonsur, oder ein Weltcleriker, der eine höhere Weihe empfangen hat, unerlaubter Weise die Chirurgie mit Schneiden und Brennen ausübt und hierdurch den Tod eines Menschen veranlaßt.) — 7. Defectus sacramenti, Mangel an der Einheit des Ehesacramentes, welche das Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche ist; derselbe ist vorhanden, wenn jemand, der bereits eine Ehe consummirt hat, dieß in einer zweiten nachfolgenden Ehe wiederholt (bigamia vera). Dieser werden noch zwei andere Fälle: die bigamia interpretativa und die bigamia similitudinaria, gleichgestellt. Jene wird begründet durch die Ehe mit einer nicht jungfräulichen Wittwe, sowie überhaupt einer von einem Andern Deflorirten und durch die Fortsetzung der fleischlichen Gemeinschaft mit der eigenen ehebrecherischen Frau; bigamia similitudinaria wird der Fall genannt, wenn ein Subdiacon oder ein Religiose, welcher das feierliche Gelübde der Keuschheit abgelegt hat, mit einer Jungfrau sich verheiratet. (S. des Verf. Kirchenrecht I, 507 ff.) — 8. Defectus natalium, der Mangel der ehelichen Abstammung, welcher erst seit dem 11. Jahrhundert in der kirchlichen Gesetzgebung entschieden als ein Weihehinderniß erscheint. Die Veranlassung dazu lag theils in der „Rechtlosigkeit", an welcher uneheliche Kinder nach den Principien des nationalen Rechts in allen germanischen Reichen litten, theils und zwar vorzüglich darin, daß in jener Zeit die Zahl der „Pfaffenkinder" nicht nur bedeutend zunahm, sondern daß auch nach abscheulichem Mißbrauch die Kinder der Cleriker ihren Vätern in den Beneficien succedirten. Das Impediment wird gehoben durch den Eintritt in den Stand der Religiosen, durch nachfolgende Ehe der Eltern und durch Legitimation seitens des Papstes. Die Dispensation kann für die niederen Weihen vom Bischofe, für die höheren nur von dem Papste ertheilt werden; ist sie in allgemeinen Ausdrücken gegeben, so bezieht sie sich nur auf die ersteren; zur Erlangung des Episcopates bedarf es immer einer besondern Dispensation, auch wenn sie schon für die höheren Weihen gegeben war. — 9. Defectus famae.

Der Mangel des guten Rufes wird für alle diejenigen ein Weihehinderniß, welche nach kirchlichen oder weltlichen Gesetzen ihre Ehre ganz verloren haben oder an einem Makel derselben leiden, was ehedem insbesondere auch von denen galt, welche sich einer öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hatten. Durch restitutio famae seitens des Papstes sowohl, als auch des Landesherrn wird dieser Mangel gehoben.

II. Irregularitas ex delicto. Wenn auch nicht jede Sünde von dem Empfange der Weihen und von Beneficien ausschließt, so ist dieß doch die Folge eines jeden eigentlichen Verbrechens. Als solches wird namentlich bezeichnet: Sacrilegium, Häresie, Schisma, Apostasie, Todtschlag, Raub, Diebstahl, Ehebruch, Hurerei und falsches Zeugniß. Die ältere Praxis wies einen jeden, der nach seiner Taufe ein solches Verbrechen begangen hatte, einerlei, ob es öffentlich oder geheim war, ob er die Buße dafür übernommen hatte oder nicht, von dem Empfange der Weihe zurück, oder, wo sie bereits ertheilt war, suspendirte sie ihn von der Ausübung derselben. Der Grund, warum dieß trotz überstandener Buße geschah, lag in dem ältern Pönitentialsystem; die Buße wusch, wenn sie eine wirkliche war, das Verbrechen ab, aber sie nahm dem Pönitenten den guten Ruf, und somit erfolgte hier die Ausschließung ex defectu famae. Nach Veränderung des Pönitentialsystems durch Einführung der Privatbuße konnte die Kirche in dieser Hinsicht eine mildere Praxis beobachten. Hierauf beruht auch das heutige Recht; die Irregularität tritt bei allen öffentlich bekannten infamirenden Verbrechen, bei den verborgenen aber nur ein, wenn die Gesetze sie ausdrücklich damit verbinden. Dieß ist der Fall beim Todtschlag, bei Häresie, Apostasie und Schisma, bei Simonie und verschiedenen Arten des abusus sacramenti, namentlich bei abusus ordinationis, abusus ordinis und abusus baptismi. Zu dem erstern gehört die Erschleichung der Weihe, die ordinatio per saltum, die Weihe eines Excommunicirten oder durch einen excommunicirten oder überhaupt unberechtigten Bischof, sowie der Empfang zweier höherer Weihen an Einem Tage. Abusus ordinis ist die Ausübung eines noch nicht empfangenen Ordo oder eines empfangenen, wenn man sich im Zustande der Excommunication oder der Suspension befindet oder dadurch die Schranken eines Interdicts verletzt. Dagegen wird der abusus baptismi dadurch begangen, wenn man wissentlich die Wiedertaufe empfängt oder vollzieht, sowie sich dessen auch der Clinicus und derjenige schuldig macht, welcher sich ohne Noth von Häretikern taufen läßt. In allen diesen ausgenommenen Fällen bleibt trotz der Absolution vom Verbrechen immer noch ein anderer defectus, sei es lenitatis, fidei, oder ein dem defectus sacramenti vergleichbarer Mangel zurück. Das Concilium von Trient (Sess. XXIV, c. 6 De ref.) hat die Dispensation der Irregularität aus verborgenen Verbrechen dem Bischofe eingeräumt (s. das Nähere darüber in des Verf. Kirchenrecht I, 574 ff.). (Vgl. noch Boenninghausen, Tractatus de irregularitatibus, Monasterii 1863.) [Phillips.]

Irrendes Gewissen, s. Gewissen.

Irritation der Gelübde, s. Gelübde.

Irrlehre, s. Häresie.

Irrthum (error) ist der Mangel an richtigem Urtheile oder, was dasselbe ist, die Zustimmung zu etwas Falschem (approbatio falsi). Da die Freiheit des Handelns auf der Erkenntniß und dem Urtheile beruht, so wird in der Moraltheologie der Irrthum neben der Unwissenheit bei den Hindernissen der Freiwilligkeit behandelt. Im Unterschiede von der Unwissenheit (ignorantia), welche den gänzlichen Mangel (privatio) des möglichen oder erforderlichen Wissens überhaupt bedeutet, ist der Irrthum nur Mangel des richtigen Wissens. Während daher auch die eigentliche Unwissenheit als ignorantia purae negationis oder simplicis privationis bezeichnet wird, heißt der Irrthum im engern Sinne ignorantia pravae dispositionis. Während der Nichtwissende sich in Bezug auf bestimmte Erkenntnisse rein negativ verhält, urtheilt der Irrende positiv, aber verkehrter Weise, und faßt die Dinge anders auf, als sie sich in Wirklichkeit verhalten. Mit dem Irrthum ist auch immer Unwissenheit verbunden, aber nicht umgekehrt. Denn jeder Irrthum enthält zwei Momente, nämlich ein negatives, insofern er die Wahrheit nicht kennt, und ein positives, insofern er etwas für wahr hält, was es in Wirklichkeit nicht ist; die Unwissenheit aber schließt nur das negative Moment ein (Sanchez, De s. matrim. sacramento, lib. 7, disp. 18, n. 1; Lehmkuhl, Theol. mor. I, 19; Marc, Institutiones mor. Alphons. I, 287). Nichtsdestoweniger gilt für den Irrthum in Bezug auf die Freiwilligkeit des menschlichen Handelns das Nämliche, das auch von der Unwissenheit zu sagen ist (s. d. Art.).

1. Arten des Irrthums und Einfluß desselben auf die Zurechnung der menschlichen Handlungen. Nach dem Vorgange des hl. Thomas (Summa theol. 2, 1, q. 6, a. 8) unterscheidet die Schule a. einen error antecedens, concomitans, consequens, je nachdem derselbe die freie Willensthätigkeit als Ursache bedingt, oder dieselbe begleitet, oder aus freiem Willen hervorgeht. α. Der vorhergehende Irrthum hängt in keiner Weise vom Willen des Menschen ab. Er ist weder vom Subjecte verschuldet (error inculpabilis), noch ist der Handelnde sich desselben bewußt, und daher kann ihm auch nicht der Gedanke kommen, denselben zu berichtigen. Wie die Freiwilligkeit, so wird auch die Verantwortlichkeit für eine durch ihn herbeigeführte Handlung gänzlich aufgehoben. So ist z. B. derjenige in seinem Gewissen frei von Schuld, welcher nach vermeintlich genauem Zusehen ein Gewehr abfeuert und einen Menschen tödtet, den er für ein Stück Wild angesehen hat. Ob aber der error antecedens auch die Verantwortlichkeit aufhebt, falls er nur einen

Umstand, nicht das Wesen der Handlung betrifft, ist eine viel controvertirte Frage. Diese Frage entstände z. B., wenn jemand das Haus eines Andern in der irrigen Meinung anzündet, es sei das Haus eines Dritten, das er anzünden wollte. Obschon gewichtige Auctoritäten, wie Lugo, Lacroix und der hl. Alfons Liguori, eine Ersatzpflicht in diesem Falle verneinen, insofern hier ohne den Irrthum die That nicht begangen worden wäre, so lehrt doch die Mehrzahl der Theologen, daß hier die Pflicht der Restitution eintritt, weil der bloße Irrthum in der Person die formale Ungerechtigkeit der Beschädigung nicht aufheben könne (Näheres bei Lehmkuhl I, 977; Marc I, 950, q. 4). β. Der begleitende Irrthum kann auf die Verantwortlichkeit der Handlung keinen Einfluß haben, weil dieselbe ohne den Irrthum ebenso gewiß stattgefunden hätte. Wenn z. B. ein lauer Katholik, der nie einen Abstinenztag hält, an irgend einem Freitag Fleisch ißt, während er glaubt, es sei Donnerstag, so handelt er strafbar, weil er gerade so gehandelt haben würde, wenn ihm der Freitag zum Bewußtsein gekommen wäre. γ. Der nachfolgende Irrthum, d. h. der durch die Schuld des Handelnden verursachte oder fortdauernde, direct oder indirect freiwillige Irrthum, zu dessen Aufklärung der Handelnde sich hinreichend angetrieben fühlt, und der deßwegen auch error vincibilis heißt, ist sündhaft (error culpabilis), wenn es sich um Erkenntnisse handelt, deren Richtigkeit für das betreffende Subject möglich und zugleich sittlich geboten war. Bezüglich der Verschuldung im Falle einer Sünde ist der Irrthum ein leichter (levis), wenn man sich zur Aufklärung zwar einige, aber nicht zureichende Mühe gibt; ein grober (crassus, supinus), wenn er nur in Folge der größten Nachlässigkeit vorhanden ist, und ein vorsätzlicher (affectatus), wenn man denselben geradezu will (Job 31, 14. Ps. 35, 3). Letzterer erhöht die Freiwilligkeit und somit die Schuld der aus ihm entspringenden Sünden, während der error crassus und levis sie in etwa mindern. — Was von dem Irrthum gesagt worden, gilt auch von der Unbedachtsamkeit (inadvertentia) und Vergessenheit (oblivio). — b. In Bezug auf das Object, das man nicht richtig erkennt, unterscheidet man error juris, d. h. Irrthum in Ansehung des Gesetzes, und error facti, d. h. Irrthum in Ansehung der Handlung oder Thatsache, auf welche das Gesetz seine Anwendung finden soll. In errore juris befindet sich z. B. derjenige, welcher von dem kirchlichen Bücherverbote glaubt, es erstrecke sich nur auf katholische Länder; in errore facti ist jemand, der ein bestimmtes Buch, welches unter das Bücherverbot fällt, für freigegeben ansieht. Eine Anwendung finden diese Grundsätze bei einigen wichtigen Gegenständen, welche deßhalb besonders zu behandeln sind.

2. Ueber den Einfluß des irrigen Gewissens auf die Zurechnung der freien Handlungen vgl. d. Art. Gewissen V, 569.

3. Einfluß des Irrthums auf die Gültigkeit der Gelübde. Jeder Irrthum, der entweder die Natur des Gelübdes selber oder die Substanz und die wesentlichen Eigenschaften der versprochenen Sache oder den Hauptzweck und das Hauptmotiv (causa motiva seu finalis) desselben trifft, macht das Gelübde ungültig. Ungültig ist daher das Gelübde desjenigen, der die verbindende Kraft desselben nicht kennt oder glaubt, daß es bloß einem Menschen gegenüber abgelegt werde; unverbindlich das Gelübde, in einen Orden zu treten, bei jemandem, welcher meint, die Ordensgelübde verpflichteten nicht zum Verzichte auf Privateigenthum. Eine Mutter, welche zur Erlangung der Gesundheit ihres abwesenden Sohnes ein Almosen gelobt hat, ist zu nichts verpflichtet, wenn der Sohn zur Zeit, als das Gelübde gemacht wurde, schon gesund oder bereits gestorben war. Irrthümer in unwesentlichen Umständen und untergeordneten Motiven machen kein Gelübde ungültig, wie wenn die Mutter, von welcher die Rede war, ihren Sohn an der Cholera erkrankt glaubt, während er am Typhus leidet (S. Alphons. lib. 4, n. 198; Lehmkuhl I, 431; Marc I, 625, 3; Bouquillon, De virt. relig. I, n. 319—323).

4. Einfluß des Irrthums auf die Gültigkeit der Verträge. Hier kann sich a. der Irrthum als error essentialis oder substantialis beziehen auf die Natur und die Art des Vertrages, wenn man z. B. in der Meinung ist, man schließe einen Schenkungsvertrag, während es ein Leihvertrag ist; oder auf die Substanz des Vertragsobjectes, wenn man z. B. für Gold hält, was nur Messing ist; oder endlich auf Eigenschaften des Objectes, welche mit zur Substanz gehören, indem sie ausdrücklich und zunächst beim Vertrage intendirt wurden; z. B. wenn man ein eingerittenes Pferd hat kaufen wollen und statt dessen ein Füllen erhält. Jeder derartige Irrthum macht den Vertrag ungültig. b. Ein Irrthum in unwesentlichen Eigenschaften des Vertragsobjectes, die nicht ausdrücklich zur Bedingung des Contractes gemacht wurden, annullirt diesen niemals; also bleibt ein Pferdekauf gültig, wenn man statt des erwarteten fünfjährigen ein sechsjähriges Pferd ausgeliefert erhält. c. Der Irrthum in der Person des Mitcontrahenten macht den Vertrag dann ungültig, wenn man nur gewillt ist, gerade mit einer ausdrücklich und individuell bestimmten Person und mit keiner andern den Vertrag einzugehen, wie es der Fall ist bei den Sponsalien, dem Ehevertrage und gewöhnlich auch bei den unentgeltlichen Verträgen, z. B. der Schenkung; daher ist jemand, der sich bloß arm stellt und dadurch ein Almosen erschleicht, zur Restituirung desselben verpflichtet. d. Der Irrthum bezüglich des Hauptmotives und des primären Zweckes macht die unentgeltlichen Verträge, wenigstens in foro conscientiae, nichtig; z. B. wenn jemand einem Andern eine Schenkung macht, um ihn wegen seiner Armut

zu unterstützen, während er reich ist. e. Ist der Irrthum herbeigeführt durch Betrug und List, nicht einer dritten Person, sondern des einen Contrahenten selbst, so ist damit in allen Fällen, in welchen der Irrthum überhaupt einen Contract annullirt, die Richtigkeit des Vertrages um so gewisser. Bezieht sich der hinterlistig herbeigeführte Irrthum auf eine unwesentliche Eigenschaft, so gibt error concomitans dem Betrogenen nur das Recht auf Schadloshaltung (Pruner, Moraltheol. 577 f.; Lehmkuhl I, 1063; Marc I, 1045).

5. Ueber den Einfluß des Irrthums auf die Gültigkeit der Ehe vgl. d. Art. Ehehindernisse (IV, 200, n. 3). Was von der Ehe gilt, hat in gleicher Weise seine Geltung von den Sponsalien, mit dem Unterschiede, daß ein Irrthum in Eigenschaften, welche nicht auf die Person zurückfallen, die Sponsalien zwar nicht annullirt, aber doch auflösbar macht, was bei der Ehe nicht mehr der Fall ist.

6. Einfluß des Irrthums auf das Eintreten von Kirchenstrafen. Von Incurrirung der kirchlichen Censuren latae sententiae befreit nicht bloß error facti, sondern auch error juris et ipsius poenae, wenn derselbe nicht ein grober und schwer sündhafter Irrthum (crassus vel supinus) war. Die Kenntniß der Strafe hat nämlich hier die Stelle der dreimaligen Mahnung zu vertreten, welche der Verhängung von Censuren ferendae sententiae vorausgehen muß. Gebraucht aber das kirchliche Strafgesetz die Formel: qui hoc vel illud fecerit scienter, consulto etc., dann schützt sogar noch error crassus, aber niemals error affectatus vor dem Eintritt der Censur. Damit andere Strafen eintreten, genügt an und für sich die schuldbare Gesetzesübertretung, und es ist nicht nöthig, daß der Schuldige die darauf gesetzte Strafe gekannt habe. Nur für den Fall, daß die ipso facto eintretende Strafe groß und außerordentlich (poena exorbitans) ist, wird dieselbe in foro interno nicht incurrirt, wenn der Schuldige über die Tragweite des Gesetzes und über die Ausdehnung der Strafe im Irrthum war (Pruner a. a. O. 349 u. 76; Lehmkuhl I, 209; Marc I, 219. 220). Von der Wirkung irritirender Gesetze (z. B. trennender Ehehindernisse), wenn sie nicht zur Strafe erlassen sind, befreit keine Art von Irrthum.

7. Einfluß des Irrthums auf die Gültigkeit der Dispensationen. Wenn in Kirchengesetzen vom Gesetzgeber nicht motu proprio, sondern ad instantiam partis (auf Ansuchen Einzelner) Dispensation ertheilt wird, dann muß im Gesuche a. der Gegenstand der Dispens richtig bezeichnet werden; b. es müssen die angegebenen Gründe auf Wahrheit beruhen; und es darf c. in der Form des Gesuches nichts fehlen, was nach Gesetz, Gewohnheit oder dem Curialstil wesentlich ist. Nichtig ist daher die erlangte Dispens, wenn im Gesuche das Dispensationsobject irrthümlich angegeben wurde, z. B. Blutsverwandtschaft statt Schwägerschaft, obgleich die Ertheilung der Dispens über die irrthümlich angegebene Consanguinität weit schwieriger ist, als über die in der That bestehende Affinität. Zur richtigen Bezeichnung des Dispensobjectes gehört bei der publica honestas ex matrimonio rato, bei der Schwägerschaft und bei der Blutsverwandtschaft auch die Angabe des Grades, weil die Dispens in den näheren Graden schwerer als in den entfernteren ertheilt wird. Wäre irrthümlicher Weise ein entfernterer Grad angegeben, so würde die ertheilte Dispens ungültig sein; dagegen würde sie gültig bleiben, wenn sie für einen nähern Grad ertheilt wäre. Ferner müssen die für die Dispens vorgebrachten Gründe wahr sein. Jede erlangte Dispens ist demnach ungültig, wenn bei Angabe der thatsächlichen Umstände, welche den bestimmenden Grund für die Ertheilung abgeben (causae motivae vel finales, im Gegensatze zu causae mere impulsivae), der Petent einen Irrthum begeht. Würde aber im Augenblicke der Ertheilung die betreffende Angabe wahr geworden sein, so wäre die Dispens gültig; deßgleichen, wenn von mehreren angegebenen bestimmenden Gründen wenigstens einer, der zur Ertheilung der Dispens genügt, wirklich vorhanden war. — Endlich muß im Allgemeinen bei gewissen Dispensgesuchen, besonders in Ehesachen, Alles gewissenhaft angegeben werden, was nach ausdrücklichen gesetzlichen Bestimmungen und nach dem römischen Curialstile als wesentlich gefordert ist. Bei Unterlassung solcher wesentlichen Angaben ist die Dispens selbst in den Fällen ungültig, wenn die Petenten dabei bona fide waren, indem sie z. B. aus Irrthum diesen oder jenen wesentlichen Umstand nicht angegeben haben (Bouquillon, Instit. theol. moral. fundament., n. 234—238; Marc I, 237—238). [Punkes.]

Irving, Eduard, schottischer Prädicant, der Haupturheber der nach ihm benannten chiliastischen Secte der Irvingianer. Bekanntlich machte sich schon in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts in der episcopalen Kirche Englands sowohl als in der presbyterialen Kirche Schottlands gegenüber der Versumpfung im Staatskirchenthum und dem eingedrungenen Rationalismus eine großartige, von Geistlichen und eifrigen Laien unterstützte Reaction geltend, die auf Umgestaltung der bestehenden kirchlichen Verhältnisse, auf lebendiges Christenthum, auf Bereicherung der Liturgie und auf fleißigeren Gebrauch der christlichen Gnadenmittel hinarbeitete. Unbefriedigt durch das Bestehende, fingen auch gelehrte Theologen der Universität Oxford an, gründliche Studien über das christliche Alterthum zu machen, die Schriften der Kirchenväter, sodann mit besonderer Vorliebe die alten Liturgien zu studiren und die gewonnenen Resultate in einer Reihenfolge (1833—1841) wissenschaftlicher Tractate, nach welchen sie den Namen Tractarianer erhielten, zu veröffentlichen. Auch entstanden zahlreiche Gebetsvereine, deren Mit-

glieder angesichts des ungeheuren religiösen Abfalls in England und Schottland um eine erneute Ausgießung des heiligen Geistes behufs einer durchgreifenden Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in England und Schottland mit großem Eifer flehten. Während nun die Tractarianer und ihre zahlreichen Anhänger das erwähnte Ziel einer Reform nach altkirchlichem Muster gründlich, consequent und ohne Schwärmerei anstrebten und in Folge dessen vielfach zur katholischen Kirche förmlich übertraten oder doch der katholischen Glaubenslehre und Disciplin sich in erfreulicher Weise annäherten, ließen Andere sich durch den Anblick der traurigen Zeitverhältnisse zu religiöser Schwärmerei verleiten und gelangten auf dem Wege ihrer Reformbestrebungen — wiewohl auch in vielen Punkten der katholischen Kirche näher kommend — zu einem pietistisch-chiliastischen Lehrsystem. Hierher gehören in erster Reihe die Irvingianer, die sich selber gewöhnlich als die „heilige, apostolisch-katholische" Kirchengemeinschaft bezeichnen.

Eduard Irving wurde als Sohn eines Lohgerbers im Städtchen Annan in Schottland am 4. August 1792 geboren, machte die höheren Studien an der Universität Edinburgh und war, nachdem er mit besonderer Vorliebe mathematischen Studien sich gewidmet hatte, zunächst an verschiedenen Orten Lehrer der Mathematik. Gründliche, einheitliche und zusammenhängende theologische Studien scheint er nie gemacht zu haben; gleichwohl wandte er sich später dem Predigtamte zu, ward 1815 für dasselbe ordinirt und verwaltete es einige Jahre hindurch in Glasgow als Gehilfe Chalmers'. Im J. 1822 wurde er an die kleine „caledonische Kirche" in London berufen. Hier predigte der riesig große Mann, welcher gewinnende Schönheit und ein gewaltiges Organ besaß, meist zwei bis drei Stunden lang mit solchem Erfolge, daß im J. 1827 für die großen Massen seiner Zuhörer eine neue Kirche am Regentsquare erbaut werden mußte. Vom größten Einflusse auf die specifischen Anschauungen, welche er in seinen Predigten mit hinreißender Beredsamkeit vertrat, waren die Conferenzen, welche der reiche Londoner Banquier Drummond seit 1825 alljährlich je eine Woche lang auf seinem Landsitze Albury Park mit einer größern (bis auf 40 sich belaufenden) Anzahl von Männern abhielt. Diese befaßten sich ganz speciell mit Meditation und Studium der prophetischen Schriften und Stellen des Alten und des Neuen Testamentes, zu dem Zwecke, aus der Bibel zu beweisen, daß die Wiederkunft des Herrn und die Herrschaft des Antichrists, auf welche das tausendjährige Reich folge, in nächster Nähe sei. Behufs der Vorbereitung der Gläubigen auf diese Wiederkunft, behufs ihrer Sammlung aus den verschiedenen christlichen Confessionen, die alle vom ursprünglichen apostolischen Ideal der Kirche abgefallen seien, müsse eine neue Ausgießung des heiligen Geistes, ein erneutes Pfingstwunder erfolgen und eine zweite apostolische Kirche mit den ursprünglichen Aemtern in's Leben treten. Aus diesen Conferenzen, an denen Irving mit besonderem Eifer sich betheiligte, stammten, wie gesagt, die bewegenden Gedanken seiner Predigten und stammen überhaupt die specifischen Lehren des Irvingianismus. Auch das Sprachenwunder (Apg. 2, 4. 1 Cor. 14, 1 ff.), durch welches der mitgetheilte heilige Geist seinen Willen kundgeben und die für das neue Rettungswerk tauglichen Organe bezeichnen sollte, durfte bei dem erneuten Pfingstwunder nicht fehlen. Daher gestattete auch Irving den angeblich vom heiligen Geiste Ergriffenen (Männern und Frauen), zuerst nur in privaten, nachmals aber auch in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen, „in Zungen zu reden" und selbst seine Predigtvorträge zu unterbrechen. Um seine Zuhörer zu desto zuversichtsvollerer Nachahmung Jesu anzueifern, lehrte Irving, daß Jesus gleich den übrigen Menschen mit der Erbsünde behaftet gewesen sei, aber keine actuelle Sünde begangen habe. Diese offenbar häretische Doctrin und die durch häufiges und tumultuöses Zungenreden veranlaßten Scandale beim öffentlichen Gottesdienste hatten (1832) die Absetzung Irvings von seinem Predigtamte durch das Presbyterium in London zur Folge. Nunmehr beschaffte Drummond, welcher fort und fort für die irvingianische Sache große Geldopfer brachte, mit seinen reichen Anhängern für Irving ein eigenes Kirchlein in London, in welchem er an hierarchischen Aemtern und an gottesdienstlichen Formen einrichten konnte, was ihm und seinem klein gewordenen Häuflein getreuer Anhänger als in Gottes Wort begründet erschien. Um seinen fixen Ideen von der nahen Wiederkunft des Herrn u. s. w. in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen, begab er sich, obschon seine Kraft durch fortwährende fieberhafte Geistesaufregung bereits gebrochen und der gewaltige Mann zu einer fast bis zur Unkenntlichkeit verunstalteten Ruine geworden war, im Herbst 1834 von London nach Schottland; hier starb er aber, erst 42 Jahre alt, mit Hinterlassung einer Wittwe und dreier Kinder am 8. December 1834 in Glasgow gebrochenen Herzens.

Durch die am meisten specifische Lehre der Anhänger Irvings von der nahen Wiederkunft des Herrn war ihr Kirchenbegriff wesentlich bedingt. Der Herr soll nämlich die Kirche, welche im Katholicismus und noch mehr im Protestantismus durch Abweichen von der ursprünglichen apostolischen Ordnung zum Babel der Apocalypse (18, 2) geworden ist, bei seiner Wiederkunft bereits restaurirt, soll sie als die makellose Braut finden, welche mit Sehnsucht auf seine Ankunft harrt und würdig ist, von ihm vor dem Losbruch der Greuel des Antichrists (2 Thess. 2, 3 ff.) weggerückt zu werden (1 Thess. 4, 16), mit ihm alsdann im 1000jährigen Reiche (Offenb. 20, 3) auf Erden und darnach am Ende aller Zeit im Himmel (Offenb. 21, 1 ff.) zu herrschen. Um nun seine in so tiefen Verfall gerathene Kirche

noch vor der Wiederkunft zu restauriren, um die empfänglichen Gläubigen aus der ganzen Christenheit in diese neue („heilige, katholische", d. i. irvingianische) Kirche zu sammeln, beruft der Herr nochmals zwölf Apostel, welche mit den zwölf ersten Aposteln die 24 Aeltesten der Apocalypse (4, 4) ausmachen, für die wiederhergestellten ursprünglichen Kirchenämter (Eph. 4, 11) geeignete, durch Prophetenmund bezeichnete Personen mittels Handauflegung zu ordiniren und die oberste (Binde- und Löse-) Gewalt in der neuen Kirche auszuüben haben. Zwei dieser Apostel (Cardale und Drummond) wurden noch zu Lebzeiten Irvings in gottesdienstlicher Versammlung durch Prophetenmund bezeichnet und sofort als unmittelbar von Christus bestellt anerkannt. Auf dem Londoner Concil zu Weihnachten 1835 erschienen bereits alle zwölf Apostel und erließen ein Manifest an die geistlichen und weltlichen Häupter der drei britischen Reiche, auf dem Concil von 1836 sodann ein solches an die gesammte Kirche (Papst, weltliche Fürsten u. s. w.). Ein Apostel (Cardale) blieb in England, einer erhielt als Missionsgebiet Amerika, die übrigen zehn theilten sich in den europäischen Continent; als Apostel für Süddeutschland wurde Carlyle bestellt. Außer den Aposteln waren für die Verbreitung der von ihnen auctoritativ festgestellten Lehre besonders die sogen. Evangelisten thätig. Aber der Erfolg dieser gesammten Missionsthätigkeit, welche unter Katholiken und Protestanten ganz im Stillen geübt wurde, war anfangs unbedeutend; erst seit dem Jahre 1848 gewannen die irvingianischen Missionare, zumal in Deutschland, mehr Boden. Sie erklärten nämlich die damaligen revolutionären Erschütterungen in Europa als die sicheren Vorboten des Antichrists und behaupteten auf's Bestimmteste, daß nur diejenigen, welche an die nahe Wiederkunft des Herrn glaubten und in die neue apostolische Kirche einträten, vor dem Losbruch der Greuel des Antichrists lebendigen Leibes dem kommenden Heiland entgegen von der Welt hinweggerückt und in der Wegrückung verwandelt würden, eine Lehre, die auf ängstliche Gemüther vielfach hinreißend wirkte. Sehr förderlich war für die irvingianische Sache sodann auch, daß am 18. December 1849 der gelehrte Marburger Theologieprofessor Dr. Heinrich Thiersch zur „apostolischen Gemeinde" übertrat und fortan als (vom Apostel Carlyle) ordinirter Evangelist in Wort und Schrift für dieselbe thätig war. Am meisten Anhang gewann die Secte unter den Protestanten Norddeutschlands, besonders in Berlin, dessen große irvingianische Gemeinde aber schon um die Mitte der fünfziger Jahre sehr zusammengeschwunden war. In Süddeutschland (mit dem Missionscentrum in Basel) fand der Irvingianismus ein günstiges Terrain fast nur im Bisthum Augsburg; denn hier war durch die katholischen Priester Martin Boos, Joh. Goßner, Ignaz Lindl und Martin Völk seit Ende des vorigen Jahrhunderts eine aftermystische Richtung begründet und nachmals durch den Decan Joh. Ev. Lutz und andere Priester erhalten und gepflegt worden (vgl. Thalhofer, Beiträge zur Geschichte des Aftermysticismus und insbesondere des Irvingianismus im Bisthum Augsburg, Regensburg 1857). Genannter Decan Lutz, welcher schon im J. 1832 förmlich zum Protestantismus übergetreten, dann wieder in die katholische Kirche zurückgekehrt war, und bei welchem sich bereits um die Mitte der vierziger Jahre der Evangelist Renny William Caird aus Montrose in Schottland wiederholt längere Zeit aufhielt, gab zugleich mit demselben (in erster Auflage 1847 anonym, in dritter Auflage mit Nennung der Namen) die vielverbreitete Schrift „Ueber den Rathschluß Gottes mit der Menschheit und der Erde" (2 Bände), ein dogmatisch-exegetisches Handbuch des Irvingianismus, und außerdem unter dem Deckmantel der Anonymität noch mehrere kleinere Schriften heraus, durch welche er weit über die Grenzen seiner Pfarrei (Oberroth) und der Diöcese Augsburg hinaus die Verbreitung des Irvingianismus förderte. Als endlich nach der Mitte der fünfziger Jahre die oberhirtliche Stelle in Augsburg die wahre Sachlage erkannte und gegen das geheime Treiben der irvingianisirenden Priester einschritt, wurden Decan Lutz nebst fünf anderen Diöcesanpriestern (darunter Domvicar Spindler) und nahezu 100 Laien aus verschiedenen Pfarreien öffentlich excommunicirt, worauf dieselben sich offen zum Irvingianismus bekannten und förmliche „apostolische Gemeinden" mit öffentlichem Gottesdienst nach irvingianischem Ritus (in Augsburg und Hürben) bildeten. Seitdem hat die Secte im Bisthum Augsburg wie auch anderwärts keinen Zuwachs mehr gewonnen, und selbst in England ist die Zahl ihrer Anhänger auf etliche Tausend zusammengeschwunden; in Italien, Frankreich, Belgien, Holland, Rußland und Amerika hatte sie von Anfang an nur ganz vereinzelt Aufnahme gefunden.

Vom Protestantismus unterscheidet sich der Irvingianismus vortheilhaft dadurch, daß er eine sichtbare Kirche lehrt, welcher man nicht durch die sola fides, sondern durch das ex opere operato wirkende Sacrament der Taufe mittels ganz realer, positiver Rechtfertigung eingegliedert werde. Die Aemter dieser sichtbaren Kirche (das Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten und Lehrer für die gesammte Kirche, das Amt des Engels oder Bischofs, der Aeltesten oder Priester, der Diaconen und der Diaconissen für die einzelne Gemeinde) seien von Christus eingesetzt; ihre Träger sind also keineswegs Delegirte der Gemeinde, sondern haben hierarchischen, mittlerischen Charakter, der ihnen durch sacramentale Weihe verliehen werde. Außer der Taufe und Ordination gelten sodann den Irvingianern auch die Firmung (Versiegelung) und die Krankenölung als eigentliche Sacramente; deßgleichen legen sie der Buße (mit facultativer Privatbeichte

und mit Lossprechung) und der Ehe, die nach ihnen unauflöslich ist, sacramentalen Charakter bei. Da sie ein über das Volkspriesterthum erhabenes mittlerisches Priesterthum lehren, so erscheint consequent auch ihr Gottesdienst nicht als bloßes Thun der Gemeinde, sondern ist mittlerischer Natur. Als Centrum des öffentlichen Gottesdienstes, zu dem auch liturgische Gebetsstunden (Matutin, Terz, Non, Vesper) gehören, betrachten sie consequent die eucharistische Feier (Liturgie), bei welcher die Liturgen reiche, denen der Katholiken ähnliche Cultgewänder tragen. Sie nennen es eine folgenschwere Verirrung des Protestantismus, daß er den Opfercharakter der Eucharistie verworfen hat, und erklären ihre eucharistische Feier nachdrucksamst als Opfer, läugnen aber dessen Sühnecharakter und Identität mit dem Kreuzesopfer; den Opfercharakter verlegen sie hauptsächlich in einen Act, der in Wirklichkeit nur als Oblation, nicht aber als Opfer im eigentlichen Sinne gelten kann, nämlich in die liturgische (unserem Supplices te rogamus entsprechende) Darbietung des in der Consecration gegenwärtig gewordenen Fleisches und Blutes Christi an die göttliche Majestät. Die Transsubstantiation läugnen sie und nehmen an, daß Christi Fleisch und Blut zugleich mit Brod und Wein gegenwärtig sei (Impanation). Ihre Gottesdienstordnung, welche im J. 1842 durch die zwölf Apostel festgestellt wurde, ist aus Bestandtheilen griechischer Liturgien, des römischen Meßbuches, des englischen Common Prayer Book und aus zahlreichen selbstgemachten Gebeten zusammengesetzt, in welch letzteren die specifisch irvingianischen Anschauungen am deutlichsten hervortreten. Ursprünglich in englischer Sprache verfaßt, ist diese Gottesdienstordnung durch Professor Thiersch auch in deutscher Sprache veröffentlicht worden unter dem Titel „Die Liturgie (= eucharistische Feier) und andere Gottesdienste der Kirche" (2 Bde., Basel 1866—1872). Die zu London in englischer Sprache gehaltenen Vorlesungen über die gesammte Gottesdienstordnung der Irvingianer wurden von Richthofen und Anderen gleichfalls in's Deutsche übersetzt, worüber des Verfassers dießbezügliche Anzeige in der Liter. Rundschau (9. Jahrg., Nr. 12) nähern Aufschluß gibt. Entgegen den Protestanten verwerfen die Irvingianer entschieden die sogen. freie Schriftforschung und fordern für die Auslegung der Bibel eine lebendige, untrügliche Auctorität, die sie in ihren Aposteln und Propheten erblicken. Im Hinweis auf das Alte Testament und Hebr. 7, 4 haben sie den Zehnten (vom sämmtlichen Einkommen) wieder eingeführt; derselbe ist zum Unterhalte der Amtsträger und für die Armen bestimmt. (Vgl. noch Mrs. Oliphant, The Life of E. Irving, 3. ed., London 1865; Edw. Miller, The History and Doctrine of the Irvingianism, 2 vols., London 1878; Michael Hohl, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Irvings, 2. Aufl., St. Gallen 1850 [der Verfasser, ein schweizerischer Arzt, war Augenzeuge der neuen Kirchenbildung in London, Freund und Bewunderer Irvings]; J. F. Jörg, Der Irvingianismus, Abdruck aus den Histor.-polit. Blättern, München 1856; Jacobi, Die Lehre der Irvingiten, 2. Aufl., Berlin 1868. Als eine Art officieller Dogmatik der Irvingianer erscheint Charles J. T. Böhms „Schatten und Licht in dem gegenwärtigen Zustand der Kirche", Frankfurt 1855, mit Vorwort von Thiersch, in dessen Büchlein Ueber christl. Familienleben [Frankf. 1854] die Moral der Irvingianer, speciell ihre Lehre von der Ehe zur Darstellung kommt; die irvingianische Cultus- und Opfertheorie hat bündig und schwungvoll behandelt Karl Rothe, Das Opfer unseres Herrn Jesu Christi am Kreuze und das Opfer der Kirche im heiligen Sacrament des Altars, 2. Aufl., Frankf. 1854.) [Thalhofer.]

Isaac (יִצְחָק, יִשְׂחָק, LXX Ἰσαάκ), im Alten Testamente Sohn Abrahams von der Sara und Erbe der Verheißungen, welche dem Patriarchen für seine Nachkommen gegeben waren. Ihn Isaac zu nennen, hatte Gott selbst befohlen, weil Abraham (Gen. 17, 17. 19) und nachher auch Sara (Gen. 18, 12) bei der Verheißung desselben gelacht hatten; letztere sagte auch noch bei dessen Geburt: „Lachen hat mir Gott bereitet, und wer es hört, wird meinetwegen lachen" (Gen. 21, 6). Nachdem Isaac etwas herangewachsen war, erhielt Abraham den Befehl, ihn Gott zum Brandopfer zu bringen; dieß durfte jedoch nicht zur Ausführung kommen, als Abraham seine Bereitwilligkeit dazu gezeigt hatte (s. d. Art. Abraham). Später, als Sara schon gestorben war und Isaac bereits das 40. Lebensjahr erreicht hatte (Gen. 25, 20), sandte Abraham seinen Diener Eliezer nach Mesopotamien, um dort in seiner Heimat und in seiner Familie für Isaac eine Braut zu suchen; die Wahl fiel auf Rebecca, eine Bruderstochter Abrahams. Dieselbe folgte Eliezer sogleich nach Canaan und verehelichte sich mit Isaac, blieb aber längere Zeit unfruchtbar. Endlich erhörte Jehova die Gebete Isaacs, und Rebecca gebar ihm die Zwillinge Esau und Jacob (s. d. Artt.). Isaac erscheint sowohl bei seiner Vermählung als bei allen späteren Vorkommnissen in seinem Leben als eine contemplative, nachgiebige Natur, welche in dem raschen, heitern Wesen Rebecca's eine überaus glückliche Ergänzung fand; in seinem duldenden Stillschweigen haben die Väter der Kirche immer besonders die Vorbildlichkeit für Jesus gefunden. Während einer Hungersnoth zog Isaac zu Abimelech nach Gerara, wo der Herr ihm erschien und befahl, nicht nach Aegypten zu ziehen; hier ward die schon Abraham gegebene Verheißung auch für ihn und seine Nachkommen wiederholt. Er hielt sich hier längere Zeit auf und wurde von Abimelech begünstigt, obwohl er sich dessen Zurechtweisung zugezogen, weil er seine Frau für seine Schwester ausgegeben (Gen. 26, 1—11). Sein Geschäft war Ackerbau und Viehzucht, und da ihn Gott besonders segnete und sein Besitzthum sehr ver-

mehrte, so beneideten ihn die Philister und verschütteten die Brunnen, welche schon die Leute seines Vaters in jener Gegend gegraben hatten; Isaac zog es deßhalb vor, die Gegend von Gerara wieder zu verlassen (Gen. 26, 12 ff.). Während seines Aufenthaltes zu Bersabee erschien ihm der Herr zum zweiten Male und wiederholte ihm auf's Neue die frühere Verheißung; auch Abimelech von Gerara kam zu ihm, und sie schlossen mit einander einen Bund, daß keiner den andern je anfeinden oder beschädigen wolle (Gen. 26, 23—31). Als Isaac bereits alt geworden, gab er seinem weichen Herzen nach und wollte seinem Sohne Esau den Erstgeburtssegen ertheilen, obwohl dieser längst desselben unwürdig geworden war; indeß wurde er, freilich mit Zulassung Gottes, aber nicht ohne Schuld Jacobs und Rebecca's, getäuscht, so daß er Jacob segnete. Um den hierdurch für Jacob von Seiten Esau's drohenden Gefahren zu begegnen, veranlaßte Rebecca ihren Gemahl, erstern nach Mesopotamien zu schicken, damit er dort sich eine Gattin aus den Töchtern Labans, des Bruders seiner Mutter, wähle (Gen. 27, 1 bis 28, 2). Als Jacob nach 20jährigem Aufenthalte in Mesopotamien wieder nach Canaan zurückkam, lebte Isaac noch, starb aber bald nachher, 180 Jahre alt (Gen. 35, 27—29). Talmudische Angaben über Isaac finden sich bei Otho, Lexic. talmud. 333, und auf ihn bezügliche Koranstellen bei Hottinger, Hist. Orient. 25. 52. [Welte.]

Isaac, mehrere Heilige. 1. Isaac, Abt zu Constantinopel, hatte nach zwei ziemlich späten Lebensbeschreibungen (Boll. Maji VII, 246) sich schon in der Jugend dem Mönchsleben geweiht und war unter der Regierung des arianisch gesinnten Kaisers Valens (364—378) nach Constantinopel gekommen. Hier ermahnte er den Kaiser zur Rückgabe der den Katholiken entrissenen Kirchen und sagte ihm einen elenden Tod voraus. Valens ließ ihn als falschen Propheten mißhandeln und in den Kerker werfen. Als aber Valens von den Goten besiegt und auf der Flucht in einer Hütte verbrannt worden war, entließ sein Nachfolger Theodosius den Heiligen aus dem Gefängnisse und gab den Katholiken die Kirchengüter zurück. Isaac stiftete hierauf in Constantinopel ein Kloster und stand demselben bis zu seinem Tode, am 26. Mai 383, als Abt vor.

2. Isaac, Bischof von Langres, zugenannt Bonus (le Débonnaire), war nach dem Ausdrucke des Martyrologiums von Dijon mirandae sanctitatis refulgens gratia. Auf der Synode zu Chiersy 849 war er als Diacon der Kirche von Laon anwesend. Um 859 wurde er auf den bischöflichen Stuhl von Langres erhoben und zierte denselben bis zu seinem Tode, der am 18. Juli 880 erfolgte. Karl der Kahle unterstützte ihn beim Wiederaufbau des von den Normannen zerstörten Benignus-Klosters zu Dijon und verlieh ihm das Münzrecht für Langres und Dijon. Für seine Diöcese publicirte Isaac eine Canonsammlung in elf Titeln; sie wurde zum ersten Male herausgegeben von Sirmond (Conc. Galliae III, 644) und findet sich abgedruckt bei Baluze, Capitul. I, 1233 und Migne, PP. lat. CXXIV, 1075 sq. (Vgl. Hist. littér. de la France V, 528 ss.)

3. Isaac, Einsiedler in Umbrien, dessen Leben Papst Gregor d. Gr. beschrieb (Dial. 3, 14), stammte aus Syrien, wanderte aber, als der Eutychianismus in seinem Vaterlande sich ausbreitete, nach Italien aus und führte auf dem Monte Luco bei Spoleto ein Anachoretenleben. Zuletzt nahm er einige Jünger auf, denen er in allen Tugenden ein Muster war. Ausgezeichnet durch die Gabe der Krankenheilung und der Weissagung, starb er am 11. April 550 (al. 560). Seine Reliquien wurden später nach Spoleto übertragen (Boll. Apr. II, 27). [Streber.]

Isaac, Name mehrerer berühmt gewordenen Anachoreten aus dem 4. Jahrhundert. 1. Abt Isaac, Presbyter der Anachoreten in der südwestlich vom See Mareotis gelegenen sketischen Wüste (Σκῆτις, kopt. Schiêt), verließ 358, sieben Jahre alt, die Welt und schloß sich an Macarius, den Schüler des hl. Antonius, an. Palladius erzählt von ihm, daß er die ganze heilige Schrift auswendig wußte, daß er die höchste Reinheit lebenslänglich bewahrte, und daß die giftigsten Schlangen harmlos mit ihm verkehrten. Um ihn sammelten sich nach und nach an 150 Jünger. Cassian legt ihm die 9. und 10. von seinen Collationen in den Mund, worin über das Gebet gehandelt wird. Im Anhang der 10. gibt Isaac auch die psychologische Erklärung für die Häresie des Theophilus von Alexandrien, der eben in einem Brief an die Altväter der Sketis seine Irrthümer dargelegt hatte. Letzterer vertrieb ihn, da er 50 Jahre alt war, aus der Wüste, obschon er sieben oder acht von seinen Jüngern zu Bischöfen geweiht hatte. Isaac wandte sich um Hilfe an den hl. Johannes Chrysostomus und Olympias. Im J. 408 lebte er noch (Pallad. Dial. de vita Chrysost., Migne, PP. graec. XLVII, 59 sq.; Apophthegmata Patrum, ib. LXV, 223; Ceillier VIII, 174—177).

2. Isaac, Presbyter und Abt in der nitrischen Wüste, folgte als solcher seinem Meister Cronius, der ebenfalls ein Jünger des hl. Antonius war, und hatte 210 Reclusen um sich, welche sich seiner Leitung unterstellt hatten. Seine Nächstenliebe, sein mildes Wesen und seine Demuth waren weithin bekannt. Er baute ein Hospital zur Aufnahme der kranken Brüder sowohl, als der vielen Besucher, welche sich bei den Einsiedlern einfanden. Wie Isaac von Skete war auch er in der heiligen Schrift sehr bewandert, und wie jener ward auch er nach dreißigjährigem Wüstenaufenthalt von dem Patriarchen Theophilus vertrieben. Später konnte er wieder in die geliebte Einsamkeit zurückkehren und starb, wie er gelebt hatte, in der äußersten Entsagung (Pallad. Dial., Migne, PP. gr. XLVII, 59; Apophthegm. Patrum, Migne, PP. graec. LXV, 223. 239).

3. Isaac Thebäus, ein Anachoret in der thebaischen Wüste, der über 50 Jahre ein strenges Leben in Buße und Handarbeit führte (De vitis Patrum L. V, Migne, PP. lat. LXXIII, 909. 918).

4. Isaac, ein Jünger des hl. Apollos in der nitrischen Wüste (Apophth. Patr., Migne l. c. 241).

5. Isaac, Mönch in Aegypten, Jünger des hl. Antonius, den der hl. Hilarion bei einer Wallfahrt nach dem Grabe dieses Heiligen kennen lernte; er war Antonius' Dolmetscher gewesen, so oft dieser mit Griechen redete (Hieron. Vita Hilar. 30. 31; Tillemont, Mémoires VII, 139). [Kaulen.]

Isaac (nach einigen Handschriften Isakes), ein bekehrter Jude, welchen Assemani (Bibl. orient. I, 165) für einen Schüler des hl. Ephräm hält, verfaßte wahrscheinlich zu Rom unter Papst Damasus (366—384) einen Liber fidei de SS. Trinitate et de incarnatione Domini (bei Sirmond, Opera varia, ed. Venet. 1728, I, 239; Gallandi, Bibl. PP. VII, 597; Migne, PP. gr. XXXIII, 1541). Wie schon Gennadius (Script. eccl. 26) bemerkt, ist das Schriftchen obscurissimae disputationis et involuti sermonis, was sich wohl aus der syrischen Heimat des Verfassers erklärt. Isaac spielte dann eine Rolle unter den Anklägern des Papstes Damasus, fiel in's Judenthum zurück und wurde nach Spanien verbannt. (Vgl. Sirmond l. c. 424. 426; Migne l. c. Prolegg. 1537.) [Streber.]

Isaac von Stella, O. Cist., theologischer Schriftsteller, gehörte durch die Geburt England an, wo er auch in den Orden trat. Später sandten ihn seine Obern nach Frankreich, und hier wurde er um 1147 zum Abte des Klosters Stella (l'Étoile) im Bisthum Poitiers gewählt. Sein Tod scheint vor 1169 erfolgt zu sein, da das Ordensarchiv für dieses Jahr schon einen neuen Abt Valise nennt. Wegen seiner Frömmigkeit und Tiefe gehört Isaac zu den bedeutendsten Schriftstellern seines Ordens. Tissier sammelte seine Werke im sechsten Bande der Bibliotheca Patrum Cisterc., Bonofonte 1664 (darnach bei Migne, PP. lat. CXCIV, 1689). Es sind 54 Anreden an die Brüder, dann eine an Alger von Clairvaux gerichtete Abhandlung über die Natur der Seele (Auszug bei Stöckl, Gesch. der Philos. des M.-A. I, Mainz 1864, 384 ff.) und ein mystischer Commentar über den Canon der heiligen Messe, gerichtet an Johannes ad Albas Manus, Bischof von Poitiers. Handschriftlich befindet sich in der Pariser Nationalbibliothek auch noch ein Commentar über das Hohe Lied. (Vgl. Migne l. c. 1683.) [Streber.]

Isaac, zwei Professoren der hebräischen Sprache an der Universität Köln. 1. Johannes Levita, geboren 1515, war zuerst Rabbiner in Wetzlar, wurde aber durch tiefere Studien über Isaias zur Anerkennung des Christenthums geführt und empfing 1546 mit seinem Söhnchen Stephanus in Marburg die Taufe nach lutherischem Bekenntnisse. Kanzler Granvella, welcher ihn aus Anlaß des schmalkaldischen Krieges in Marburg kennen lernte, berief ihn als Lehrer des Hebräischen nach Löwen. Der Umgang mit den dortigen Gelehrten bereitete Isaacs Uebertritt zur katholischen Kirche vor; auch seine Gattin, welche bis dahin hartnäckig am Judenthume festgehalten hatte, empfing nunmehr die Taufe. Nach dem Tode seines Gönners Granvella nahm Isaac 1551 einen Ruf nach Köln an und wirkte an der dortigen Universität bis zu seinem Tode im J. 1577. Er verfaßte eine viel gebrauchte hebräische Grammatik (Perfectissima hebraica grammatica, in III libros distincta, Col. 1558; ed. 5, Antwerp. 1570), gab hebräisch und lateinisch eine Schrift von Maimonides über die Astrologie (Köln 1555) und die Physik des Rabbi Aben-Tibbon (ebd. 1555) heraus und trat für den Werth des hebräischen Bibeltextes in der Schrift Defensio veritatis hebraicae ss. Scripturarum (Colon. 1559) gegen Lindanus, den spätern Bischof von Roermonde und Gent, auf, nachdem derselbe in dem Buche De optimo Scripturas interpretandi genere (Col. 1558) an den Gegnern des Vulgatatextes scharfe Kritik geübt hatte. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 182 sq. 299; Bartolocci, Bibl. Rabb. III, 912.)

2. Stephan, der Sohn des Vorigen, wurde 1542 zu Wetzlar geboren. Er studirte erst zu Löwen, dann zu Köln, ward hier 1561 Magister, widmete sich aber dann der Medicin, übte die ärztliche Praxis sowohl in Löwen als in Douai und trat gleichzeitig als Lehrer des Hebräischen auf. Die Universität Köln suchte ihn als Gehilfen des Vaters zu gewinnen und vermittelte ihm 1565 eine Präbende am Stifte St. Ursula. Hierzu kam 1572, nachdem Isaac Priester und Licentiat der Theologie geworden war, noch ein Vicariat am Dome und die unter St. Ursula stehende Pfarrei Marien-Ablaß. Isaac, der gegen seine Neigung und ohne die entsprechende Vorbildung in den geistlichen Stand gedrängt worden war, gab sich gerne Controversen mit Protestanten und Juden hin; aber das Studium vieler häretischer Schriften brachte ihn selbst in's Wanken, und am 6. October 1583 bekämpfte er von seiner Pfarrkanzel aus die katholische Bilderverehrung als Götzendienst. Hierüber entstand in der Stadt große Aufregung; der Jesuit Brilmacher trat von der Domkanzel aus seinen Behauptungen entgegen, und Kurfürst Ernst setzte eine Untersuchungscommission nieder. Isaac appellirte an die städtischen Behörden; da aber das geistliche Gericht ihn unter Androhung canonischer Strafen abermals vorlud, floh er in die Kurpfalz. Dort schrieb er die Wahre vnd einfältige Historia Stephani Isaaci ... der vnbillichen vnd vnchristlichen Betrübung, auch Verfolgung, die ihm ... begegnet. Sambt nothwendiger Apologia, 1586, und trat offen zum Calvinismus über (Carmina amicorum in honorem nuptiarum Rev. viri Stephani Isaaci, verbi div.

apud Heidelbergenses ministri, Heidelberg. 1587). Er erhielt eine Stelle als Superintendent zu Bensheim an der Bergstraße. Noch einmal trat er gegen den Kölner Clerus mit einem Sendbrief auf, welchen er an Junker Johannes von Münster, einen eifrigen Calvinisten zu Vortlage, richtete (deutsch u. latein. Bremen 1592); ihm antwortete der obengenannte Brilmacher mit einer Epistola ad amicum, qua tanquam spongia deterguntur mendacissimae calumniae a Stephano Isaaci ex Judaeo Pseudochristiano rescriptae ad Joan. a Münster (Monast. 1592, ebd. auch deutsch). Isaac wird hier auf Grund verlässiger Zeugenaussagen beschuldigt, daß er schon seit längerer Zeit in Köln heimlich wieder zum Judenthum zurückgekehrt sei, in der Synagoge zu Deutz öfter am Sabbat als Levit fungirt und in seiner eigenen Kirche das heilige Sacrament während des Opfers verunehrt habe. (Vgl. die notirten Schriften und Hartzheim, Bibl. Colon. 298 sq.; v. Mering, Zur Geschichte der Stadt Köln III, 234.) [Streber.]

Isaak I., der hl. (bei den Armeniern Sahag, der Große, auch Parthev, der Parther genannt), Katholikos oder Patriarch der armenischen Kirche, um die Wende des 4. und des 5. Jahrhunderts, war der Sohn Nerses' d. Gr. (s. d. Art.) und demnach ein Abkömmling Gregors des Erleuchters (s. d. Art.). Er verlor sehr früh seine Eltern und erhielt zu Constantinopel eine ausgedehnte Bildung, namentlich in den Hauptsprachen des Orients. Im J. 388 wurde er durch den armenischen König Chosrov II. mit allgemeiner Zustimmung auf den Patriarchenstuhl erhoben; dadurch ward er indeß die unschuldige Veranlassung, daß der persische Schah sich immer mehr Uebergriffe in die Regierung des armenischen Landes erlaubte, und daß die Armenier schließlich noch zu seinen Lebzeiten ihre Selbständigkeit verloren, um sie nie mehr wieder zu gewinnen. Die hierbei eintretenden trüben Verhältnisse gaben ihm Gelegenheit, eine großartige und unermüdliche Wirksamkeit zu üben. Er sandte Prediger durch das Land, um das noch vorhandene Heidenthum zu bekämpfen und den Eifer der Christen anzufeuern, ließ die von den Persern zerstörten Kirchen und Klöster zur Zeit der Ruhe wiederherstellen und errichtete im ganzen Lande Schulen zum Unterricht des gewöhnlichen Volkes. Seinem Eifer und seiner Umsicht war es zu verdanken, daß die Versuche des Schahs Jezdegerd, den Ormuzddienst in Armenien zu verbreiten, ohne Wirkung blieben; mit demselben Erfolge widersetzte er sich dem Eindringen des Nestorianismus und sorgte für Annahme der Beschlüsse von Ephesus. Die drei Synoden, welche er mit dem Clerus von Armenien abhielt, dienten zur Befestigung des katholischen Glaubens und noch mehr zur Festsetzung und Ordnung eines wahrhaft kirchlichen Gottesdienstes. Wiederholt übernahm Isaak Gesandtschaften an den persischen Hof, um die schwierigsten Aufträge auszurichten; bei einem unwürdigen Könige, den der persische Schah eingesetzt hatte, trat er mit dem Ernste eines Johannes als Mahner und Warner auf. Mit klarem Blicke hatte er erkannt, daß für sein Land nichts wichtiger sein könne, als eine nationale Geistesbildung, und zur Hebung derselben war er deßhalb unermüdlich. Er war es, auf dessen Andringen sein Freund Mesrop das schon lange schwebende Problem löste, den Armeniern eine eigene Schrift zu schaffen. Die Herstellung derselben ward zunächst Anlaß zu einer Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift aus dem Griechischen, wobei Isaak das Alte Testament aus der Septuaginta übertrug und damit die baldige Blüte der armenischen Literatur inaugurirte. Er verbesserte ferner die schon von Gregor dem Erleuchter aus dem Griechischen übertragene, damals noch mit griechischen Buchstaben geschriebene Liturgie und gab ihr die Gestalt, welche sie bis heute in der armenischen Kirche behalten hat; zu derselben schrieb er auch einen Commentar oder ein praktisches Handbuch und verfaßte selbst einzelne Hymnen zum kirchlichen Gebrauch. Außerdem hat Moses von Chorene noch zwei Briefe von ihm an den Kaiser Theodosius den Jüngern und an den Patriarchen Atticus von Constantinopel aufbewahrt. Alle diese Schriften sind classische Muster sowohl nach der Reinheit der Sprache als nach der Eleganz des Stiles. Gegen Ende seines Lebens zog er sich in die Einsamkeit eines Gebirgsdorfes zurück und starb daselbst an seinem Geburtstage, 110 Jahre alt, im J. 440, nachdem er 57 Jahre lang, freilich zeitweilig neben einem aufgedrungenen Usurpator, den Patriarchenstuhl zum Heile der armenischen Kirche innegehabt hatte. Das letzte Kapitel im 3. Buche des Moses von Chorene enthält einen wehmüthigen Nachruf auch an Isaak den Großen. Sein Fest wird in der armenischen Kirche am 9. September mit Octav gefeiert. (Vgl. die Artt. Armenien I, 1331 und Armenische Sprache I, 1348; Le Quien, Oriens Christ. I, 1375; Lukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 13; Moses von Chorene 3, 49—68 bei Langlois, Hist. de l'Arménie II, 159, Paris 1869.) [Kaulen.]

Isaak von Antiochien, auch Isaak der Große genannt, syrischer Kirchenvater, ist erst in den beiden letzten Jahrzehnten näher bekannt geworden. Seine Lebensverhältnisse bedürfen freilich noch sehr der genauern Feststellung. Wahrscheinlich wurde er zu Amida in Mesopotamien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts geboren, kam jedoch schon früh nach Edessa und genoß hier den Unterricht Zenobius', eines Schülers des hl. Ephräm (vgl. IV, 123). Nach weiten Reisen, auf welchen er auch Rom besuchte, nahm er dauernden Aufenthalt zu Antiochien; bei Gennadius (De vir. ill. c. 67) heißt er presbyter Antiochenae ecclesiae, nach syrischen Quellen war er Abt eines in der nächsten Umgebung Antiochiens gelegenen Klosters. Er starb, hochbetagt, zwischen 459 und 461. Der schrift-

stellerische Nachlaß Isaaks ist sehr umfassend. Nennenswerthe Bruchstücke desselben veröffentlichte zuerst P. Zingerle, theils syrisch (Monumenta syriaca I, Oenip. 1869, 13—20; Chrestomathia syriaca, Romae 1871, 299—306. 387—416), theils deutsch (Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1870, 92—114). G. Bickell gab in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter reichere Proben in deutscher Uebersetzung (Ausgew. Gedichte der syr. Kirchenväter Cyrillonas u. s. w., Kempten 1872, 109—191; einige nachträgliche Bemerkungen in den Ausgew. Schriften der syr. Kirchenväter Aphraates u. s. w., Kempten 1874, 411—412; vgl. 422—424) und unternahm gleichzeitig auch eine Gesammtausgabe der Werke Isaaks im Urtexte (S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum, opera omnia ex omnibus, quotquot exstant, codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. B., Pars I. Gissae 1873, P. II. 1877; die von Zingerle mitgetheilten Gedichte, bezw. Excerpte aus Gedichten sind in Bickells Ausgabe noch nicht zum Abdruck gelangt). Mit verschwindenden Ausnahmen sind Isaaks Schriften, von welchen sich einige nur in arabischer Sprache erhalten haben, durchaus in gebundener Rede, und zwar meist in siebensilbigem Versmaße, abgefaßt. Zum weitaus größern Theile sind dieselben moralisch-ascetischen Inhalts, bald zur Tugend aneifernd, bald die Sünde und das Laster geißelnd, sehr häufig zunächst an die Ordensbrüder des Verfassers gerichtet. Doch fehlt es auch nicht an Liedern, welche christliche Glaubenslehren in der umständlichsten Weise in Schutz nehmen, namentlich die von der Trinität, der Incarnation und der Willensfreiheit. Andere Gedichte gewinnen durch ihre geschichtlichen Mittheilungen, besonders über die damaligen Kämpfe mit den Hunnen, Arabern und Persern, Werth und Interesse. Die Rechtgläubigkeit Isaaks darf, so scheint es, als gesichert gelten. Zwei Gedichte, welche nur Eine Natur Jesu Christi behaupten, sind wohl von monophysitischen Abschreibern gefälscht worden. Ueber die poetische Begabung Isaaks urtheilt Bickell (Ausgew. Gedichte 117) — in voller Uebereinstimmung mit Zingerle (Chrestom. syr. 299) —: „Abgesehen von einigen wenigen Stellen, wo die Erhabenheit des Gegenstandes und innere Begeisterung seiner Rede einen etwas höhern Schwung verleiht, bleibt er matt, breit und langweilig. Er kann sich in einem Gedanken gleichsam festfahren, so daß er ihn längere Zeit hindurch in ermüdenden Tautologien hin und her wendet. Zuweilen scheint es fast, als bemühe er sich, die ansprechende und dankbare Seite seines Themas zu vermeiden, um sonderbare und barocke Nebengedanken zu verfolgen." [Bardenhewer.]

Isaak (Sahag), Katholikos von Armenien im 12. Jahrhundert, trat vom Schisma zur katholischen Kirche über und schrieb dann zwei Bücher zur Widerlegung der bei seinen Landsleuten festgehaltenen, meist eutychianischen Irrthümer. Sein Uebertritt war vermuthlich eine Folge der Discussion, durch welche im J. 1145 eine Gesandtschaft der Armenier an den Papst zur Erbittung eines Urtheils über die Differenzpunkte zwischen Griechen und Armeniern hervorgerufen wurde. Seine Invectivae adversus Armenorum errores stehen, von Combefis aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, bei Migne, PP. gr. CXXXII, 1155 sq.; den Inhalt analysirt Ceillier XIV, 644 sqq. (Vgl. Nat. Alex., ed. Bingii 1788, XIII, 253 sq.) [Kaulen.]

Isaak von Ninive, auch Isaak der Syrer genannt, gilt als Verfasser einer in verschiedenen Textesrecensionen auf uns gekommenen Sammlung von Abhandlungen, Briefen und Gesprächen ascetischen Inhalts. Ein lateinischer Text ist schon 1506 zu Venedig unter dem Titel Sermones beati Isaac de Syria gedruckt worden und ist dann, im Einzelnen mehrfach geändert (aus den 63 sermones wurden 53 capita), unter der Aufschrift De contemptu mundi liber in die Bibliothecae Patrum übergegangen (Max. Bibl. vet. Patrum, Lugd. 1677, XI, 1019 ad 1044; Gallandi, Bibl. vet. Patr. XII, 1—35; Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 811—886). Dieser lateinische Text stammt aus einer griechischen Vorlage, enthält aber nur ungefähr die erste Hälfte des Stoffes, welcher in dem 1770 zu Leipzig von einem griechisch-schismatischen Mönche Nicephorus Theotokius unter dem Titel Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευΐ τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά herausgegebenen griechischen Texte vorliegt. Letzterer ist eine unmittelbare Uebersetzung des syrischen Originals und stimmt auch hinsichtlich der Zahl und der Reihenfolge der Abschnitte im Wesentlichen mit dem handschriftlich bezeugten Originale überein. Durch den Druck ist das Original nur insoweit bekannt geworden, als P. Zingerle (Monumenta syriaca I, Oenip. 1869, 97—101) zwei Kapitel über die verschiedenen Stufen der Erkenntniß und des Glaubens und über die wesentlichen Eigenschaften der Tugenden syrisch herausgab, und G. Bickell (Ausgew. Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates u. s. w., Kempten 1874, 273—408) außer diesen beiden Kapiteln noch sechs Abhandlungen über das tugendhafte Leben nach syrischen Handschriften in's Deutsche übertrug. Eine sehr abweichende Textgestalt, viel inhaltreicher und in vier Bücher abgetheilt, wird durch eine handschriftlich vorhandene arabische Uebersetzung repräsentirt; über ein Exemplar derselben berichtet Assemani (Bibl. Orient. I, 446—459). Uebrigens weisen die Handschriften der einzelnen Texte auch unter einander mannigfache Abweichungen auf. Die einzelnen Stücke der Sammlung sind eben in keiner Weise innerlich mit einander verbunden; auch hat das Ganze, soweit ersichtlich ist, ursprünglich keinen Gesammttitel gehabt. Dasselbe muß aber wohl alle Schriften Isaaks umfaßt haben. Einzeln auftretende Abhandlungen oder Briefe erscheinen in

dieser oder jener Textesrecension auch wieder als Bestandtheile der Sammlung; der bei A. Mai (Nova Patr. Bibl. VIII, Romae 1871, Pars 3, 157—187) von Neuem gedruckte lange Brief Isaaks an den Abt Simeon von Cäsarea bildet im Griechischen den Schluß des Sammelwerkes. Eine Ausnahme macht, soviel bekannt, nur ein syrischer Hymnus, durch dessen Absingen sich die Mönche nach Beendigung des nächtlichen Officiums gegen das Einschlafen schützen sollen (deutsch bei Bickell a. a. O. 400—408). Eine Schrift Liber generalis ad omnes gentes, welche ihm auch mitunter zugeschrieben worden, gehört Jacob von Edessa an (Pohlmann, Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. XV, 1861, 648). — Nachrichten über Isaak bietet fast nur ein der arabischen Uebersetzung jenes Sammelwerkes beigegebenes Vorwort (bei Assemani l. c. 444 sq.). Dieser Quelle zufolge lebte er als Mönch in dem altberühmten Kloster Mar Matthäus bei Ninive und später als Anachoret in einer von diesem Kloster nicht sehr weit entfernten Zelle. Der Ruf seiner Weisheit und Heiligkeit veranlaßte seine (auch anderweitig bezeugte) Erwählung zum Bischofe von Ninive. Aber schon sehr bald muß er aus Liebe zur Einsamkeit Ninive wieder verlassen haben, um sich nach Aegypten in die sketische Wüste zurückzuziehen, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Als Zeitalter Isaaks läßt sich nur im Allgemeinen die Mitte des 6. Jahrhunderts bestimmen; denn er citirt Jacob von Sarug und schreibt an Simeon den jüngern Styliten, der im J. 593 starb (s. d. Artt.). So richtig es sein dürfte, wenn Bickell (a. a. O. 283) aus historischen Gründen folgert, Isaak habe als Mönch zu Mar Matthäus und Bischof von Ninive um die angegebene Zeit schwerlich einer andern Gemeinschaft als der nestorianischen angehören können, so gewagt erscheint es, wenn Bickell beifügt, unter dieser Voraussetzung lasse sich Isaaks Verzichtleistung auf das Bisthum und seine Uebersiedlung in die sketische Wüste nur als Rückkehr zur katholischen Kirche auffassen. (Vgl. noch Wright, Catal. of Syriac Mss. in the Brit. Mus., II, London 1871, 569 sq.) [Bardenhewer.]

Isaak von Seleucia, Katholikos von Seleucia und Ktesiphon, der fünfte Nachfolger des heiligen Martyr Simeon, lebte unter dem persischen Schah Jezdegerd und dem Kaiser Theodosius dem Großen und war demnach ein Zeitgenosse des hl. Johannes Chrysostomus. Er war zu Cascara in Persien von angesehenen Eltern geboren, war wegen seiner Andacht, seiner Nächstenliebe und seiner Weisheit allgemein verehrt und stand auch im Rufe, die Wundergabe zu besitzen. Wegen der Achtung, welche er besaß, erfolgte auch seine Erhebung zur erzbischöflichen Würde. Auf einer Synode nämlich, welche sein Vorgänger Cajumas im J. 399 nach Beendigung der Christenverfolgung zu Seleucia hielt, bat Cajumas, ihn nunmehr, da er keiner Gefahr mehr auszuweichen habe, seines Alters wegen von dem erzbischöflichen Amte zu entbinden. Den Widerstand, welchen die Bischöfe diesem Ansinnen entgegensetzten, wußte der Bischof Maruthas von Maipherçat zu brechen, indem er auf Isaak als Nachfolger hinwies; so ward dieser ordinirt, erhielt aber vom Concil die Weisung, nichts ohne Cajumas' Rath und Anleitung zu unternehmen. Bald aber begann auch Jezdegerd, die Christen zu verfolgen, und fiel darüber in eine schwere Krankheit. Da sandte er zu Arcadius mit der Bitte, ihm einen Arzt zu senden; der Kaiser ordnete Maruthas an ihn ab, gab demselben aber ein Schreiben mit, welches ihm Duldung gegen die Christen empfahl. Der Schah genas, und in Folge davon hörte die Christenverfolgung wieder auf, so daß Isaak jetzt den lang genährten Wunsch verwirklichen konnte, eine Synode zu halten. Im J. 410 versammelten sich 40 Bischöfe unter Maruthas' und Isaaks Vorsitze zu Modain oder Seleucia und formulirten ihre Beschlüsse in 26 Canones, wovon der zweite das Glaubensbekenntniß enthält, alle übrigen aber disciplinärer Natur sind. Dieselben liegen in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts auf der Pariser Staatsbibliothek und sind mit Unrecht von Muratori (Antiquitates Ital. med. aevi III, 975) und Hefele (Conc.-Gesch. II, 103) als unächt angezweifelt worden. Isaak starb 411. (Assemani, Bibl. Orient. I, 194; II, 400; III, 1, 363; Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410, Lovanii 1868.) [Kaulen.]

Isaak ben Abraham, Karaite aus Litauen, war in Trock geboren und starb im J. 1594. Er ist der Verfasser eines Buches חזוק אמונה (Bollwerk des Glaubens), wohl der gehässigsten Schrift, welche von Juden gegen das Christenthum ausgegangen ist; die Böswilligkeit seiner Angriffe wird nur durch die Seichtheit der Begründung überboten. Er vollendete dasselbe im J. 1593 und ordnete sterbend dessen Herausgabe an. Das Ganze zerfällt in zwei Theile; der erste behandelt die gewöhnlichen Streitpunkte der Juden gegen die Christen, der zweite befaßt sich nur mit dem Neuen Testamente, dessen Bestandtheile, vom Evangelium Matthäi angefangen bis zur Apocalypse des hl. Johannes, als lügnerisch dargestellt werden sollen. Das Ganze ward zuerst von Wagenseil 1681 in den Tela ignea Satanae hebräisch und lateinisch herausgegeben; es ward in mehrere europäische Sprachen übersetzt und ganz unnöthiger Weise auch mehr als einmal widerlegt. Wichtig ist das Buch dadurch geworden, daß die französischen Freidenker nach Voltaire's Eingeständniß aus demselben ihre Einwürfe gegen das Christenthum hergenommen haben. (Vgl. G. B. de Rossi, Diz. stor. degli Aut. Ebr., Parma 1802, I, 172.) [Kaulen.]

Isaar, im Alten Testamente 1. יִצְהָר, Ἰσσαάρ, ein Enkel Levi's, eines der Stammeshäupter in der caathitischen Linie der Leviten (Ex. 6, 18 u. ö.). An der Stelle Num. 3, 19 heißt er Jesaar, 1 Par. 6, 22 ist aus unbekanntem Grunde

Aminadab dafür geschrieben. Das Patronymicum von diesem Namen ist Issari (1 Par. 24, 22. — 2. (יִצְחָר, Σαάρ), ein Abkömmling Juda's und der Thamar (1 Par. 4, 7). [Kaulen.]

Isabella (Elisabeth) von Castilien, Königin in Spanien, gehörte der Linie des castilischen Königshauses an, die im J. 1369 nach dem Sturze Peters des Grausamen mit dessen Halbbruder Heinrich II. auf den Thron gekommen war. Ihr Vater, Johann II., Urenkel des Stifters der Linie, führte eine schwache, dessen Sohn und Nachfolger Heinrich IV. eine verächtliche Regierung. Das Reich verlor die Kraft zum Kampfe gegen die Mauren, sowie innere Ordnung und Sicherheit. Dieß verursachte einen Aufstand, in welchem im J. 1465 ein Theil der Bevölkerung an die Stelle Heinrichs dessen Halbbruder Alfons, der aus Johanns II. Ehe mit Isabella, einer Enkelin des Königs Johann I. von Portugal, stammte, auf den Thron berief. Damit begann, da ein Theil der Bevölkerung für Heinrich stritt, ein Bürgerkrieg, der im J. 1468 durch Alfons' Tod mit Heinrichs Herstellung endete. Aus Johanns II. zweiter Ehe stammte auch Isabella, die im J. 1451 geboren war. Sie hatte, bis 1462 dem verderbten Hofe fern, in der Stille der kleinen Stadt Arevalo bei Avila die fromme und einsichtige Erziehung ihrer Mutter genossen, der sie edle Gesinnung, sicheres Urtheil und thatkräftigen Charakter verdankte. Ihr Aufenthalt am Hofe wurde, als sie schon manchen Ehewerbungen standhafte Weigerung entgegengesetzt hatte, durch den Ausbruch des Bürgerkrieges abgekürzt, für dessen Dauer sie ihren Aufenthalt bei Alfons hatte. Nach dessen Tode zog sie sich in ein Kloster der Stadt Avila zurück. Dort gelangte an sie von Seiten derjenigen, die mit Heinrichs Regierung unzufrieden waren, ein Antrag, die Krone anzunehmen, den sie als unrechtmäßig verwarf. Ein Ausgleich, der zwischen dem Könige und seinen Gegnern zu Stande kam, führte dazu, daß sie zur Thronerbin erklärt wurde. Von neuen Bewerbungen um ihre Hand erhielt ihre Zustimmung diejenige, mit welcher König Johann II. von Aragonien für seinen Sohn Ferdinand auftrat. Doch die Personen, welche von einer hiernach in Aussicht stehenden Vereinigung Castiliens und Aragoniens bei der Entschlossenheit Isabellens und der Tapferkeit Ferdinands eine unbequeme Stärkung des königlichen Ansehens zu erwarten hatten, suchten die Heirat zu hintertreiben. Heinrich, dem nach Auflösung seiner kinderlosen ersten Ehe in einer zweiten mit des portugiesischen Königs Eduard Tochter Johanna geschlossenen eine Tochter geboren und deßhalb das Erbrecht Isabellens mißfällig geworden war, ging auf die Ränke ein. Um eine Vereinigung der beiden spanischen Staaten und Isabellens Thronfolge in einem derselben zu verhindern, sollte eine Doppelheirat geschlossen werden, mittels deren Isabella Gemahlin des Königs Alfons V. von Portugal und dessen Sohn Johann Gemahl von Heinrichs Tochter Johanna würde. Der Plan scheiterte an Isabellens Standhaftigkeit und Entschlossenheit, und ihre Vermählung mit Ferdinand erfolgte im J. 1469. Nachdem manche neue gegen die Vereinigung von Castilien und Aragonien gerichteten Pläne sich zerschlagen hatten und wiederholte Versuche Isabellens, sich und ihren Gemahl in ein friedliches Verhältniß zu Heinrich zu setzen, erfolglos geblieben waren, starb letzterer zu Segovia. Ebenda wurden die beiden Ehegatten als Könige Castiliens anerkannt, jedoch so, daß Ferdinand nur als Mitkönig zu gelten habe und keine staatlichen Handlungen, welche Castilien beträfen, ohne Isabellens Zustimmung vornehmen dürfe. Da die Gegner der beiden „Könige" sich nicht beruhigten, hatten sich dieselben gegen einen portugiesischen Angriff zu vertheidigen, den Ferdinand im J. 1476 durch einen Sieg bei Toro entscheidend zurückschlug. Das hatte die Folge, daß die einheimischen Gegner ihre Pläne aufgeben mußten und Alfons nach erfolgloser Fortsetzung des Krieges und nach Rücktritt des französischen Königs Ludwig XI. von einem mit ihm geschlossenen Bündnisse im J. 1479 zu Alcantara seinen Forderungen entsagte. Darauf machte noch in dem nämlichen Jahre den Gemahl Isabellens der Tod seines Vaters zum Könige des aragonischen Reiches, in dem er von früher Jugend an, selbst noch während der Vertheidigung Castiliens, infolge mancher Verwicklungen und Gefahren Tapferkeit und Klugheit hatte lernen und bewähren müssen. Die ihm eigenen Vorzüge brachten der Königin von Castilien für die Fälle, wo es auf Nachdruck und Berechnung ankam, eine schätzbare Hilfe, während über seiner Thätigkeit die Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche ihr Leben auszeichneten, leitend und mäßigend schwebten, so daß der vertragsmäßige Vorrang, den sie einnahm, durch eine sittliche Ueberlegenheit gesichert wurde.

In dem Maße, wie Isabella in Castilien freie Hand erhielt, vollzog sich die Umgestaltung, die dem Lande nach Zeiten der Günstlingsregierung und der Adelswillkür Noth that. Dabei gingen Herstellung der Ordnung und Erhöhung der königlichen Macht Hand in Hand. Ruhe und Sicherheit, nach denen man sich sehnte, konnte man nur durch vielfaches und strenges Eingreifen der Regierungsgewalt erlangen, und deren Ausdehnung und Verstärkung ließen sich wegen der dadurch bewirkten Verbesserungen des allgemeinen Zustandes ertragen. Dabei wurden Einrichtungen benutzt, die schon bestanden. Die Städte hatten sich gegen Raubsucht entarteten Adels schon durch Gründung einer Genossenschaft zu schützen gesucht, die sie die heilige Bruderschaft (santa hermandad) nannten. Diese ward dadurch wirksamer gemacht, daß sie zu dem Rechte bewaffneter Abwehr auch eine in bestimmten Grenzen und Formen auszuübende richterliche Befugniß erhielt und über das ganze Land ausgedehnt wurde. Daneben liefen Maßregeln her, die das Einziehen der zur Wahrung der öffent-

lichen Wohlfahrt nöthigen Gelder ordneten und den verschleuderten Besitz der Krone aus unberechtigten Händen zurückbrachten. In anderer Weise wurden die drei bestehenden geistlichen Ritterorden für Förderung des öffentlichen Wohls in Anspruch genommen. Bei gegebenen Anlässen gelang es, die Wahl eines Großmeisters auf König Ferdinand zu lenken, der dadurch nicht bloß die kriegerische Kraft der Orden dem Vortheil des Staates dienstbar machen, sondern auch deren Gütern eine Verwendung zu diesem Zwecke geben konnte. Eine noch größere Umbildung erfuhr zu dem doppelten Zwecke der Volkswohlfahrt und der Herrschermacht die kirchliche Inquisition, die zur Erhaltung des Glaubens geübt wurde. Es entstand zur Niederhaltung und Wegräumung der im Verborgenen schädlich wirkenden Kräfte ein Gerichtshof, der die sonst von den Bischöfen gehandhabte Nachforschung nach den die Religion bedrohenden Gefahren mit erweiterten Befugnissen betrieb und in königlichem Auftrage wirkend mit Gerichtsbarkeit ausgestattet wurde. Auch diese Einrichtung, die unter dem Namen der spanischen Inquisition (s. d. Art.) bekannt ist, die aber wegen der sich daran knüpfenden Bedenken die Billigung der Päpste niemals erlangte, fand wegen Fühlbarkeit der Nachtheile, zu deren Bekämpfung sie dienen sollte, keine ungünstige Aufnahme.

Isabella und Ferdinand mußten auf ihrem Wege bald bei dem Gedanken anlangen, den Boden Spaniens von dem Reste moslemischer Herrschaft zu reinigen, der sich im äußersten Süden des Landes erhalten hatte. Dadurch schien die Bevölkerung einem längst gepflegten Berufe wieder zugeführt und ein Zustand, der den christlichen Glauben gefährdete, aufgehoben zu werden. Nachdem im J. 1481 der Krieg von maurischer Seite erneuert worden, entzündete sich bald ein Eifer, der sich auf Herbeiführung einer völligen Entscheidung richtete. Doch zog der Kampf sich lange unter einem Wechsel von einzelnen Erfolgen und Verlusten hin, weil erst in seinem Verlaufe von der christlichen Macht die Hilfsmittel gewonnen wurden, und deren Streitkräfte an Umfang und Brauchbarkeit zunahmen. Während Ferdinand muthig und ausdauernd stritt, war Isabella unausgesetzt für Beschaffung jedes Bedarfes und für Weckung der Theilnahme thätig. Dabei erschien sie an verschiedenen Orten auf dem Kriegsschauplatze und wirkte im Lager für Mannszucht und gute Sitte. Ihr Verdienst ist es auch, daß Zweifel sich im Sinne des Muthes und der Ehre lösten, Ueberwundene und Gefangene Milde erfuhren und die Leitung des Hauptheeres dem schon in der Schlacht von Toro mit einem Lorbeer gezierten Gonsalvo von Cordova anvertraut wurde. Als die Einnahme von Malaga dem Feinde Zuzug und Zufuhr aus Afrika abgeschnitten, begann im J. 1491 die Belagerung der Stadt Granada, die unter Anwesenheit des Königspaares den Winter hindurch fortgesetzt wurde und im folgenden Jahre zur Besitznahme führte. In dem Lande, das ein Theil des Königreichs Castilien wurde, folgten die friedlichen Unternehmungen, welche die innere Vereinigung des neuen Gebietes mit dem alten zum Ziele hatten. Nachdem Isabella an die Spitze dieser Unternehmungen ihren Beichtvater gestellt hatte, brachte sie, indem sie dessen bisheriges Amt anderweitig besetzte, den großen Ximenes in die Laufbahn, auf welcher er, zu den höchsten Stellungen in Staat und Kirche emporsteigend, die Seele der Regierung wurde. Ihre Gabe, die Menschen nach Gebühr zu schätzen, die sich an Gonsalvo und Ximenes bewährt hatte, zeigte sich ein drittes Mal in vollem Lichte, als sie dem kühnen Columbus, der mit dem Plane, eine neue Welt zu entdecken, anderwärts abgewiesen worden war, noch im Lager vor Granada ungeachtet der Erschöpfung ihres Vermögens die Mittel bewilligte, für das Christenthum eine weitere Eroberung jenseits des Meeres zu bewirken, die zugleich mit ihrem Ertrage das, was den Kreuzfahrern mißlungen war, ermöglichen werde. Sie blieb für den großen Mann der Stern der Hoffnung, als Ferdinands Argwohn ihn in seinen Fortschritten hemmte und der Frucht seiner Arbeit beraubte. Sie hätte auch, wenn nicht die Größe der Entfernung jede Einwirkung aus Europa gelähmt hätte, die Bewohner ihres überseeischen Gebietes vor dem Unglück bewahrt, das herzloser Eigennutz spanischer Einwanderer ihnen bereitete. Der großen Königin war es, als sie über ihr Land nach trüber Zeit einen schönen Morgen heraufgeführt, nicht beschieden, sich des vollen Tages, den dieser verheißen, zu erfreuen. Sie sah ihren Gemahl sammt seinem großen Feldherrn Gonsalvo in die Netze der macchiavellistischen Staatskunst, die in Italien endloses Unheil anrichtete, verstrickt, ohne daß sie ihn denselben entwinden konnte. Auch nach ihrem Tode, der im J. 1504 erfolgte, blieb er in den Wettstreit des Ehrgeizes und der Schlauheit verflochten. Sie erlebte den Tod zweier Kinder, einer Tochter Isabella, die nach Portugal erst mit Johanns II. Sohne Alfons, dann mit Johanns II. Nachfolger Emmanuel d. Gr. vermählt war, und eines Sohnes Johann, der Kaiser Maximilians Tochter Margareta zur Gemahlin hatte. Sie hinterließ ihre zweite Tochter Johanna, die mit Maximilians Sohne Philipp unglücklich verheiratet war, in der Nacht des Wahnsinns. Es überlebten sie außer dieser ihre dritte Tochter Maria, die Emmanuels zweite Gemahlin geworden, und Catalina (Katharina), die mit König Heinrichs VII. von England ältestem Sohne Arthur vermählt gewesen war. — Isabella war bei glücklichen Anlagen des Gemüthes und des Geistes dadurch, daß sie verderbtem Bereiche, in den ihre Geburt sie gesetzt, entrückt worden, zu zarter Frömmigkeit und festem Charakter herangereift. In den zerrütteten Verhältnissen, von denen sie in der Folge nicht unberührt bleiben konnte, war sie klar und stark genug, sich jedem fremdartigen Einflusse zu verschließen und jedem Unrechte ihre Zustimmung zu versagen. In dem Maße, wie ihr große Herrscheraufgaben zufielen, schärfte sich ihr Blick,

so daß sie das Erfolgverheißende fand, ohne der Reinheit des Willens etwas zu vergeben. Ihre sittliche Hoheit befestigte die Macht, die sie ihrem Urtheil und ihrer Ausdauer verdankte, und veredelte die Thätigkeit aller, welche sie in den Kreis ihres Waltens zog. Sie hat ihrem Vaterlande eine Stellung und ihrem Volke eine Richtung gegeben, in welchen sich auch nach ungünstigen Umgestaltungen noch lange das Fortwirken ihres Geistes zeigte. [Kiesel.]

Isai (יִשַׁי, LXX Ἰεσσαί), neunmal auch Jesse genannt, im Alten Testamente Enkel Boas' und Ruths, Sohn Obeds und Vater des Königs David, war ein Angehöriger des Stammes Juda und wohnhaft zu Bethlehem (Ruth 4, 17. 1 Sam. 16, 1. 4. 18). Er hatte acht Söhne (1 Sam. 17, 12; doch werden 1 Par. 2, 13 ff. nur sieben mit Namen genannt), von denen der jüngste, Namens David, von Samuel zum König über Israel gesalbt wurde (1 Sam. 16, 11—13). Hierdurch erklärt sich, warum auch Christus, als Sohn Davids, zuweilen als Sprößling Jesse's bezeichnet wird (Is. 11, 1. Apg. 13, 22 f. Röm. 15, 12). Außerdem hatte Isai noch zwei Töchter, Sarvia, welche durch ihre Söhne Abisai, Joab und Asael, und Abigail, welche durch ihren Sohn Amasa berühmt geworden ist (1 Sam. 26, 6. 2 Sam. 17, 25. 1 Par. 2, 16 f.). [Welte.]

Isaias (יְשַׁעְיָהוּ oder יְשַׁעְיָה, zusammengesetzt aus יֵשַׁע oder יֶשַׁע und dem abgekürzten יהוה, also: Heil Gottes, LXX Ἡσαΐας) ist der erste in der Reihe der großen Propheten (נְבִיאִים גְּדוֹלִים). Im Talmud zwar gehen ihm Jeremias und Ezechiel voraus (Baba bathra f. 14 b); allein daß die masorethische und gewöhnliche Reihenfolge die frühere und ursprüngliche sei, erhellt schon aus Eccli. 48, 25—28; 49, 8—12. Es gebührt ihm auch die erste Stelle unter denselben in jedem Falle, mag man nach der Chronologie oder nach dem Inhalte seines Buches entscheiden. Der letztere namentlich hat ihm sogar das Prädicat des „Hohenpriesters des alten Prophetenthums" und des „Königs der Propheten" erworben. Ueber seine Lebensumstände weiß man verhältnißmäßig wenig. Sein Vater war ein gewisser Amoz (אָמוֹץ), von dem nichts Näheres bekannt ist (Is. 1, 1). Wenn derselbe im Alterthum zuweilen mit dem Propheten Amos (עָמוֹס) identificirt wird (Marchini, De divinit. et canonic. sacr. Bibliorum, 2. ed. Taurin. 1874, 275), so kommt dieß nur daher, daß die zwei ganz verschiedenen Namen in der alexandrinischen Uebersetzung gleichförmig Ἀμώς geschrieben sind; und wenn der Talmud ihn für einen Bruder des jüdischen Königs Amasias ausgibt (Megill. f. 10 b), so ist dieß nur eine auf die Aehnlichkeit der Namen אָמוֹץ und אֲמַצְיָה gebaute rabbinische Vermuthung ohne Gewicht. Welchem Stamme und Geschlechte Isaias angehört habe, wird nirgends gesagt; doch muß er wohl ein Angehöriger des Reiches Juda gewesen sein, weil er in seinen prophetischen Reden fast nur dieses in's Auge faßt, und weil Jerusalem als sein beständiger Aufenthaltsort und als Schauplatz seiner prophetischen Wirksamkeit erscheint. Isaias war verheiratet, hatte zwei Söhne und lebte in der Nähe des königlichen Hofes. Die Art und Weise, wie er 4 Kön. 20, 14. Is. 39, 3 auftritt, läßt erkennen, daß seine Zeitgenossen ihm eine ungemessene Ehrfurcht entgegenbrachten. Noch weiter malt jüdische wie christliche Legende sein Bild aus. Er soll ein Neffe des Königs Amazias gewesen und auf Geheiß Manasses', seines eigenen Schwiegersohnes, mit einer (hölzernen) Säge getödtet worden sein. Immer wurde auf ihn an der Stelle Hebr. 11, 37 der Ausdruck ἐπρίσθησαν, secti sunt, bezogen, so daß auch die Kirche ihn am 6. Juli unter ihren Heiligen verehrt. Als Anfang seiner prophetischen Thätigkeit wird das Todesjahr des jüdischen Königs Ozias bezeichnet (6, 1), und man hat ebenso wenig Grund, dafür das Todesjahr Jothams anzunehmen (Jahn, Einleitung II, 434), als jenen Anfang noch weit in die Regierungszeit Ozias' hinaufzurücken; das Ende derselben aber wird nirgends angegeben. Da jedoch Isaias noch im 14. Jahre Ezechias' als Prophet thätig war (Is. 36, 1; 38, 5; vgl. 4 Kön. 18, 2), so hat die alte Ueberlieferung, welche ihn erst unter Manasses sterben läßt, wenigstens sehr große Wahrscheinlichkeit. Seine prophetische Wirksamkeit, die man sich aber nicht gerade ununterbrochen zu denken hat, dauerte dann 63—64 Jahre, weil schon die Regierungen Joathans, Achaz' und Ezechias' zusammen 61 Jahre ausfüllen. Unglaublich ist eine solche Dauer keineswegs, zumal wenn etwa Isaias sein prophetisches Amt, wie Jeremias (Jer. 1, 6 f.), schon in seinen jüngeren Jahren angetreten hat. Am bedeutendsten und erfolgreichsten war aber seine Wirksamkeit unter dem frommen, theokratisch gesinnten König Ezechias, der ihn sehr hoch achtete, ihn in bedrängten Lagen zu Rathe zu ziehen und seinen Weisungen zu folgen pflegte. Daß übrigens Isaias sogar der Erzieher Ezechias' gewesen sei, ist eine höchst unwahrscheinliche Vermuthung, weil der götzendienerische König Achaz, der dem Propheten nie hold war, ihn schwerlich zum Erzieher seines Sohnes sich ausersehen hätte. Auch die Meinung, daß Isaias unter Ezechias Reichsannalist gewesen sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit, weil gerade unter Ezechias ein anderer Reichsannalist vorkommt (36, 3. 22). Dasselbe gilt von der Ansicht, Isaias habe eine Geschichte des Königs Ezechias geschrieben; an der Stelle 2 Par. 32, 32 wird bloß gesagt, daß Isaias einen Abschnitt aus Ezechias' Lebensgeschichte in seinem G e s i c h t e, d. h. eben in dem canonischen Buche, niedergeschrieben habe.

Das B u c h I s a i a s ist eine Sammlung von einzelnen Schriftstücken, welche chronologisch aneinandergereiht sind, und enthält durchgängig Weissagung, zum Theil mit historischer Einleitung. Seinem Inhalte nach zerfällt es in zwei Haupttheile. Der erste (Kapp. 1—35) beschäftigt sich vorzugsweise mit der Gegenwart und nähern Zukunft des Propheten, wiewohl er zu-

weilen auch schon in die entferntere Zukunft, namentlich in die messianische Zeit Aussichten öffnet. Er besteht aus wirklich gehaltenen Predigten, welche erst gehalten, dann niedergeschrieben sind. Diese prophetischen Reden sind theils an die eigenen Volksgenossen des Propheten, theils an auswärtige Völker gerichtet, und die ersteren beziehen sich wieder theils auf die gefährlichen politischen Verhältnisse unter Joathan und Achaz, unter denen von Israel und Syrien her, und später unter Ezechias, unter dem von Assyrien her dem Reiche Juda der Untergang drohte, theils auf die zunehmende Gesetzesübertretung und Abgötterei, die nur schwere göttliche Strafgerichte befürchten ließen. Isaias sucht daher in ersterer Hinsicht alle untheokratischen Schritte, namentlich Bündnisse mit auswärtigen Völkern, zu verhüten, und in letzterer auf einen bessern sittlichen Zustand des Volkes hinzuwirken, indem er gegen die herrschende religiöse Lauheit und Scheinheiligkeit, Habsucht und Bestechlichkeit, Schwelgerei und Abgötterei eifert, zu ernster und aufrichtiger Verehrung des Herrn und Befolgung seines Gesetzes und Willens ermahnt und für den Fall hartnäckigen Ungehorsams den gewissen Untergang der Nation in Aussicht stellt. Den auswärtigen Völkern aber wird, ähnlich wie auch in den gegen sie gerichteten Weissagungen anderer Propheten, wegen ihrer Feindseligkeit gegen das theokratische Volk und ihrer Verachtung gegen den wahren Gott göttliche Strafe und endliche Wegtilgung von der Erde gedroht. Der zweite Theil (Kapp. 40—66) befaßt sich durchweg mit dem Ende des Exils, der Befreiung aus demselben, der Erneuerung und Verherrlichung der Theokratie durch den Messias und bezieht sich also auf eine ferne Zukunft; seine Weissagungen sind noch mehr für die späteren Geschlechter als für die Zeitgenossen des Propheten von Bedeutung. Namentlich haben die Stellen, welche sich auf den Messias und sein Königthum und Reich beziehen, wegen ihrer Klarheit und Bestimmtheit von jeher Bewunderung erregt, und der hl. Hieronymus will Isaias mehr einen Evangelisten als einen Propheten nennen. Auf diesen Theil bezieht sich auch der von Sirach ihm ertheilte Lobspruch: „Mit großem Geiste sah er die letzten Dinge und tröstete die Trauernden in Sion ꝛc." (48, 27). Zwischen die genannten beiden Theile ist in Kapp. 36—39 ein geschichtlicher Abschnitt eingeschoben, der sich auch 4 Kön. 18—20 fast wörtlich wiederfindet. — Ueber die Aufeinanderfolge oder Anordnung des Einzelnen sind in neuerer Zeit verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Während einige nur eine chronologische, andere nur eine sachliche und wieder andere gar keine Ordnung in dem Buche fanden (vgl. Gesenius, Comment. über den Isaia 18), erkannte man endlich, daß sich die Zusammenstellung der einzelnen prophetischen Reden nach chronologischen und sachlichen Gesichtspunkten zugleich richtet. Von diesem Standpunkt aus betrachtet erscheint das Buch nicht als eine ordnungslose Compilation, sondern als ein einheitliches, wohlgeordnetes Ganzes. In Betreff der beiden Haupttheile ist dieß ohnehin augenfällig; der erste gehört chronologisch und sachlich vor den zweiten, und der historische Abschnitt zwischen beiden ist ganz an seinem Platze, um das Verbindungsglied zwischen beiden zu bilden. Was sodann die einzelnen prophetischen Reden betrifft, so sind sie im ersten Theil von Anfang an chronologisch geordnet, solange sie an die Volksgenossen des Propheten gerichtet sind. Unmöglich ist nicht, daß das erste Kapitel mit seinem zusammenfassenden Inhalt bei Zusammenstellung des Buches als Einleitung voraufgeschickt worden ist. Das 6. Kapitel, welches die Einweihungsvision und die erste dem Propheten gewordene Offenbarung enthält, würde man im Anfang des Buches erwarten; die jetzige Stellung desselben beruht darauf, daß der schon im Todesjahre Ozias' geschehene Vorgang erst zu einer spätern Epoche bekannt gemacht wurde, als von der Mittheilung desselben Erfolg gehofft werden konnte. Mit dem 13. Kapitel beginnt eine neue Reihe prophetischer Reden, die sogen. decem visiones. Diese sind verschieden von den vorausgehenden; sie beziehen sich auf auswärtige Völker und dienen an dieser Stelle namentlich dazu, das Verhältniß des Heidenthums zur Theokratie in's Licht zu setzen. An sie schließt sich dann noch, um das Endergebniß jenes Verhältnisses darzulegen, eine Beschreibung der Strafe und Unterjochung der theokratischen Nation und ihrer endlichen Wiederherstellung und unaufhörlichen Fortdauer (Kapp. 24—27). Jetzt folgen wieder Reden, welche bloß das eigene Volk des Propheten zum Gegenstand haben, und zwar zur Zeit Ezechias' nach der Zerstörung Samaria's und vor der Bedrohung Jerusalems durch die Assyrier. Dieser Abschnitt ist geeignet, eine ungefähre oder beispielsweise Vorstellung von der Wirksamkeit des Propheten zu jener Zeit zu geben. An ihn schließen sich dann noch zwei auf auswärtige Völker bezügliche Weissagungen (Kap. 34. 35), welche lediglich aus chronologischen Rücksichten ihre jetzige Stellung erhalten haben. Die hiermit gegebene Darstellung der Wirksamkeit, welche Isaias auf seine Zeitgenossen ausübte, kann als geschriebener Text nur der Zukunft gedient haben, und so läßt sich in derselben unschwer ein logischer Fortschritt erkennen, der unter dem Einfluß der göttlichen Weisheit bei Isaias' Thätigkeit selbst gegeben war. Erst muß Juda und Jerusalem zur Erkenntniß und zur Furcht vor der Strafe gebracht werden (Kapp. 1—5); dann muß ihnen durch die Aussicht auf das messianische Heil die Hoffnung geweckt werden (7—12). Ein Hinderniß hierfür war die falsche Hoffnung auf irdische Hilfe, namentlich durch fremde Völker; daher wird diesen die Strafe angekündigt, so daß für Israel nur die göttliche Hilfe übrig bleibt (13—23). Da aber die Juden sich nicht belehren lassen wollten, so wird nunmehr die Strafe des Exils angedroht, die dem gläubigen Theil des Volkes immerhin zur Ret-

tung dienen soll (24—27). Diese Warnung verhallt vor der in Jerusalem herrschenden Frivolität und vor der falschen Staatsklugheit, welche ein Bündniß mit Aegypten als Heil gegen das drohende Assyrien betrachtet; daher muß der Prophet darauf hinweisen, daß mit beidem der Bestand des jüdischen Reiches untergraben ist, daß Gottes Wille, den Messias zu schicken, feststeht, und daß alle Feinde des Reiches Gottes zu Grunde gehen müssen (28—35). Einen Beweis dafür geben die Vorgänge, welche Kapp. 36 bis 39 erzählt werden. Hiermit ist der beste Uebergang zu dem zweiten Theile gegeben: die Gegenwart ist abgethan, und der Prophet kann nur noch für die kommende Zeit, und zwar nicht mehr durch die Predigt, sondern nur durch seinen Schreibgriffel wirken. Daß der zweite Theil nun als ein zusammenhängendes, wohlgeordnetes, symmetrisches Ganzes aufzufassen ist, zeigt schon seine äußere Form; er besteht aus drei Abschnitten von je neun Kapiteln mit besonderen Schlußversen. Nach verschiedenen Entstehungszeiten und chronologischer Zusammenstellung der einzelnen Abschnitte kann hier gar nicht gefragt werden, weil das Ganze in Einem Zuge geschrieben und aus Einem Gusse bestehend erscheint. In chronologischer Hinsicht könnte hier nur etwa die Frage entstehen, ob der zweite Theil in die frühere oder in die spätere Lebenszeit des Propheten falle. Nach Darstellung und Inhalt kann man sich nur für's Letztere entscheiden, für jene Zeit nämlich, wo sich der Prophet bereits vom Schauplatz des öffentlichen Lebens zurückgezogen hatte, oder, wie Henderson sich ausdrückt, „wo er genöthigt war, die prophetische Posaune bei Seite zu legen und sich auf den Gebrauch der Reden zu beschränken" (The Book of the Prophet Isaiah, London 1840, XXI), was gleich nach Ezechias' Tode unter dem götzendienerischen Manasses der Fall gewesen sein muß.

Die wichtigste und am meisten besprochene Frage in Betreff der isaianischen Weissagungen ist in neuerer Zeit die nach ihrer Aechtheit. Man hat nämlich seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts Isaias den ganzen zweiten Theil und eine Menge von Abschnitten im ersten Theile, im Ganzen weit mehr als die Hälfte seines Buches, abgesprochen. Den Anfang machte die Bestreitung der Aechtheit mit einigen Abschnitten des zweiten Theiles, von denen sie sich aber bald über diesen ganzen Theil ausdehnte. Man sprach so dem Propheten gerade diejenigen Weissagungen ab, welche ihm von jeher durch ihre Aufschlüsse über die Person und Schicksale des Messias und die Verbreitung seines Reiches die größte Hochachtung und Bewunderung erworben haben. Unter den Gründen gegen die Aechtheit liegt der erste und wichtigste in der rationalistischen Auffassung des alten Prophetenthums, wonach höhere prophetische Erleuchtung und eigentliche Vorhersagung der Zukunft in's Reich der Unmöglichkeiten und Fabeln gehöre, und ein Voraussagen der Zukunft auch den Propheten nur insoweit möglich sei, als sich dieselbe aus der Beschaffenheit der Gegenwart muthmaßen läßt. Da sich ein solches Vorhersagen natürlicher Weise nur auf die nächste Zukunft beziehen könne, so könne eine prophetische Rede, in welcher die letzte Zeit des Exils als Gegenwart erscheine und die Befreiung aus dem Exil und die Beschaffenheit der nachexilischen Zeit, wenn auch mehrfach unrichtig, vorausgesagt werde, nicht von Isaias herrühren. Es ist klar, daß diese Auffassung neben der des Apostels Petrus, wonach jene heiligen Männer Gottes aus Eingebung des heiligen Geistes geredet haben (2 Petr. 1, 21), nicht bestehen kann. Nach der petrinischen und kirchlichen Lehre kann der Umstand, daß eine Weissagung auf eine ferne Zukunft lautet und diese in ihr theilweise als Gegenwart erscheint, nicht den leisesten Verdacht gegen ihre Aechtheit begründen, weil das weissagende Princip nicht mehr menschliche Muthmaßung, sondern der Geist dessen ist, vor dem tausend Jahre wie ein Tag sind (2 Petr. 3, 8), und vor dessen Augen Alles enthüllt und offen ist (Hebr. 4, 13). Wenn man sagt, die Weissagung sei unrichtig, weil die nachexilische Zeit in der Wirklichkeit sich ganz anders ausgenommen habe, als in der isaianischen Vorhersagung, so übersieht man, daß diese Zeit dem Propheten zugleich als die messianische zur Anschauung kommt, jedoch die einzelnen Zeitperioden ihm nicht als solche in ihrer Geschiedenheit bemerklich werden, und daß deßhalb der ideale messianische Charakter der Hauptgesichtspunkt ist, unter welchem sie sich ihm darstellt und daher auch von ihm dargestellt wird. Mit dem berührten Hauptgrund fallen zugleich einige andere an ihn sich anlehnende Gründe von selbst weg, wie z. B. daß die Exulanten wegen ihrer Vergehungen getadelt und zur Heimkehr aufgefordert werden, und daß selbst der Name des Königs genannt werde, unter dem die Heimkehr erfolgen soll. Denn daß dem Propheten die Lage der Exulanten am Ende des Exils und ihre baldige Freilassung kund werden konnte, ist nach dem oben Bemerkten unbestreitbar; demnach erscheinen auch Ermahnungen, welche jener Lage entsprechen, als ganz natürlich, und selbst die ausdrückliche Erwähnung des Befreiers, mag man Koresch (Cyrus) als nomen proprium oder in seiner appellativen Bedeutung als nomen dignitatis (Sonne) auffassen, ebenso unverfänglich, als die Erwähnung des jüdischen Königs Josias schon zur Zeit Jeroboams I. (3 Kön. 13, 1—3). Ein anderer Hauptgrund gegen die Aechtheit soll die Schreibart sein, „welche weit fließender, klarer und leichter, aber auch viel matter und gedehnter als in den ächten Stücken des Isaias sei, manche Eigenthümlichkeiten habe und die Spuren einer spätern Zeit trage" (de Wette, Einleitung, 8. Ausg. von Schrader 411). Allein was hier zunächst über die Schreibart im Allgemeinen gesagt wird, ist ein subjectives Geschmacksurtheil, das wohl gar viele Leser des Buches Isaias nicht theilen werden. Die dießfallsige Verschiedenheit aber

des zweiten Theils vom ersten erklärt sich theils aus der Verschiedenheit des Gegenstandes, theils aus den verschiedenen Umständen und Verhältnissen, unter denen der zweite Theil geschrieben wurde. Bei dieser Verschiedenheit ist es im Voraus zu erwarten, daß im zweiten Theile auch einzelne Ausdrücke und Redeweisen vorkommen, welche im ersten fehlen, und wenn dieselben sollten zum Beweise dienen können, daß der zweite Theil von einem andern Verfasser herrühre als der erste, so müßten sie sehr zahlreich und auffallend sein. Sie sind aber weder das Eine noch das Andere. Zehn bis elf Ausdrücke jener Art, die man in dem 27 Kapitel umfassenden zweiten Theile namhaft zu machen gewußt hat, reichen wahrlich zu solchem Beweise nicht hin, zumal da einige derselben nicht einmal dem zweiten Theile eigenthümlich sind, sondern auch im ersten Theile vorkommen, sowie umgekehrt auch Ausdrücke, Redeweisen und Vergleichungen, die im ersten Theile als isaianische Eigenthümlichkeiten erscheinen, im zweiten wieder vorkommen. Daher ist die Behauptung, es fehle im zweiten Theile vieles Charakteristische des ächten Isaias, nur in einem so beschränkten Sinne richtig, daß sie gegen den isaianischen Ursprung nichts beweisen kann. Andere Gründe, z. B. daß die Nation nach Is. 56, 2. 10—12; 58, 1—4 bloß Vorsteher, aber keinen Opferdienst habe, daß öfter auf frühere Weissagungen zurückgewiesen werde (Is. 41, 22; 42, 9; 45, 19; 46, 10; 48, 16), sind augenfällig ohne Bedeutung. Denn ersteres war ja während des Exils, auf das sich jene Stellen beziehen, bekanntermaßen wirklich der Fall, und auf frühere bereits erfüllte Weissagungen konnte Isaias zur Beglaubigung seiner prophetischen Zuverlässigkeit verweisen, wenn er auch bloß seine eigene Wirksamkeit im Auge hatte; manche seiner Weissagungen, z. B. über den syrisch-ephraimitischen Krieg (7, 4 ff.), über die Demüthigung Assyriens (10, 5 ff.), über Sobna und Eliacim (22, 15—25), über den Untergang Ephraims (28, 1 ff.), über Sennacheribs Unternehmung gegen Juda (37, 22—38), über Ezechias' Wiedergenesung und Regierungszeit (38, 5) 2c., waren ja gegen das Ende des babylonischen Exils längst erfüllt.

Während demnach die Gründe gegen die Aechtheit sich als unzureichend ausweisen, erscheinen die Gründe für die Aechtheit als völlig genügend. Die äußere Bezeugung vor Allem läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Schon der Verfasser des Buches Sirach rühmt Isaias hauptsächlich auch mit Rücksicht auf den zweiten Theil seiner Weissagungen (Eccli. 48, 25 f.), und schon früher bei Zacharias (7, 4—12) erscheint Is. 58, 5 ff. (somit überhaupt der zweite Theil) als Schrift eines Propheten, der des Herrn Wort verkündete, als Jerusalem sammt den Städten rings umher bewohnt und ruhig war. Noch früher endlich ist der zweite Theil von Jeremias, namentlich in seiner Weissagung gegen Babel, benutzt worden (Jahn, Einleitung II, 465 ff.; Kueper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex 132 sqq.; Himpel, Tübing. theol. Quartalschr. 1878, 489 ff.). In den neutestamentlichen Schriften werden viele Stellen aus dem zweiten Theile des Isaias angeführt, oft nur überhaupt als Stellen der heiligen Schrift, oft aber auch ausdrücklich als Aussprüche des Propheten Isaias, wie z. B. Matth. 3, 3; 8, 17; 12, 17 bis 21. Joh. 12, 38. 40. Röm. 10, 16. 20. Josephus berichtet, daß Cyrus zur Abfassung seines Edictes (1 Esdr. 1, 2) durch die Kenntniß der ihn betreffenden Prophezeiung bei Isaias bewogen worden sei (Antt. 11, 1, 2). Es kann daher nicht befremden, daß im ganzen jüdischen und christlichen Alterthum, von den Verfassern der Septuaginta angefangen bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der zweite Theil allgemein als Isaias' Werk betrachtet und eine Widerrede dagegen nie erhoben wurde. Zu dieser äußern Bezeugung kommen aber noch wichtige innere Gründe für die Aechtheit. Dahin gehört die gelegentliche Rücksichtnahme auf die vorexilischen Verhältnisse und Zustände der Juden, wie sie gerade aus Isaias' Zeit namentlich unter Achaz und Manasses bekannt sind. Nur auf die Juden dieser Zeit, nicht aber auf die am Ende des Exils lebenden passen Vorwürfe, wie 57, 1. 4—10. Sodann gehört dazu die wiederholte Versicherung, daß der Verfasser das erste Mal Babels Untergang verkünde, zu einer Zeit, wo menschlicher Weise noch gar nichts davon geahnt werden könne (41, 26; 42, 9; 48, 6—8); diese enthält nur Wahrheit, wenn der Prophet längere Zeit vor dem Exil gelebt hat. Endlich die vielen sprachlichen und sachlichen Aehnlichkeiten des zweiten Theils mit dem ersten, namentlich im Gebrauch einzelner Wörter, Lieblingsausdrücke und bildlicher Redensarten, die in anerkannt ächten Abschnitten des ersten Theils als isaianische Eigenthümlichkeiten erscheinen, weisen auf einen und denselben Verfasser beider Theile hin. Der zweite Theil wird demnach mit Unrecht Isaias abgesprochen. Außer diesem werden ihm aber auch noch im ersten Theile mehrere Abschnitte streitig gemacht, und zwar zunächst diejenigen, die sich, wie der zweite Theil, auf das babylonische Exil und dessen Ende beziehen, nämlich 13, 1—14, 23; 21, 1—10; 35, 1—10. Die Hauptgründe dieser Bestreitung fallen aber mit einzelnen gegen den zweiten Theil vorgebrachten zusammen und sind somit durch das Bisherige erledigt; andere sind so unbedeutend, daß sie hier keine eigene Widerlegung verdienen; und wer die Aechtheit des zweiten Theils anerkennt, wird nie dazu kommen, die fraglichen Abschnitte im ersten Theil dem Propheten Isaias abzusprechen. Auch die Weissagung gegen Moab (15, 1 bis 16, 12) ist „wegen der Verschiedenheit in Sprache und Darstellung" für unächt erklärt und bald Jeremias (Koppe, Bertholdt), bald dem 4 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jonas (Hitzig, Knobel, Maurer), bald einem unbekannten Propheten (Ewald) zugeschrieben worden. Allein daß בְּקִרָה (15, 17) in

der Bedeutung „Vorrath“ gebraucht und die Sätze gern mit כִּי, לָכֵן und עַל־כֵּן verbunden werden, was allein zum Beweise sprachlicher Verschiedenheit angeführt wird, ist wahrlich viel zu unbedeutend, um als Beweis gegen die Aechtheit gelten zu können. Wenn dann von der Darstellung gesagt wird, sie sei für Isaias viel zu ausführlich, gedankenarm und kraftlos, so ist dieß wieder ein subjectives Geschmacksurtheil, in das sicher nur wenige Leser des Abschnittes einstimmen werden. Den Ausspruch über Aegypten (19, 16—25) hat Hitzig (Der Prophet Jesaja 218) für eine von Onias, dem Erbauer des Tempels zu Leontopolis, herrührende Interpolation erklärt, aber aus sehr schwachen Gründen, und selbst de Wette weiß nichts gegen den Abschnitt zu erinnern, als daß die V. 17—25 ausgesprochenen Hoffnungen für Isaias zu schwärmerisch zu sein scheinen. Auch dieses fällt begreiflich weg, wenn der Prophet nicht bloß eine Hoffnung, sondern eine Weissagung ausspricht, die sich zum Theil auf die messianische Zeit bezieht. Ebenfalls die Weissagung gegen Tyrus (Kap. 23) ist Isaias streitig gemacht und von Movers geradezu Jeremias zugesprochen worden (s. Theol. Quartalschr. 1837, 506 ff.). Allein die sprachlichen Gründe gegen Isaias sind nicht beweisend, und der 13. Vers, den man hauptsächlich gegen ihn geltend gemacht hat, muß sicher so verstanden werden, daß er die isaianische Abfassung nicht ausschließt. Den Abschnitt Kapp. 24—27 hat man Isaias hauptsächlich deßwegen abgesprochen, weil in ihm das Strafgericht über die Feinde Juda's, die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt und die Rückkehr der Exulanten beschrieben werde, und weil die Darstellung frostig sei, voll von Wortspielen, Antithesen und tautologischem Parallelismus. Das Erstere kann aber nur dort als Grund der Unächtheit gelten, wo man eigentliche, wahrhaft prophetische Weissagungen für unmöglich hält, und Letzteres ist wieder ein subjectives Geschmacksurtheil, das auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch hat; dagegen enthält der Abschnitt gerade in sprachlicher Hinsicht sehr Vieles, was den anerkannt ächten Weissagungen Isaias' eigenthümlich ist. Die Drohung gegen Edom (Kap. 34) wird ihm abgesprochen, weil ein solcher Haß gegen die Edomiten, wie er sich in derselben ausspreche, zu Isaias' Zeit noch nicht denkbar sei. Allein da schon Joel (3, 19) und Amos (1, 11) Untergangsdrohungen gegen Edom richten, so kann eine solche auch von Isaias nicht mehr befremden, und am wenigsten kann behauptet werden, es habe zu seiner Zeit niemand eine Veranlassung zu solcher haben können. Die sprachlichen Erscheinungen aber, die man gegen Isaias geltend gemacht hat, sind so unerheblich, daß sie hier keine besondere Erwähnung verdienen. Einige andere Abschnitte, welche außer den besprochenen noch von einigen Gelehrten beanstandet oder für unächt erklärt worden sind, wie 7, 1—16; 12, 1—6; 21, 1—10, können hier, da ihre Aechtheit als allgemein anerkannt betrachtet werden kann, unberührt bleiben. Nur in Betreff des historischen Abschnittes zwischen dem ersten und zweiten Theil (Kapp. 36—39) fragt es sich noch, ob derselbe von Isaias selbst herrühre. Die Frage fällt mit der andern zusammen, wer die einzelnen besprochenen Abschnitte zu dem jetzt vorliegenden Buche zusammengestellt hat. Betrachtet man aber die kunstreiche Conception des Ganzen, welches aus so vielen Einzelheiten besteht, so erscheint es kaum möglich, einem Andern als dem großen Verfasser der einzelnen Abschnitte die Herstellung des gesammten Buches zuzutrauen. Wie nur er vollständig seinen Beruf erfassen konnte, so war auch nur er fähig, denselben durch sein Buch für seine Zeiten zu verwirklichen. Er that dieß, als die traurigen Zeiten unter Manasses ihn verhinderten, für die Gegenwart anders als durch Aufrichtung der wenigen Treuen zu wirken. So paßt auf ihn, was der Ecclesiasticus (48, 27) sagt: Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion. Usque in sempiternum ostendit futura et abscondita, antequam evenirent. Zu dem Kunstwerk nun, welches Isaias in seinem Buche geschaffen, gehören die Kapitel 36—39 als unentbehrliches Mittelglied; es sind in denselben Erfüllungen des ersten Theils gegeben, welche zugleich Weissagungen bilden und ein ahnungsvolles Verlangen nach der im zweiten Theile geschilderten Zukunft wachrufen. Auf diese Kapitel ist daher zu beziehen, was 2 Par. 32, 32 gesagt ist.

Der Erhabenheit des Inhalts, welchen das Buch Isaias umschließt, entspricht eine überaus vollkommene Form; das Buch Isaias gehört zu den vollendetsten Literaturerzeugnissen nicht bloß des hebräischen, sondern irgend eines Volkes überhaupt. Auf den gewaltigen Eindruck, welchen das Buch hervorruft, ist deßwegen auch die hohe Verehrung zurückzuführen, welche der Person des Propheten Isaias immer bewiesen worden ist und welche sich auch in den oben angegebenen Legenden ausspricht: ein neues Zeugniß, daß das ganze Buch, wie es vorliegt, nach Abfassung und Zusammenstellung immer von Isaias hergeleitet worden ist. — Die protestantischen Erklärungen des Buches Isaias siehe verzeichnet bei Rosenmüller (Scholia in vet. Test. P. III, vol. I, Lips. 1810, V—XXIV), Gesenius (Der Prophet Jesaja, Leipz. 1821, 107—142, und Nägelsbach (s. u.) XXXII, die katholischen bei Cornely, Introduct. in Libros sacros II, 2, Par. 1887, 352. Aus neuerer Zeit sind zu nennen: Hebräische Propheten, übersetzt von Fr. Rückert, Leipzig 1831 (nur Kapp. 40—66); Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt von F. Hitzig, Heidelb. 1833; Des Propheten Jesaja Weissagungen, chronologisch geordnet rc. von C. L. Hendewerk, Königsb. 1838—1843; The Book of the Prophet Isaiah, translated from the original Hebrew, with a commentary etc. by the rev. E. Henderson, London 1840; Die Propheten des Alten Bundes, erklärt von H. Ewald, Stuttgart 1840—1841; Praktischer

Commentar über den Jesaja ꝛc. von Fr. W. C. Umbreit, Hamb. 1841—1842; Der Prophet Jesaja, erklärt von A. Knobel, Leipz. 1843, 4. Aufl. von Diestel 1872; Drechsler (und Hahn), Der Prophet Jesaja, Berlin 1845—1857; Caspari, Beitr. zur Einl. in das Buch Jes., Berlin 1848; Schegg, Der Prophet Isaias übers. und erklärt, 2 Bde., München 1850; Reinke, Die messian. Weiss., Bd. 1. 2, Gießen 1859. 1860; Hoffe, Die Weissagungen des Proph. Jes., Berlin 1865; Cheyne, Notes and Criticisms on the Hebr. text of Isaiah, London 1868; Rohling, Der Prophet Jesaja übers. und erkl., Münster 1872; Neteler, Das Buch Isaias ꝛc., Münster 1876; Nägelsbach, Der Prophet Jesaja theologisch-homiletisch bearbeitet, Bielefeld und Leipzig 1877; Delitzsch, Bibl. Comm. über den Propheten Jesaja, 3. Aufl. Leipzig 1879; Key in The Speaker's Bible V, London 1875; Scholz, Die alexandrinische Uebers. des Buches Isaias, Würzb. 1880; Knabenbauer, Erkl. des Proph. Isaias, Freiburg 1881; Cheyne, The Prophecies of Isaiah, London 1881; Trochon, Isaïe, Introd. crit. et comment., 2e éd., Paris 1883; Bredenkamp, Der Prophet Jesaja I, Erlangen 1886; Knabenbauer, Comm. in Isai. Proph., 2 voll., Paris. 1887. [(Welte) Kaulen.]

Isaias von Trani, jüdische Gelehrte des Mittelalters. 1. הראשון, Isaias der ältere, lebte im 12. Jahrhundert und verfaßte rabbinische Commentare über die ganze hebräische Bibel mit Ausnahme der Sprichwörter und der Chronik. Dieselben liegen handschriftlich in europäischen Bibliotheken zerstreut; im Druck herausgegeben ist der Commentar zu Josue von Abicht, Leipzig 1712, und der zu Richter und Samuel in den rabbinischen Bibeln. — 2. האחרון, Isaias der jüngere, Enkel des ältern, lebte im 13. Jahrhundert, schrieb hauptsächlich Entscheidungen über Gesetzesfragen, von denen nichts gedruckt ist, und gilt mit Unrecht als Verfasser einiger Commentare, welche von seinem Großvater herrühren. (Vgl. Rossi, Dizion. stor. I, 175.) [Kaulen.]

Isambert (Ysambertus), Nicolaus, aus Orleans, geboren 1569, gehörte von 1617—1642 der Sorbonne als Professor an. Von seinen Lebensschicksalen ist nichts Näheres bekannt. So viel aber wissen wir, daß er der thomistischen Richtung folgte, und daß er als einer der ausgezeichnetsten Thomisten seiner Zeit galt. Es existirt von ihm ein Commentarius in S. Thomae Summam (6 fol., Paris. 1639), der heute noch in Ansehen steht, aber sehr selten ist. [Stöckl.]

Isboseth (אִישְׁבֹּשֶׁת, LXX Ἰεβοσθέ, Edit. Lag. Μεμφιβοσθε, Josephus Ἰέβοσθος), im A. T. Sohn und Nachfolger Sauls. Jedenfalls war er dieselbe Person wie Esbaal, der 1 Par. 8, 33; 9, 39 als Sohn Sauls genannt ist; da der Name Baal, der ursprünglich in unverfänglichem Sinne in seinen Eigennamen aufgenommen war, später nur von dem canaanitischen Abgott verstanden wurde, setzte man dafür boseth, das den Abscheu gegen Baal ausdrückte, sowie auch ein anderer Sohn und ein Enkel Sauls Miphiboseth (s. d. Art.) statt Miphibaal (Meribaal 1 Par. 8, 34; 9, 40) genannt wurden. Bei dem Tode seines Vaters in der Schlacht von Gelboe war Isboseth 35 Jahre alt (2 Sam. 2, 10. 11) und wurde von seinem Oheim Abner als König proclamirt. Allein Sauls Name hatte keine Anziehungskraft mehr, und fünf Jahre verstrichen, ehe Abner nach einem mißlungenen Versuche, auch den Stamm Juda zu unterwerfen (2 Sam. 2, 12 ff.), der Dynastie Sauls die Herrschaft über die übrigen Stämme sichern konnte (2 Sam. 3, 1). Nachdem endlich Isboseth, der aus Furcht vor den Philistern zu Mahanaim Hof hielt, zwei Jahre in ruhigem Besitze der Herrschaft, wenigstens dem Namen nach (2 Sam. 3, 6. 12), gewesen war, entzweite er sich mit Abner, und dieser ging zu David über, so daß der schwache Fürst seine Hauptstütze verlor und nicht mehr wagte, sich einer Forderung Davids zu widersetzen (2 Sam. 3, 14). Der Tod Abners, mit welchem für das Haus Sauls die letzte Hoffnung schwand, versetzte Isboseth in vollständige Hilflosigkeit, so daß „seine Hände erschlafften, und ganz Israel erschrack" (2 Sam. 4, 1). Diesen Zustand der Dinge benutzten zwei Hauptleute aus Beroth, entweder um eine aufgeschobene Rache an Saul zu üben oder um sich bei David einen Lohn zu verdienen, und ermordeten den wehrlosen Isboseth in seinem Hause zu Mahanaim. Statt ihnen aber den gehofften Lohn zu geben, ließ David sie hinrichten, als sie ihm das Haupt Isboseths brachten, und ließ dieses in Abners Grabmal beisetzen (2 Sam. 4, 9—12). Jetzt stand der Unterwerfung sämmtlicher Stämme unter David nichts mehr im Wege (2 Sam. 5, 1). [Kaulen.]

Isenbiehl, Johann Lorenz, katholischer Exeget, geboren zu Heiligenstadt auf dem Eichsfelde im J. 1744, machte seine Studien in Mainz und erhielt daselbst auch die Priesterweihe. In der Folge kam er als Missionar nach Göttingen, um die Seelsorge bei den dortigen Katholiken wahrzunehmen. Die Zeit, welche er neben der Pastoration frei hatte, benutzte er fleißig zu seiner weitern Ausbildung; besonders studirte er unter den protestantischen Professoren Michaelis und Leß die morgenländischen Sprachen. Nachdem im J. 1773 der Jesuitenorden aufgehoben worden war, suchte der Kurfürst Emmerich Joseph von Mainz das Studienwesen zu organisiren und berief Isenbiehl für die ordentliche Professur der morgenländischen Sprachen und der Exegese nach Mainz. Wie aber die fragliche Organisirung überhaupt viele Gegner fand, so wurde namentlich Isenbiehl wegen seiner kritischen Richtung scharf beobachtet. Derselbe begann seine Vorlesungen mit einer Erörterung über die Stelle Is. 7, 14. Während die Kirche, sämmtliche Kirchenväter und alle christlichen Ausleger bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts unter dem verheißenen Emmanuel einstimmig den Messias erkannten, wollte Isenbiehl gefunden

haben, daß jene Stelle nur von der Niederkunft einer vom Propheten zu seiner Gattin ausersehenen Jungfrau mit einem Sohne, welcher Emmanuel heißen sollte, handle. Durch diese Erklärungsweise wurde ein unwilliges Erstaunen und eine große Entrüstung hervorgerufen. Der Kurfürst begnügte sich zwar, auf die geführte Beschwerde dem Kritiker durch den Rector der Universität die Weisung ertheilen zu lassen: „auch wenn er in der Sache (in thesi) Recht hätte, würde er wegen der obwaltenden Verhältnisse (in hypothesi) Unrecht haben. Da man bei den neuen Schuleinrichtungen alles vermeiden müsse, was Unruhen verursachen könne, so solle es zur Zeit noch bei dem alten Systeme bleiben". Auf dieß hin schwieg Isenbiehl, aber gleich nach dem am 11. Juni 1774 erfolgten Tode des Kurfürsten wurde er auf Befehl des Domcapitels zur Untersuchung gezogen, in Folge deren er nach dem Regierungsantritte des neuen Kurfürsten Friedrich Karl Joseph von Erthal (18. Juli 1774) seiner Lehrstelle entsetzt und zur Ergänzung seines mangelhaften theologischen Wissens auf zwei Jahre in das erzbischöfliche Seminar gewiesen wurde. In dieser Abgeschiedenheit arbeitete er eine theologisch-kritische Abhandlung über den Emmanuel zur Rechtfertigung dessen, was er darüber vorgetragen hatte, aus. Alle scheinbaren Gründe und Bedenken, welche gegen die gewöhnliche Erklärung sprachen, sammelte er, dem Traditionsbeweis und unanimis consensus patrum räumte er in protestantisirender Weise nur wenig Werth ein, und auch die Stelle Matth. 1, 22, aus welcher hervorgeht, daß die isaianische Stelle zur Zeit Christi als förmliche Weissagung seiner Geburt von einer Jungfrau erkannt wurde, deutete und drehte er, bis sie für seine Sache paßte. Von dieser Abhandlung nahm er mehrere Abschriften, um sie einigen Vertrauten und Gelehrten vorzulegen; eine dieser Abschriften gerieth auch in die Hände der Wiener Censur und wurde als opus falsum, temerarium et erroneum taxirt. Im J. 1777 wurde Isenbiehl Professor der griechischen Sprache an der mittlern Schule, mit der Anweisung, bei seinem Unterrichte die heilige Schrift ganz aus dem Spiele zu lassen. Alsbald verkaufte er seine Abhandlung an den Buchhändler Huber zu Koblenz, welcher das Imprimatur durch einen kurtrierischen Censor erlangte. Die Abhandlung, betitelt: Joh. Lor. Isenbiehls neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel, erschien ohne Angabe des Druckortes im J. 1778. Auf Grund des Gutachtens der theologischen Facultät zu Mainz, die Abhandlung enthalte propositiones falsas, scandalosas, piarum aurium offensivas ac de Socinianismo suspectas, kam Isenbiehl in das Gefängniß des Vicariatsgerichts; eine neue Prüfungscommission wurde niedergesetzt, alle schon ausgegebenen Exemplare der Schrift wurden eingefordert, er selber aber a divinis suspendirt und am 13. März 1778 in die Abtei Eberbach verwiesen. Aber schon am 3. Juli entfloh er, kam zuerst in das protestantische Kreuznach, dann nach Bliescastel, wo ihn die Gräfin von der Leyen auslieferte. Abermals in's Gefängniß des Vicariatsgerichts zu Mainz zurückgebracht, mußte er sich einer neuen Untersuchung unterwerfen; doch brachte diese nichts Neues von Bedeutung gegen ihn zu Tage. Mittlerweile hatte man auch anderwärts Gutachten über Isenbiehls Schrift eingeholt; sie wurde durch viele erzbischöfliche und bischöfliche Censuren und Verbote geächtet; außer Mainz hatten sich auch die theologischen Facultäten zu Paris, Trier, Straßburg, Heidelberg dagegen erklärt. Endlich sprach Papst Pius VI. in einem Breve vom 20. September 1779 seinen Schmerz aus, daß ein Priester es gewagt, das Ansehen der von Gott zu Lehrern und Hirten seiner Kirche eingesetzten Väter zu verachten, die göttlichen Aussprüche durch neue, fremdartige, vom verdorbenen Privatgeiste herrührende Erklärungen zu verdrehen und die Gemüther der Gläubigen von der heilsamen, durch die Quellen des Heilands befruchteten Weide in ein giftiges Dorngehege zu führen; die Schrift enthalte propositiones falsas, temerarias, scandalosas, perniciosas, erroneas, haeresi faventes et haereticas. Isenbiehl gab nun am 24. December 1779 die Erklärung, er habe geglaubt, durch einen Versuch über die Weissagung vom Emmanuel der Kirche einen Dienst zu leisten; nachdem aber der heilige Vater in Rom ein verwerfendes Urtheil habe abfassen lassen, wolle er ohne Vorbehalt und Ausnahme seinen Versuch verwerfen und verurtheilen. Nach Unterzeichnung des Widerrufs erhielt Isenbiehl seine Freiheit und statt der Professur ein Canonicat zu Amöneburg. Zu bemerken ist noch, daß in der vorliegenden Streitsache mehrere Gelehrte auftraten, von denen die einen für, die anderen gegen Isenbiehl Partei ergriffen, selten mit der gehörigen Ruhe und Leidenschaftslosigkeit (vgl. Hurter, Nomenclat. III, 589 sq.). Außer der genannten Schrift gab Isenbiehl im J. 1773 seine Beobachtungen von dem Gebrauche des syrischen puncti diacritici bei den Verbis im Drucke heraus, sowie im J. 1777 sein Corpus decisionum dogmaticarum ecclesiae catholicae; in der Vorrede dieses Buches kommt allerdings der Satz vor: definitio, quam in conciliis Ecclesia tradit, censenda videtur esse regula credendi certior firmiorque quam ipse sacer codex; wie aber dieß ein Beweis sein solle, Isenbiehl habe auch in seinem Emmanuel keine irrigen Behauptungen aufgestellt, ist nicht einzusehen. Seine Chrestomathia patristica graeca, zu Mainz 1774 herausgekommen, zeugt von gutem Geschmacke und großer Belesenheit. In Folge der politischen Umänderungen im deutschen Reiche verlor Isenbiehl sein Canonicat, erhielt jedoch von 1803 an eine kärgliche Pension und starb am 26. December 1818 zu Oestrich im Rheingau. (Vgl. Walch, Neueste Religionsgesch. VIII, 9 ff.; Le Bret, Magazin zum Gebrauch der Kirchen- und Staatengesch. VIII, 22 ff.; die Actenstücke und eine Bespre-

chung der Streitschriften finden sich am vollständigsten in [Goldhagen], Religionsjournal 1777 bis 1779.) [Fritz.]

Isichius, s. Hesychius.

Isidor von Alexandrien, der sel., ein Schüler des hl. Antonius und Freund des hl. Macarius, wurde um 318 geboren. Der hl. Athanasius weihte ihn zum Priester der alexandrinischen Kirche und bestellte ihn zum Vorstande des Hospitals, weßhalb Isidor bei Palladius (Hist. Laus. 1) den Titel Xenodochus führt. Auch unter den folgenden alexandrinischen Bischöfen erfreute Isidor sich eines verdienten Ansehens; Theophilus sandte ihn zweimal mit wichtigen Aufträgen nach Rom und wollte ihn 397 sogar auf den Stuhl von Constantinopel erheben, welchen dann der hl. Johannes Chrysostomus erhielt. Da aber Isidor gegen mehrere Befehle des ränkesüchtigen Theophilus sich auflehnte, verwandelte die frühere Freundschaft sich in bittere Verfolgung. Isidor zog sich zuerst in die ihm von seiner Jugend her so wohlbekannte Einsamkeit des nitrischen Gebirges zurück; als er hier vertrieben wurde, kam er mit 300 Mönchen nach Palästina und fand endlich mit einigen seiner Genossen Schutz beim hl. Johannes Chrysostomus. Er beschloß um 404 sein Leben zu Constantinopel. Sein Name steht im römischen Martyrologium zum 15. Januar. (Vgl. Sozom. Hist. eccl. 8, 2, 11 sq.; Boll. Jan. I, 1015.) [Streber.]

Isidor, der hl., ein spanischer Landmann aus der Nähe von Madrid, wurde am 12. März 1622 zugleich mit Ignatius von Loyola, Franciscus Xaverius, Teresia von Jesus und Philippus Neri von Papst Gregor XV. feierlich canonisirt, nachdem ihn drei Jahre vorher Paul V. selig gesprochen hatte. Es geschah dieß vorzüglich auf dringendes Bitten des Königs Philipp III. von Spanien, der durch die Reliquien dieses Heiligen aus einer lebensgefährlichen Krankheit gerettet worden war. Die ersten schriftlichen Nachrichten über diesen Diener Gottes verdanken wir einem in der Zeit von 1232—1275 an der Andreaskirche zu Madrid angestellten Diacon, welcher fast 150 Jahre nach Isidors Tod aufschrieb, was er von dessen Lebensweise gehört und von den an seinem Grabe gewirkten Wundern selbst gesehen hatte. Diesem Berichte zufolge war Isidor von Jugend auf unermüdet in der Arbeit und ebenso emsig im Gebete. Der tägliche Besuch des Hauses Gottes war ihm das Erste und Wichtigste. Dafür ward seine Arbeit von Gott nur um so reichlicher gesegnet, so daß er immer den Armen mittheilen konnte, ohne eine Minderung seiner Habe zu befürchten. Als Pächter eines adeligen Gutes bei seinem Herrn verklagt, daß er durch Beten und Kirchengehen die Zeit vergeude und das Gut vernachlässige, erklärte er demselben, daß er vor Allem seinem höchsten Herrn dienen müsse, und daß dieser im Uebrigen für ihn sorge, denn selbst die Engel des Herrn seien ihm allezeit zur Hilfe nahe. Als ihn einst ein Knecht aus der Kirche rief, daß er seine Herde gegen einen Wolf vertheidige, erklärte er demselben, es sei nichts zu befürchten, verharrte noch länger im Gebete und fand, als er zur Herde kam, dieselbe unverletzt, den Wolf aber neben den weidenden Kühen in Stücke zerhauen. Als er mehrere Hungrige mit sich führte, um das ihm zubereitete kärgliche Mahl mit ihnen zu theilen, ward dasselbe so reichlich vermehrt, daß Alle sich sättigen konnten und daß noch Vieles übrig blieb. Er lebte in der Ehe mit einer frommen Gattin, Namens Torribia, und hatte einen einzigen Sohn, der frühzeitig starb. Er erreichte ein Alter von 60 Jahren und entschlief selig im Herrn am 15. Mai 1130. Seine Frau verschied fünf Jahre später. Vierzig Jahre nach seinem Tode übertrug man seinen Leib in die Kirche des hl. Andreas. Schon vorher waren bei seinem Grabe viele Wunder geschehen, und während und nach dieser Translation vermehrte sich die Zahl derselben derart, daß man ihn in ganz Spanien als Heiligen verehrte und um seine Fürbitte anrief. Auch seine gottselige Frau wurde als Heilige verehrt und ihr Cult durch Innocenz XII. im J. 1697 feierlich bestätigt. (Boll. Maji III, 512 sq.; Butler VI, 350 ff.) [Jocham.]

Isidor von Pelusium (Pelusiota), Priester und Einsiedlerabt auf einem Berge bei der ägyptischen Stadt Pelusium, stammte nach dem Zeugnisse des Patriarchen Ephräm von Antiochien (bei Photius, Cod. 228) aus Alexandrien. Sein Geburtsjahr ist um 370 anzusetzen, da er schon an den Präfecten Rufinus, welcher 395 getödtet wurde, Briefe richtete (Ep. 1, 178. 489). Suidas rühmt seine Beredsamkeit und nennt ihn Philosoph und Rhetor. Dieß stimmt zu der Beschaffenheit seiner Briefe, welche ebenso große Vertrautheit mit den weltlichen Wissenschaften wie mit den heiligen Schriften bekunden. Wahrscheinlich war er, wie so viele Kirchenschriftsteller seiner Zeit, bevor er sich ausschließlich dem monastischen Leben und dem Studium der heiligen Schriften widmete, Rhetor, womit man damals den Begriff der juristischen Bildung verband. Der Geschichtschreiber Nicephorus Callisti erzählt (14, 53), daß er, wie Nilus, Marcus und Theodoret von Cyrus, in der heiligen Schrift und Ascese den hl. Johannes Chrysostomus zum Lehrer gehabt habe, eine Nachricht, welche Heumann in Frage stellt, da Isidor selbst den hl. Johannes Chrysostomus, trotz aller Lobsprüche, welche er ihm in seinen Briefen spendet, niemals ausdrücklich seinen Lehrer nenne (Ep. 1, 152; 2, 42). Allein die Alten legten auf solche persönliche Lebensverhältnisse gegenüber höheren Interessen nicht viel Werth. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Isidor in Antiochien, wo Johannes Chrysostomus bis 398 wirkte, als Schüler zu den Füßen des großen Meisters gesessen und außerdem noch andere berühmte Lehrer der zahlreichen dort befindlichen Klosterschulen gehört habe. Seine versöhnende Liebe und Festigkeit, seine Frömmigkeit und Ascese, seine dogma-

tische Ueberzeugung, seine tiefe Kenntniß der heiligen Schriften und, was die Hauptsache ist, seine exegetische Methode weisen unverkennbar auf Chrysostomus hin. In dankbarer Ergebenheit vertheidigt er seinen Lehrer noch nach dessen Ableben mit aller Entschiedenheit gegen die Anfeindungen des Bischofs Theophilus von Alexandrien und seiner Anhänger (1, 152 u. 310). Nicht ohne Grund vermuthet Rittershausen, daß Isidor den hl. Chrysostomus schildere, wenn er (Ep. 5, 33) sagt: „Ich stieß einst auf einen heiligen Mann, dessen Auge, wenn er lehrte, Ehrfurcht und Weisheit verrieth. Pfeilen gleich drang seine Rede ein. Seine Augenbrauen deuteten auf den Sinn dessen, was er lehrte. Welchen Nutzen stiftete der Mann, dessen Anblick allein schon göttliche Weisheit einflößte!" — Isidors Blütezeit fällt nach Evagrius (1, 15) in die Regierung des Kaisers Theodosius II. Ein Brief Isidors an diesen Kaiser (Ep. 1, 311) ist unmittelbar vor Beginn des Concils von Ephesus (431), einer an Cyrill (1, 310), in welchem er Milde, gewissenhafte Erwägung und gerechtes Urtheil in Sachen des Nestorius empfiehlt, in demselben Jahre geschrieben. Wenn er Cyrill vor Wankelmuth und Untreue warnt (1, 324), so verweist dieß in die nächstfolgenden Jahre, wo Cyrill mit der antiochenischen Partei im Interesse des Friedens unterhandelte. Zur Zeit des Concils von Chalcedon (451) lebte Isidor nicht mehr, auch nicht, wie Tillemont aus einigen Briefen, welche die Irrlehre des Eutyches zu rügen scheinen (1, 102. 323. 405. 419. 496), schließt (Mémoires XV, 116 ss.), im J. 449 oder 450, da jene Briefe eine so bestimmte Beziehung auf die schon ausgestaltete Häresie dieses Mannes nicht zulassen. Deßhalb wird sein Tod im Allgemeinen nach 434 angesetzt (bei Migne LXXVIII, 30); andererseits aber ist nicht zu verkennen, daß mehrere jener Briefe bereits deutlich auf die monophysitische Lehre hinweisen, welche die Einheit der Natur durch Umwandlung und Vermischung der göttlichen in die menschliche (1, 419) oder auch der menschlichen in die göttliche Natur (1, 496) behauptete. Sein Tod kann darum genauer auf das Jahr 440 festgesetzt werden.

Isidors Charakter und Wirksamkeit erscheinen im hellen Lichte; sein Lob wurde von Zeitgenossen und späteren Schriftstellern gefeiert. Mit feiner Bildung und theologischer Wissenschaft verband er Demuth, Friedensliebe und Eifer für die Verbreitung der Wahrheit. Als Mönch und Priester lebte er in der Einsamkeit auf dem Berge bei Pelusium der Ascese, dem Studium und der Betrachtung der heiligen Schrift. In Würdigung seiner persönlichen Vorzüge wurde er zum Abt der auf dem Berge lebenden Mönche erwählt und führte sie durch Beispiel, Rath, Mahnung und Tadel zur Vollkommenheit. Von einem förmlichen Klosterverbande ist in den Briefen nicht die Rede. An den großen theologischen Fragen seiner Zeit nahm er thätigen Antheil und wußte in seiner anspruchslosen Stellung auf Hoch und Niedrig, auf Clerus und Volk erhebend einzuwirken. Er mahnte den Kaiser Theodosius, durch seine persönliche Theilnahme an der Synode zu Ephesus jede Unordnung fernzuhalten und seinen Beamten alle Intriguen gegen die dogmatischen Entscheidungen unmöglich zu machen (1, 311). Mit Cyrill von Alexandrien unterhielt er freundschaftlichen Briefwechsel, der uns noch vorliegt. Bald warnt er ihn, dem Beispiel seines leidenschaftlichen Oheims Theophilus zu folgen, und ruft ihm zu: „Voreingenommenheit sieht nicht scharf, Abneigung aber sieht überhaupt nicht" (1, 310); bald ermuntert er ihn zur Furchtlosigkeit und Standhaftigkeit, damit er nicht im Widerspruch zu seinen früheren Schriften durch Nachgiebigkeit und Zugeständnisse an die Gegner die orthodoxe Lehre schädige (1, 324). Selbst Bischöfe straft er mit ernsten Worten (1, 26. 30. 37. 113. 119. 156. 157 etc.). In erhabener Weise, wie vor ihm Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, zeichnet er das Ideal des christlichen Priesters (1, 32. 388; 2, 52. 62. 65. 205); je höher ihr Amt, desto größer ist auch ihre Verantwortung (5, 12). Das jungfräuliche Leben steht an Würde so weit über der Ehe, als die Sonne über dem Monde; es macht den Engeln gleich (2, 133; 4, 192). Die weltlichen Wissenschaften können als Schmuck der göttlichen Wahrheit dienen (3, 65), und aus den Schriften der Philosophen sollen wir den honigsammelnden Bienen gleich Tugend schöpfen (2, 3).

Von seinen Briefen, deren Zahl verschieden angegeben wird, sind in fünf Büchern noch 2012 erhalten, welche ebenso viele Zeugnisse seines frommen Sinnes und seiner vielverzweigten Gelehrsamkeit und Thätigkeit bilden. Sie tragen das Gepräge hoher formeller Vollendung und haben die von ihm selbst geforderten Eigenschaften der „Eleganz ohne übertriebene Ziererei, welche abgeschmackt wäre" (5, 133). Schon Photius rühmt sie als Muster des Briefstils (Ep. 2, 44). Wie ihre Veranlassung, so ist auch ihr Inhalt höchst mannigfaltig. Sie zerfallen in dogmatische, moralisch-ascetische und exegetische Briefe, neben welchen noch solche privater Natur zu unterscheiden sind. In allen tritt die theologische Tiefe und die praktische Richtung eines Johannes Chrysostomus hervor. In den dogmatischen Briefen erklärt und beweist er die christlichen Wahrheiten über Gott den Einen und Dreieinen, über die Incarnation, die heiligen Sacramente und die Eschatologie. Aber auch die Heiden, Juden und Häretiker seiner Zeit bekämpft er, namentlich die Arianer, Eunomianer, Macedonianer, Novatianer und Origenisten. Die Briefe der zweiten Klasse bilden eine Schatzkammer für Moraltheologie und Ascese. Sie zeichnen das Ideal der christlichen Vollkommenheit, behandeln die Cardinal-, die theologischen und die einzelnen christlichen Tugenden, aber auch deren Gegensatz, die Sünde in ihrer vielfachen Ausgestaltung, und die Heilmittel gegen

dieselbe. Am zahlreichsten sind seine Briefe exegetischen Inhalts, welche sich vorzugsweise im ersten, dritten und vierten Buche finden. Er dringt auf fleißige Lesung und Meditation der heiligen Schriften. Diese sind nach ihm ein himmlischer Schatz, eine Leiter, auf der man zum Himmel emporsteigt. Sie haben jedoch nur relativen Werth. Zu den Erzvätern redete Gott durch das mündliche Wort; auch die Apostel erhielten zur Verbreitung des Evangeliums nicht Schriften, sondern den heiligen Geist. Erst mit dem Verderben des jüdischen Volkes und der Mißachtung der apostolischen Lehre und Gnade wurden Schriften nöthig (3, 106). Aus gutem Grunde ist in ihnen manches klar, manches dunkel (4, 82). Für diejenigen Stellen der heiligen Schrift, über welche ihn seine Freunde um Rath fragen, legt er durchweg den Literalsinn dar, welchen er nach der Methode der antiochenischen Schule klar, logisch und zutreffend auseinandersetzt. Es gibt einen zweifachen Sinn der heiligen Schrift, nämlich den historischen und den typischen; letzterer heißt auch der allegorische Sinn. Die Genesis bildet die geschichtliche Grundlage für die nachfolgende Gesetzgebung und Entwicklung der Offenbarung (4, 176). Der Exeget muß im Anschluß an den Text das historisch Vorgetragene als Geschichte und das prophetisch Lautende (τὰ κατὰ θεωρίαν προφητευθέντα) in diesem höhern Sinne auffassen; er muß die Extreme meiden und darf weder die klare Geschichtserzählung mit Gewalt im geistigen Sinne, noch das offenbar Geistige als Geschichte deuten. Findet sich aber ein Abschnitt, in welchem Geschichte und prophetischer Sinn zugleich enthalten sind, so muß man ihn auf beides beziehen (4, 203). Diese Mischung des Historischen mit dem Prophetischen, welches vielfach in Bildern ausgedrückt erscheint, ist eine weise Maßnahme der göttlichen Gnade zu dem doppelten Zweck, die Mitwelt zu belehren und die Nachwelt zur Erforschung der Weissagung anzuspornen. Hiernach hat der Exeget sein Verfahren einzurichten. Er muß vor Allem den Literalsinn auf Grundlage der Geschichte erforschen und darf dem Text nicht Gewalt anthun. Es wäre verkehrt, Jesum Christum überall in den heiligen Büchern finden zu wollen. Gezwungene Erklärungen erwecken bei Juden, Heiden und Häretikern den Verdacht der Fälschung und schaden mehr, als sie nutzen (2, 63). Hiermit wendet er sich gegen die Allegoristen. Gleichwohl hat er selbst viele allegorische Erklärungen zu erbaulichen Zwecken vorgetragen, die er ausdrücklich als Allegorien bezeichnet. Aber er betont hierbei, daß er auf die mittels geistiger Betrachtung (θεωρία) auf Glaubens- und Sittenlehren bezogenen Allegorien, durch welche die Schriftworte umgedeutet werden, kein großes Gewicht lege, sie aber auch nicht verwerfe, wenn jemand für diese Auffassung Geschick und Verständniß habe (4, 117). So schlägt er also einen Mittelweg zwischen der historisch-grammatischen Methode der Antiochener, welche den wohl begründeten typischen Sinn, d. h. die ideale Beziehung auf Christus und sein Reich, neben dem grammatischen anerkannten, und zwischen der allegorisirenden Methode der Alexandriner ein, welche künstliche, wenn auch geistreiche Spiele der Phantasie (ἀλληγορίαι) oft an Stelle des biblischen Wortverstandes setzten. Gleichwohl stimmt er in den hermeneutischen Grundsätzen mit den Koryphäen der antiochenischen Schule, Chrysostomus und Theodoret, überein und formulirt dieselben deutlicher und bestimmter, als einer seiner Vorgänger. Wie für die biblische Hermeneutik, so sind seine Briefe auch für die kirchliche Archäologie, Liturgik und Exegese von besonderer Wichtigkeit, indem er über viele Einrichtungen des kirchlichen Lebens und Cultus Licht verbreitet und eine Reihe von Schriftstellen beider Testamente erklärt, deren Verständniß jetzt noch unter den neueren Exegeten streitig ist. Aus seinen Briefen ersieht man, daß er ein Λογίδιον περὶ τῆς εἱμαρμένης (3, 253) und einen Λόγος πρὸς Ἕλληνας (2, 137. 228) verfaßte. Diese Abhandlungen gelten als verloren, aber mit Unrecht. Das Schriftchen über das Fatum besitzen wir in dem langen Briefe an den Sophisten Arpokras (3, 154), in welchem er von der Alles regierenden göttlichen Vorsehung und der Verwerflichkeit des blinden Schicksals handelt. Die zweitgenannte Schrift „Gegen die Heiden" aber scheint, wie schon Du Pin (III, 2, 4) vermuthet, von der erstern nicht verschieden zu sein, da hierin auch von der distributiven Gerechtigkeit (2, 137) und von der Richtigkeit der heidnischen Mantik (2, 228) die Rede ist. Ebenso sind seine angeblichen Schriften an Cyrill (Evagr. Hist. eccl. 1, 15) und Chrysostomus, wie schon aus Nicephorus Callisti (14, 53) erhellt, mit den betreffenden Briefen identisch. Das Nämliche gilt von den ihm mehrfach beigelegten „Fragen und Antworten", welche Auszüge aus seinen Briefen sein mögen. Die zwei Bücher De nativitate Domini gehören Isidor von Sevilla an (vgl. Fessler, Patrol. II, 625).

Literatur. Abt Jac. Billius gab die drei ersten Bücher zu Paris 1585 heraus, C. Rittershausen vermehrte sie mit dem 4. Buche (Heidelberg 1605; vgl. s. Brief bei Migne, PP. gr. LXXVIII, 105 sq.); das 5. Buch veröffentlichte der Jesuit Andr. Schott (Antwerp. 1623, Frankf. 1629). Eine vollständige Ausgabe veranstaltete zuerst Aegidius Morel (Paris 1638; vgl. s. Widmungsschreiben an den Kanzler P. Seguier bei Migne l. c. 103 sq.). Roncon edirte die lateinische Uebersetzung zu Venedig 1745. Den griechischen Text und die lateinische Version von Billius nebst der Abhandlung Niemeyers, den Prolegomenen der genannten Pariser Ausgabe, den literar-historischen Nachrichten des Alterthums, den Inhaltsangaben und Indices gab Migne (l. c.) heraus; der griechische Text stützt sich auf die schätzbaren Isidorianae Collationes des Cardinals Barberini (Rom. 1670), welche beiläufig 2000 Emendationen auf Grund

der Handschriften enthalten. Vgl. ferner Heumann, Diss. de Isidoro Pelusiota et ejus opp., Gott. 1737; H. A. Niemeyer, Commentatio hist. theol. de Isidori Pel. vita, scriptis et doctrina, Halae 1825; P. B. Glück, Isidori Pel. summa doctrinae moralis, Herbip. 1848; Lud. Bober, De arte hermeneutica S. Isidori Pelus., Cracoviae 1878.) [Kihn.]

Isidor von Sevilla, der hl., Kirchenlehrer, war um das Jahr 560 zu Carthagena in Spanien geboren. Sein Vater Severianus wird gewöhnlich als Präfect der tarraconensischen Provinz in Spanien bezeichnet; Isidors eigene Worte genitus patre Severiano Carthaginensis provinciae (De vir. ill. 41) können wohl nicht dagegen angeführt werden. Seine Mutter wird bald Theodora, bald Theodosia genannt; nur irriger Weise hat man die zärtliche Bezeichnung Turtura, welche ihre Kinder ihr gaben, für ihren Namen angesehen (Opp. ed. Arevalo I, 7). Er hatte noch zwei Brüder, Leander, welcher von 579—599 den erzbischöflichen Stuhl von Sevilla einnahm, und Fulgentius, welcher Bischof von Astigis oder Ecija in der Kirchenprovinz Sevilla war, sowie eine Schwester Florentina, welche in der Nähe des letztern als Nonne lebte. Isidor war das jüngste der Geschwister. Daß die Familie, wie öfter gesagt wird, westgotischen Ursprungs war, läßt sich aus den Namen der Familienglieder weder erkennen noch widerlegen; der Name Isidor, „Geschenk der Isis", ist von christlichen Eltern schwerlich anders als nach Herkommen in der Familie gewählt worden. Kurz vor oder nach der Geburt Isidors siedelte die Familie nach Sevilla über, so daß einige Gelehrte Sevilla als seine Geburtsstadt ansehen. Er verlor seine Eltern in frühem Alter und wurde, wie seine Schwester, der Obhut seines Bruders Leander anvertraut. Dieser ließ ihn nach Sitte der Zeit in einem Kloster erziehen, und hier fand Isidor Gelegenheit, sein reiches Talent auszubilden und seinen früh erwachten Wissensdurst zu stillen. Er erwarb sich eine gründliche Kenntniß des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen und verschaffte sich sonst eine nach damaligem Standpunkte universelle Bildung. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er selbst die Ordensgelübde ablegte, so dankbar und anhänglich er sich auch immer den Klosterleuten bewies. Schon als junger Mann trat er öffentlich mit siegender Beredsamkeit gegen den Arianismus auf, dem sich damals die Westgoten ergeben hatten, und es fehlte wenig daran, daß er von den Häretikern umgebracht wurde (Brev. Rom. 4. Apr.). So zog er bald die Augen der spanischen Katholiken auf sich, und als sein Bruder Leander im J. 599 starb, ward er trotz großen eigenen Widerstrebens auf Anstehen des Königs Reccared von Clerus und Volk einstimmig zum Nachfolger seines Bruders erwählt. Als Erzbischof zeichnete er sich durch große Geduld und Nächstenliebe aus und war eifrig bemüht, die kirchliche Ordnung in Spanien beim Clerus wie beim Volk aufrecht zu erhalten. Gegen den Arianismus war ein offener Kampf nicht mehr nöthig, nachdem durch den Uebertritt Reccareds I. der katholische Glaube zur Staatsreligion erhoben worden war; Isidor erkannte als seine Aufgabe, der Wiederkehr desselben vorzubeugen und die durch ihn verursachten Schäden zu heilen. Als Mittel zur Erstarkung des katholischen Lebens erschienen ihm die Verbreitung wissenschaftlicher Bildung, welche der aus der Völkerwanderung stammenden Verwilderung steuern mußte, und im Zusammenhang damit die Pflege des klösterlichen Lebens nothwendig. Daher verwendete er nicht bloß selbst die von seinen Berufsgeschäften zu erübrigende Zeit auf seine wissenschaftliche Fortbildung, sondern errichtete auch in Sevilla eine Bildungsanstalt, in welcher junge Leute zu ähnlicher Begeisterung für die Wissenschaft erzogen werden sollten. Er verschmähte nicht, selbst daran zu unterrichten, und in diesem Sinne werden die hll. Ildephons und Braulio (s. d. Artt.) seine Schüler genannt. Auch sonst war er eifrig bemüht, Schulen an den Mittelpunkten des kirchlichen Lebens zu errichten. Das Ordensleben als die Wiege und Zuflucht der Studien suchte er durch Errichtung von Klöstern an vielen Stellen seiner Ordensprovinz und des übrigen Spaniens zu fördern und unterstützte diese ebenso, wie die Schulen, durch Aufwendung reichlicher Mittel. Von Isidors öffentlichem Auftreten gibt zuerst eine zu Toledo im J. 610 gehaltene Provinzialsynode Kunde. Auf derselben ward dem Anstehen des Königs Gundemar zufolge Toledo als Metropolitansitz anerkannt, und die Beschlüsse derselben tragen an erster Stelle die Unterschrift: Ego Isidorus Hispalensis ecclesiae provinciae Baeticae metropolitanus episcopus, dum in urbem Toletanam pro occursu regio advenissem, agnitis his constitutionibus assensum praebui atque subscripsi (Mansi X, 511). Am 13. November 619 hielt Isidor selbst mit seinen Suffraganen in der Jerusalemskirche seiner Metropolitanstadt eine Provinzialsynode ab, in welcher zwei Bisthümer neu circumscribirt, eine Reihe von Mißbräuchen beseitigt und den monophysitischen Akephalern gegenüber die katholische Lehre von der Person Christi ausführlich dargelegt und aus der heiligen Schrift begründet wurde. Ob Isidor um 625 zu Sevilla eine Synode abgehalten, auf welcher Martianus, der Nachfolger seines Bruders Fulgentius zu Astigis, abgesetzt worden, bleibt zweifelhaft (Florez, Esp. sagr. X, 106). Dagegen veranlaßten den Heiligen gegen Ende seines Lebens äußere Ereignisse, einer Nationalsynode zu Toledo zu präsidiren. Der König Svinthila hatte durch Unterwerfung der Basken und Vernichtung der byzantinischen Herrschaft in Spanien sich große Verdienste um das westgotische Reich erworben, die ganz besonders von Isidor anerkannt wurden. Als er aber auf der Höhe seiner Macht angekommen war, zeigte er sich als grausamer Tyrann und ließ viele reiche

Spanier hinrichten, bloß um ihre Güter einziehen zu können. Dieß führte zu einem Aufstand, welcher den bisherigen Statthalter im narbonensischen Gallien, Sisenand, auf den Thron brachte. Derselbe erkannte die Nothwendigkeit, neue Zustände in seinem Reiche auf Grundlage der katholischen Religion zu schaffen, und berief deßwegen, wie man in Spanien sagte, ein concilium universale nach Toledo. Dasselbe ward am 5. December 633 unter dem Vorsitze des hochbetagten Isidor eröffnet. Der König war dazu mit allen seinen Großen erschienen, warf sich angesichts derselben vor den 62 anwesenden Bischöfen zur Erde und bat sie unter Thränen, die alte kirchliche Ordnung zu wahren und die vorhandenen Mißbräuche zu beseitigen. Dieß geschah in 75 Canones, welche auf die damaligen Zustände der spanischen Kirche im Ganzen ein sehr vortheilhaftes Licht werfen, aber auch schon die Gefahr erkennen lassen, welche derselben von den Juden und deren Scheinbekehrungen drohte. Die Synode hatte der Sitte der Zeit gemäß sich auch über die geschehenen politischen Veränderungen zu äußern, und es ist ein schönes Zeugniß für Isidors unabhängige Gesinnung, daß, während Svinthila, der freiwillig resignirt hatte, sammt seinem Bruder Gelanas der unrechtmäßig erworbenen Güter verlustig erklärt wurde, auch Sisenand eine ernste Mahnung zu milder und gerechter Regierung erhielt (Mansi X, 611 sq.). Dieses Concil war das letzte größere Ereigniß in Isidors thätigem Leben. Er starb drei Jahre später, im J. 636. Ueber seinen Hingang gibt es eine eigene Schrift des Clerikers Redemtus, De obitu Isidori, abgedruckt bei Migne, PP. lat. LXXXI, 30. Als (nach diesem Berichte) Isidor sein Ende herannahen fühlte, fing er an, sein Gut an die Armen zu vertheilen, und soll damit sechs Monate Tag für Tag fortgefahren haben. Ehe er aber vor den Richterstuhl Gottes trete, wollte er für alle begangene Untreue öffentliche Buße üben und beschied für einen bestimmten Tag in die Kirche des heiligen Martyrers Vincentius seine Suffraganen, die Ordensleute, den Clerus und die Armen. Zur festgesetzten Stunde legte ihm einer der Bischöfe den Bußgürtel an, ein anderer bestreute ihn mit Asche; dann empfing er nach einem rührenden Gebete, das Redemtus ausführlich mittheilt, den Leib und das Blut des Herrn, zog sich in sein armes Kämmerchen zurück und verschied vier Tage später. Er ward in seiner Metropolitankirche zu Sevilla begraben; dort blieb sein Leib ruhen, bis er von dem castilischen König Ferdinand I. 1063 den Arabern für vieles Geld abgekauft und nach Leon übertragen wurde.

So wenig die Zeitgenossen uns auch über die Lebensumstände Isidors mitgetheilt haben, so ist doch sicher, daß er als der größte Mann in der spanischen Kirche seiner Zeit angesehen wurde und diese Ehre in der That verdiente. Er war wegen der ausgesprochenen Heiligkeit seines Lebens der Abgott des Volkes, und es war allgemein bekannt, daß er die Wundergabe der Krankenheilung besaß; daher drängten sich die Leute überall um ihn herum, wo er sich nur blicken ließ. Veniebant alii, ut doctrinam ab eo salutarem perciperent, alii vero, ut viderent mirabilia in nomine Domini facientem; veniebant infirmi, ut sanarentur a languoribus suis, quia virtus Dei de illo exibat et sanabat omnes (Boll. AA. SS. Apr. I, 346). Als er einmal von der Reise nach Sevilla zurückkehrte, lief eine solche Volksmenge zusammen, daß eine Frau, die in gesegneten Umständen war, zu Tode gedrückt wurde; das Gebet des Heiligen gab ihr das Leben wieder (l. c. 339). Mit der Heiligkeit verband Isidor auch eine große Gewandtheit in Geschäften, und wohl beides war die Ursache, daß der Primas von Spanien ihm auf den Nationalsynoden den Vorsitz einräumte. Seine Beredsamkeit riß alle hin, welche das Glück hatten, seine Predigten zu hören; seine schriftliche Darstellung läßt erkennen, daß er sich durch tiefes Schriftstudium eine eigenthümliche Salbung im Ausdrucke erworben hatte. Aber auch wenn er auf den Concilien als Redner auftrat, überzeugte er durch die Schärfe seiner Logik und die einschneidende Kraft seiner Beweisgründe. Die Verehrung, welche er sich während eines fast vierzigjährigen Episcopats erworben hatte, trat besonders auf der achten Synode zu Toledo 653 hervor, wo er unter freudigem Zuruf von 52 Bischöfen als Doctor egregius, catholicae Ecclesiae novissimum decus, in saeculorum fine doctissimus et cum reverentia nominandus gepriesen wurde (Mansi X, 1215). Aehnliche Lobsprüche ertheilte ihm die 15. Synode von Toledo 688 (Mansi XII, 7). Obgleich in Spanien immer als Heiliger verehrt, ward er doch erst 1598 feierlich canonisirt und bei dieser Gelegenheit von Lope de Vega durch dramatische Dichtungen verherrlicht. Benedict XIV. erhob ihn zum Kirchenlehrer.

Neben seinen großen Verdiensten um die spanische Kirche hat Isidor sich ein hervorragendes Verdienst um die Bildung des gesammten Abendlandes erworben. Durch Gottes Fügung war er nach Zeit und Ort an die Grenze zweier Zeitalter gestellt. Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts mußte die römische Macht dem Germanenthum unterliegen, und in Spanien war es vorzüglich, wo der germanische Volksgeist in die romanische Bevölkerung eindrang. Dafür hinterließ die absterbende lateinische Welt den deutschen Völkern die classische Bildung, welche sie auf neue Bahnen leiten mußte. Isidor war nun von der Vorsehung berufen, die Schätze römischen Wissens zu sammeln und gesammelt der Nachwelt zu überliefern. Bei der praktischen Richtung, welche ihm seine äußere Lebensstellung aufprägte, verwandte er seine reichen Talente nicht zur Forschung und zu neuem Schaffen, sondern vielmehr zu positiver Aneignung des Vorhandenen; sein Wissensdurst trieb ihn an, alles in sich aufzunehmen, das schon vor ihm gewußt war. Die so

gewonnene universelle Bildung legte er dann in zahlreichen Schriften nieder, welche das ganze Mittelalter hindurch auf die christliche Geistesthätigkeit einen unberechenbar großen Einfluß geübt haben. In allen diesen spiegelt sich die große Klarheit seines Geistes wieder; zeigt auch die Darstellung in manchen Stücken den Verfall des Geschmackes, der eine absterbende Zeit charakterisirt, so ist doch sein Stil immer einfach und durchsichtig. Classische Reinheit der lateinischen Sprache darf man natürlich bei ihm nicht suchen; seine Diction hat so viele westgotische Elemente, daß er für die Geschichte des Spanischen von größtem Interesse ist, und daß man deßwegen seine Familie selbst als eine westgotische bezeichnet hat. Seine Bedeutung liegt darin, daß er in den Werken des classischen Alterthums wie der christlichen Literatur ganz wunderbar belesen war und alles, was ihm wissenswürdig erschien, auszog und in seinen eigenen Schriften verwerthete; so bereitete er das Ferment, welches die Bildung der germanischen Welt in Fluß brachte.

Von seinen zahlreichen Schriften steht naturgemäß das Werk Originum oder Etymologiarum Libri XX an der Spitze, obwohl es nach Ildephons' und Braulio's Zeugniß seine letzte schriftstellerische Leistung war. Im J. 632 sandte er das Manuscript an Braulio zur Correctur, die er wegen fortschreitender Altersschwäche nicht mehr selbst besorgen konnte, und dieser theilte es in 20 tituli. Es trägt die Widmung Domino meo et Dei servo Braulioni Episcopo und hat nur die folgende kurze Vorrede: En tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundam rerum, ex veteris lectionis recordatione collectum atque ita in quibusdam locis annotatum, sicut extat conscriptum stilo majorum. Das Ganze bildet in zwanzig Büchern eine Encyklopädie des gesammten damaligen Wissens in methodischer Anordnung und klarer, knapper Darstellung. Zum großen Theil enthält es Auszüge aus den Werken der dem Verfasser bekannten Schriftsteller; man darf kurz sagen, daß hierbei neben den biblischen und kirchlichen keiner der profanen griechischen oder römischen Schriftsteller fehlt. (S. das Verzeichniß der benutzten Auctoren bei Arevalo I, 431; Migne, PP. lat. LXXXI, 337.) Der Inhalt der einzelnen Bücher ist: 1. De Grammatica (in 44 Kapiteln); 2. de Rhetorica et Dialectica (31 Kapitel); 3. de quatuor disciplinis Mathematicis (Arithmetik 9 Kapp., Geometrie 5 Kapp., Musik 9 Kapp., Astronomie 48 Kapp.); 4. de Medicina (13 Kapp.); 5. de Legibus (27 Kapp.) et temporibus (12 Kapp.) mit einer kurzen Chronik, welche bis Heraclius reicht; 6. de libris et officiis Ecclesiasticis (19 Kapp.); 7. de Deo, Angelis et Fidelium Ordinibus (14 Kapp.); 8. de Ecclesia et sectis diversis (11 Kapp.); 9. de Linguis, Societatibus et Cognatione (7 Kapp.); 10. Vocabula ordine alphabetico eorumque origines; 11. de Homine et Portentis (4 Kapp.); 12. de Animalibus (8 Kapp.); 13. de Mundo et ejus partibus (22 Kapp.); 14. de Terra et ejus partibus (9 Kapp.); 15. de Aedificiis et Agris eorumque Mensuris (16 Kapp.); 16. de Lapidibus et Metallis (27 Kapp.); 17. de Rebus rusticis (11 Kapp.); 18. de Bello et Ludis (69 Kapp.); 19. de Navibus, Aedificiis et Vestibus (34 Kapp.); 20. de Penu, Instrumentis rusticis et domesticis (16 Kapp.). Daß in diese große Sammlung manches aufgenommen ist, welches die heutige Kritik nicht besteht, darf niemanden befremden; nur um so treuer ist der Spiegel der damaligen Zeit, welcher uns hier geboten wird. Die Form der Mittheilung besteht in der Erklärung sämmtlicher Begriffe, welche unter den Haupttitel des betreffenden Buches fallen oder auch nur in näherer oder fernerer Beziehung zu demselben stehen. Nach dieser Methode erscheinen auch die Wortetymologien des 10. Buches nicht als fremdartiger Bestandtheil. Diese Herleitungen enthalten allerdings viele geistreiche Irrthümer; allein es war doch verlorene Mühe, wenn die pedantischen Vertreter der ältern Philologie, wie Beckmann und Salmasius, auch Reifferscheid, deßwegen den großen Verfasser lächerlich zu machen suchten. Viel verständiger urtheilt die neue Schule, welche die zwanzig Bücher der Etymologien als eine Fundgrube positiven Wissens betrachtet und die zahlreichen bloß hier erhaltenen Notizen zu verwerthen sucht. (Ueber die daraus entstandenen Glossensammlungen s. ob. V, 712.) An dieses Werk schließen sich dem Inhalt nach zunächst Libri Differentiarum sive de Proprietate sermonum, L. I. De Differentiis Verborum, L. II. De Differentiis Rerum; das erste ist eine Art von alphabetischer Synonymik, in bewundernswürdig knapper und klarer Form, z. B.: Inter Intus et Intro hoc interest, quod intro eo, intus sum. Inter Prior venit et Ante venit hoc interest, quod prior ad dignitatem, ante ad tempus refertur; das zweite erklärt metaphysische und theologische Begriffe, z. B. Trinität, Engel, Tugenden und Laster. 3. Allegoriae quaedam sacrae Scripturae, ein von genauester Bekanntschaft mit der heiligen Schrift zeugendes Muster typischer und allegorischer Schrifterklärung. 4. De ortu et obitu patrum, qui in Scriptura laudibus efferuntur, 64 Kapitel über alttestamentliche, 21 über neutestamentliche Persönlichkeiten enthaltend, voll von merkwürdigen, aber nicht immer geschichtlichen Angaben. 5. In libros Veteris ac Novi Testamenti Prooemia, eine kurze allgemeine mit einer etwas ausführlicheren speciellen Einleitung in die heilige Schrift. 6. Liber Numerorum, qui in sanctis Scripturis occurrunt, eine Betrachtung über die mystische Bedeutung der Zahlen 1—60; am Schlusse steht die Notiz, daß die Summe der Zahlen von 1—17 zusammen 153, d. i. die Zahl der Fische bei Joh. 21, 11 beträgt. 7. Quaestiones de Veteri et Novo Testamento, 41 Fragen und Antworten über biblische Gegenstände. 8. Secretorum exposi-

tiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum, eine allegorisch-moralische Erklärung der alttestamentlichen Geschichte, nach den einzelnen Büchern geordnet. 9. De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judaeos Libri II, seiner Schwester Florentia gewidmet, eine vollständige Christologie. 10. Sententiarum sive de Summo bono Libri III, ein ausführliches Religionshandbuch, welches Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Ascese umfaßt. 11. De ecclesiasticis officiis Libri II, seinem Bruder Fulgentius gewidmet, eine Darstellung der kirchlichen Disciplin seiner Zeit und als solche von außerordentlichem Werth. Von der Bibelübersetzung des hl. Hieronymus heißt es darin: Cujus editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis. Von der heiligen Communion sagt der Verfasser: Hoc enim in mysterio tunc factum est, quod primum disciputi corpus et sanguinem Domini non acceperunt jejuni. Ab universa autem ecclesia nunc a jejunis semper accipitur. 12. Synonymorum sive Soliloquiorum animae peccatricis Libri II, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Vernunft, wodurch derselbe zur Buße und zur Hoffnung geführt wird. 13. Regula Monachorum, eine Anweisung zum klösterlichen Leben. 14. Epistolae ad diversos. 15. De Ordine Creaturarum, die damaligen Anschauungen über die Geister- und Körperwelt enthaltend. 16. De Natura Rerum, für den König Sisebut geschrieben, eine mathematische Geographie mit Zeichnungen, eine seiner interessantesten Schriften. 17. Chronicon, eine Weltgeschichte von Adam bis auf Heraclius in kurzen Biographien. 18. Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum, für die Geschichte der Westgoten von unschätzbarem Werth. 19. De Viris illustribus Liber, eine Ergänzung und Fortsetzung der gleichnamigen Schriften von Hieronymus und Gennadius. Zu diesem Schriftchen hat Isidors Schüler Braulio einen Nachtrag geliefert, den er Praenotatio librorum Divi Isidori nennt (ed. Arev. I, 8; Migne LXXXI, 15). Hier heißt es am Schluß: Sunt et alia ejus viri multa opuscula et in Ecclesia Dei multo cum ornamento inscripta. Quem Deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta, ne usquequaque rusticitate veterasceremus, quasi quandam apposuit destinam. Cui non immerito illud philosophicum a nobis aptatur: Nos, inquit, in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando, qui et ubi essemus, agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum jura, tu sacerdotum, tu domesticam publicamque disciplinam, tu sedium, regionum, locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti (Cic. Acad. quaest. 1, 3). Die beste Ausgabe von Isidors Werken gab Faustino Arevalo zu Rom 1797 bis 1803 in 7 Quartbänden auf Kosten des Cardinals Lorenzana heraus; sie ward wiederholt bei Migne, PP. lat. LXXXI—LXXXIV. In dieser enthalten die beiden ersten Bände, Isidoriana betitelt, ausführliche Nachrichten über die Handschriften und früheren Ausgaben. Kürzer findet sich eine solche Zusammenstellung bei Spengler, Isidorus Hispalensis in seiner Bedeutung für Naturwissenschaften und Medicin, in Henschels medicin. Zeitschr. Janus III, 1848, 54. Außerdem sind zu bemerken: G. Becker, Isid. De Natura Rerum liber, ed. Berolini 1857; Lindemann in Otto's Corpus Gramm. Vett. III, 641; John Mayor, Bibliographical Clue to Latin Literature, Lond. 1875, 212; Hertzberg, Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla, eine Quellenuntersuchung I, Göttingen 1874. (Vgl. Bolland. AA. SS. Apr. I, 327; Fabricii Bibl. lat. med. et inf. aet. IV; Florez, España sagr. IX, 216—236; Nic. Antonio, Bibl. Hispan. vetus I, 321 sq.; Gams, Kirchengesch. von Spanien, Regensburg 1874, II, 2, 102 ff.; Bähr, Gesch. der röm. Lit. Suppl. II, Karlsruhe 1837; Bourret, L'École chrétienne de Séville, Paris 1855, 59 sv.; Reifferscheid, C. Sueton. Tranq. Reliquiae, Lipsiae 1860; Ceillier XI, 710; Dahn, Könige der Germanen, Würzb. 1870, V, 188; Dressel, De Isidori Originum fontibus, Taurini 1874; Chevalier, Répert. 1127 sv.) [Kaulen.]

Isidor von Thessalonich, O. S. Basil., Metropolit von Moskau und ganz Rußland, Cardinal, wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich zu Thessalonich geboren (Makary, Gesch. der russ. Kirche IV, 106 nennt ihn einen Bulgaren, Ducas [Kap. 36] dagegen sagt von ihm: Ῥωμαῖον τὸ γένος). Ueber seine Jugendzeit ist nichts bekannt; jedenfalls erhielt er eine sorgfältige Ausbildung, und zwar wahrscheinlich in Constantinopel. Hier trat er auch in den Orden des hl. Basilius; er wurde seiner hervorragenden Eigenschaften wegen zum Abt des Klosters vom hl. Demetrius erwählt. Isidor gehörte zu den gelehrtesten und einsichtsvollsten Theologen der damaligen griechischen Kirche. Er war der lateinischen wie der griechischen Sprache mächtig und äußerst redegewandt. Wie viele seiner Zeitgenossen, erhoffte auch er von einer Union mit dem Abendlande Hilfe und Rettung für sein durch den Islam hart bedrängtes Vaterland und mußte daher zu Unterhandlungen mit dem Abendlande ganz besonders geeignet erscheinen. Wirklich nahm er an der Gesandtschaft theil, welche im Anfang des Jahres 1434 im Auftrage des aus politischer Nothwendigkeit unionsfreundlichen Kaisers Johannes Paläologus nach Basel ging, um wegen eines Unionsconcils zu verhandeln. Hier hielt Isidor als Antwort auf Cesarini's Ansprache eine sehr phrasenreiche Rede über die Herrlichkeit des griechischen Reiches

und den Frieden (Cecconi, Studij storici sul concilio di Firenze, Firenze 1869, I, docum. 29). Sowohl zu Basel als auch später zu Constantinopel nahm Isidor thätigen Antheil an den Verhandlungen wegen eines Unionsconcils, für welches er zuerst mit der Vertretung des Patriarchen von Jerusalem, dann des von Antiochien betraut wurde. Offenbar in unionsfreundlicher Absicht wurde er sodann im Anfang des Jahres 1437 vom Patriarchen Joseph für den seit einigen Jahren vacanten Metropolitanstuhl von Moskau und damit zum Metropoliten der Russen designirt. In Begleitung eines kaiserlichen Legaten langte Isidor um Ostern 1437 in Moskau an, mit dem Auftrage, auch die russischen Fürsten zur Beschickung des Unionsconcils zu veranlassen und selbst baldmöglichst auf demselben zu erscheinen. Der Großfürst Wassilij Wassiljewitsch nahm den neuen Erzbischof freundlich und zuvorkommend auf, obwohl auf seine Veranlassung die russischen Bischöfe bereits den Bischof Jonas von Rjäsan zum Metropoliten erwählt hatten. Als aber Isidor die Absicht kundgab, auch seinerseits zur Unionssynode reisen zu wollen, zeigte sich Wassilij verstimmt und wollte Einsprache dagegen erheben. Nach seiner Ansicht sollte man bei den Bestimmungen der sieben ersten allgemeinen Concilien stehen bleiben. Isidor beharrte jedoch auf seinem Plane, und schließlich ließ ihn der Fürst mit der Aufforderung ziehen: „zurückzukehren mit der ursprünglichen, ersprießlichen Union, mit der jetzt erblühten ehrwürdigen Lehre, mit dem Recht des göttlichen Gesetzes und der Verfassung der heiligen Kirche". Daß ihm der Metropolit dieses „eidlich" versprochen, kann ernstlich doch nur ein russischer Geschichtschreiber berichten (Simeon von Susdal); auffallend aber muß es scheinen, daß auch Frommann einen solchen Eid für möglich hält, ja sogar von Eidbrüchigkeit des Metropoliten gegen seinen Landesherrn zu sprechen wagt. Mit einem Gefolge von mehr als 100 geistlichen und weltlichen Personen (unter denen freilich nur Ein Bischof, Abraham von Susdal, war) verließ Isidor am 8. September 1437 Moskau und reiste nach Twer, wo ihm der Fürst Boris einen Legaten zum Concil mitgab, dann über Nowgorod und Dorpat nach Riga. An den beiden letzteren Orten verletzte er angeblich durch seine Zuvorkommenheit gegen die Lateiner den orthodoxen Dünkel seiner russischen Begleitung. Von Riga ging er zu Schiff nach Lübeck, wo er am 19. Mai 1438 ankam, dann über Lüneburg, Braunschweig, Leipzig, Bamberg, Nürnberg, Augsburg, Innsbruck, Padua nach Ferrara, wo er am 15. August anlangte. Mit Sehnsucht erwartet, wurde er freudig empfangen und sofort unter die sechs ersten Wortführer gewählt, welche mit den Lateinern verhandeln sollten. Uebrigens trat Isidor nur selten in öffentlichen Verhandlungen auf, sondern wirkte mehr in privater Weise, hauptsächlich in den Verhandlungen der Griechen unter sich. Er und Bessarion waren recht eigentlich die Ireniker auf griechischer Seite und trugen wesentlich zum Zustandekommen der Union bei. Wenn ihm hierbei niedrige Motive und unehrliche Handlungsweise unterschoben werden, als ob er bestochen worden und Beweisstellen gefälscht habe, so dürften solche Anschuldigungen hinlänglich durch die Bemerkung widerlegt sein, daß sie von einem Syropulus und Simeon Susdal ausgehen. Hat auf Seite der Griechen je einer aufrichtig, selbstlos und aus edlem Patriotismus gehandelt, so war es gewiß Isidor.

Nach Abschluß der Union (6. Juli 1439) blieb er noch zwei Monate in Florenz und wurde am 17. August vom Papste zum apostolischen Legaten für Litauen, Livland und ganz Rußland ernannt. Am 6. September reiste er nach Venedig und blieb dort bis zum 22. December, weil er wegen des Ablebens des deutsch-römischen Königs Albrecht anfänglich seinen Weg über Constantinopel zu nehmen gedachte. Hier könnte ihn noch die Kunde von der am 18. December erfolgten Ernennung zum Cardinal tit. s. Petri et Marcellini getroffen haben. Ueber Pola und Agram reiste er dann nach Ofen, langte daselbst im März 1440 an und erließ sofort ein Rundschreiben an alle Bischöfe seines Metropolitansprengels, um ihnen den Abschluß der Union zu Florenz zu verkünden. Im October kam er nach Litauen, verweilte einen Theil des Winters in Kiew und langte über Smolensk an Ostern 1441 in Moskau an. Sofort ließ er in der Kirche im Kreml, welche der Mutter Gottes geweiht ist, die Union verkünden. Er fand aber am Großfürsten Wassilij einen entschiedenen und mächtigen Gegner, welcher der da und dort sich zeigenden Opposition erst Leben und Halt verlieh. Seine politischen Berechnungen mit Glaubenseifer deckend, klagte derselbe den pflichttreuen Metropoliten der Häresie an und verwies ihn zur Buße in ein Kloster; ein vom Fürsten berufenes Concil sollte über Isidor richten. Von 15 russischen Bischöfen nahmen an demselben nur sechs theil, darunter der Rivale Jonas von Rjäsan und Isidors persönlicher Feind und Reisegefährte Abraham von Susdal. In byzantinischer Devotion erklärten sie den Großfürsten für den Retter der Orthodoxie; ihren Metropoliten aber verurtheilten sie. Da derselbe trotz wiederholter Aufforderung sich von der Union nicht lossagen wollte, wurde er verhaftet, konnte sich aber weiteren Verfolgungen und vielleicht einem gewaltsamen Tode durch die Flucht entziehen. Er begab sich nun nach Rom, kam daselbst im Herbst 1443 an und wurde vom Papst freundlich aufgenommen. Auch hier galt seine Thätigkeit in erster Linie der griechischen Kirche und deren Union, für die er beinahe sein Leben verloren hätte. Als nämlich der griechische Kaiser zur Durchführung derselben vom Papste Legaten erbat, sandte Nicolaus V. als geeignetste Persönlichkeit den Cardinal Isidor. Derselbe langte im November 1452 in Constantinopel an und brachte es durch kluge Nachsicht und zarte Scho-

nung so weit, daß er schon am 12. December desselben Jahres die Unionsfeier abhalten konnte. Eines freilich vermochte er nicht, dem pharisäischen Clerus Besinnung und dem bethörten Volke Verstand zu geben. Die Liebe zu seinem Volke und der Eifer, Rettung und Hilfe zu schaffen, hielt ihn so lange in der unglücklichen Stadt fest, bis durch die Kriegsschaaren Mohammeds kein Entkommen mehr möglich war. Dem Blutbade des 29. Mai 1453 entging er nur durch eine List. Er hatte nämlich eine Leiche mit den Cardinalsinsignien bekleidet, deren Kopf die Türken nun im Triumphe durch die Stadt trugen, während er selbst unerkannt als Sklave nach Kleinasien kam. Nach den Einen entkam er von hier durch die Flucht, nach Anderen erkaufte er sich die Freiheit um 300 Aspern, kehrte nach Rom zurück und wurde zum Bischof von Sabina ernannt. Die Erlebnisse während der schrecklichen Tage in Constantinopel schilderte er der abendländischen Christenheit in einem eigenen Briefe (Reisner, Lettres turques IV; Migne, PP. gr. CLIX, 953 ss.). Später wurde Isidor von Pius II. zum Patriarchen von Constantinopel und Ende 1460 oder 1461 zum Erzbischof von Cypern ernannt; hier vermochte er jedoch sein Besitzrecht nicht geltend zu machen gegen den Usurpator, den Bastardprinzen Jacob von Lusignan. Der vielgeprüfte Cardinal starb in Rom am 27. April 1463. (Vgl. Ciaconius, Vitae et res gestae Pontiff. Rom. et Cardin. II, 903; Phil. Strahl, Gesch. der russ. Kirche, Halle 1830, I, 444; Th. Frommann, Krit. Beiträge z. Gesch. der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872, 138 ff.; Mas Latrie in der Bibliothèque de l'école des chartes 1877, XXXVIII, 262; Hefele, Conc.-Gesch. VII.) [Knöpfler.]

Isidorische Decretalen, s. Pseudo-Isidor.

Isländische Literatur ist wie die altnordische Sprache (Norraena oder Danska tunga) bis tief in's 12. Jahrhundert mit der altskandinavischen Literatur unzertrennlich verbunden und nahezu identisch, da die meisten Dichter und Schriftsteller Isländer waren und der regste Verkehr ganz Skandinavien zu einem gemeinsamen Geistesleben verband. Die überaus reiche, ausgebildete Sprache gehört dem germanischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes an und bildet die gemeinsame Wurzel des heutigen Dänisch (Norwegisch), Schwedisch und Neuisländisch, welch letzteres sich von der alten Sprache nur wenig entfernt hat.

I. Aelteste Literatur: Edda, Skaldendichtung, Saga (874—1070). Die Anfänge der nordischen Literatur sind in fast undurchdringliches Dunkel gehüllt. Als ältestes Denkmal steht die sogen. Edda da, eine Sammlung von Götter- und Heldenliedern, deren älteste Handschriften dem Anfang des 13. Jahrhunderts zuzuweisen sind, während ihr Gehalt theilweise in die noch heidnische Urzeit von Skandinavien, theilweise in die sogen. Vikingerzeit (730—1040) zurückdeutet. Die mythologischen Gesänge (Völuspá, Grimnismál, Vafthrúdnismál, Vegtamskvida, Thrymskvida, Lokasenna [Ögisdrekka], Hárbardsljód, Skírnisför, Alvísmál, Hávamál, Rigsmál, Hyndluljód, Grógaldr und Fjölsvinnsmál) bilden das vollständigste, uns erhaltene Denkmal germanischer Mythologie, während das Sonnenlied (Sólarljód) Tod, Hölle, Himmel in christlichem Sinne beschreibt und daran einen Abriß christlicher Lehrweisheit knüpft (Stimmen aus M.-Laach XXXIV, 419—443). Ob, wie bei Grógaldr, auch bei Völuspá und Hyndluljód christliche Einflüsse auf die ältere Mythengestaltung anzunehmen sind, darüber gehen die Ansichten der bedeutendsten Forscher auseinander. Von den Heldenliedern beschäftigt sich eines mit Völundr, vier mit der Helgisage, die übrigen mit den verschiedenen Helden der Völsungen, Niflungen und Gjukungen, besonders mit Sigurdr, Brynhildr, Gudrun, Atli und Högni. Die kraftvollen, klangreichen Versmaße ruhen auf dem Stabreim (Alliteration, mit Assonanz verbunden). Mit den spätesten Liedern der Edda berühren sich der Zeit, wie dem Geist, Gehalt und der Form nach die frühesten sogen. Skaldendichtungen. An den Höfen der norwegischen Könige und Kleinherrscher entwickelte sich nämlich die bisherige Volkspoesie zur Hofpoesie. Skalden, d. h. Berufsdichter, begleiteten die Könige und die Vikinger auf ihren abenteuerlichen Heereszügen und verherrlichten ihre Waffenthaten durch ihre Gesänge. Die ältesten Namen sind von der Mythe umwoben. Die frühesten, bedeutenderen Skalden geschichtlicher Zeit sind Thjódólfr Hvinverski und Thorbjörn Hornklofi, welche noch der Zeit des Königs Harald Schönhaar (850—933) angehören. An sie reiht sich Egill Skallagrimsson (geb. 906, gest. 990), der in Northumbrien das Kreuzeszeichen annahm; von seinen Dichtungen Adalsteinsdrápa, Höfudlausn, Arinbjarnarkvida, Sonartorrek besingt die erste den christlichen König Athalstein von Northumbrien. Nur langsam rang sich jedoch gerade die Poesie von den heidnischen Vorstellungen los. Das Hákonarmál, ein prachtvolles Trauerlied auf König Hákon den Guten, der vergeblich versucht hatte, das Christenthum in Norwegen einzuführen, und 961 starb, ist noch völlig heidnisch gedacht. Eine der merkwürdigsten Gestalten dieser Uebergangszeit ist der unruhige Hallfredr Vandraedaskáld (unter König Olafr Tryggvason 995—1001), der mehrmals seine Religion wechselte. Auf entschieden christliche Bahn gelangte das Geistesleben und mit ihm die Skaldendichtung erst durch den hl. Olafr Haraldsson (1015—1030), welchen Sighvat und Thórarinn Loftunga in begeisterten Liedern feierten. Schon im Verlauf des 11. Jahrhunderts nahm die ursprüngliche Kraft der Skaldenpoesie ab, indem die Skalden sich allzusehr gesuchten Künsteleien hingaben und namentlich ihre Bildersprache in's Ungeheuerliche entwickelten; doch ist die Skaldenpoesie überhaupt wohl nur aus Unkenntniß der Verachtung anheimgefallen. Bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts sind die Na-

men von 425 Skalden, unter denen 45 Norweger, einer Däne, die übrigen Isländer waren, aufbewahrt; unter ihnen ragen nicht wenige, wirklich hochbegabte Dichter, wie Arnor Jarlaskáld, Thjóðólfr Arnorsson, Steinn Herðisarson, Marcus Skeggjason, Einar Skulason u. A., hervor. Während die Skaldendichtung sich meist durch Isländer in Norwegen entwickelte, blühte in Island selbst mit dem 10. Jahrhundert die sogen. Saga auf, d. h. die schlichte Geschichtserzählung, welche meist in Form von Familiengeschichten die bewegte Zeit von der ersten Colonisation Islands (874) an wiederspiegelt, nicht selten aber zum spannenden Familienroman erweitert ist. Die darin enthaltenen Genealogien, die Hauptthatsachen, die Charakteristik der Hauptpersonen, die Schilderung der Rechtsverhältnisse und Culturzustände sind durchweg von historischem Werth, während die einfache Ausschmückung des poetischen Zaubers nicht entbehrt und späteren Dichtern die reichste Anregung geboten hat. Die Handlung der meisten Sögur spielt gegen das Ende des 10. und am Anfang des 11. Jahrhunderts, doch gehen andere bis auf 870 zurück; die spätesten reichen bis etwa 1030. Gerade von der Uebergangsperiode aus dem Heidenthum zum Christenthum geben sie das eingehendste Culturbild. Am berühmtesten sind die Niáls-Saga, die Eyrbyggja-Saga, die Laxdaela-Saga, die Egils-Saga, die Grettis-Saga. Die Niáls-Saga gibt eine höchst merkwürdige Zeichnung der herrschenden Rechtsverhältnisse um die Zeit von 970—1014 und wichtige Aufschlüsse über die Einführung des Christenthums. Die Eyrbyggja-Saga geht auf die Zeit der ersten Ansiedlung, die sogen. Landnámazeit (890—920), zurück. Die durch ihre Charakterzeichnung hervorragende Laxdaela-Saga führt in die merkwürdigen Beziehungen Nordislands zum christlichen Irland ein, während die Egils-Saga ein großartiges Bild der Vikingerzeit in West-Island, Norwegen und England entwirft. Die Grettis-Saga endlich zeichnet das Leben eines von der Gesellschaft ausgestoßenen Seeräubers mit vielen romantischen und mythischen Ausschmückungen. Von den kleineren Sögur beziehen sich auf das südwestliche Island die Harðar- oder Holmverja-Saga und die Haensa-Thóris-Saga; auf West-Island Bjarnar-Saga, Gunnlaugs-Saga Ormstunga, Gull-Thóris-Saga, Gísla-Saga Súrssonar, Hárvarðar-Saga Isfirðings; auf Nord-Island die Bandmanna-Saga, Heiðarvíga-Saga, Vatnsdaela-Saga, Thorvalds-Saga Viðförla, Svarfdaela-Saga, Ljósvetninga-Saga, Valla-Ljóts-Saga, Viga-Glúms-Saga, Reykdaela-Saga und Ölkofra-Tháttr; auf Ost-Island Vápnfirðinga-Saga, Thorsteins-Saga Hvita, Thorsteins-Saga Stangarhöggs, Hrafnkels-Saga Freysgoða, Droplaugarsona-Saga, Gunnars-Saga Thiðranda-bana, Thorsteins-Saga Siðu-Halls-Sonar. Endlich dehnt sich der Kreis der Handlung auch über Grönland und Amerika (Vinland) aus in der Flóamanna-Saga, Eiriks-Saga Rauða, Fóstbraeðra-Saga, Graenlandiga-Tháttr. Kaum ein Land Europa's hat aus dieser Zeit eine culturgeschichtlich so reichhaltige und vollendete Literatur aufzuweisen. Durch mündliche Erzählung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt (wie es scheint, mit großer Treue), wurden die Sögur jedoch erst in dem folgenden Zeitraum, vom Ende des 11. Jahrhunderts an, aufgezeichnet, nachdem die christliche Cultur durch kirchliche Organisation festen Boden gewonnen hatte, und traten so in die eigentliche, geschriebene Literatur ein.

II. Blüte und Nachblüte der mittelalterlichen Literatur (1070—1550). An der Spitze der Gelehrten, Dichter und Schriftsteller, durch welche die Gesänge der Edda wie die alten Sögur aufgezeichnet und dem Untergang entrissen wurden, stehen zwei Priester, beide aus angesehener Familie, durch die Ueberlieferungen derselben mit der Landesgeschichte genau vertraut und durch ihre Schüler von mächtigstem Einfluß auf die weitere Literatur, Saemundr Sigfusson Fróði (der Weise), geb. 1056 auf dem Hofe Oddi, in Deutschland und Paris geschult, gest. 1133; und Ari Thorgilsson Fróði, geb. 1067 zu Haukadalr, Pflegesohn jenes Siðu-Hallr, der noch von dem deutschen Missionar Dankbrand getauft worden war und bei der Einführung des Christenthums einen bedeutenden Antheil hatte. Er starb 1148. Sein Islendingabók wurde die Grundlage der überaus reichen isländischen Geschichtsliteratur. „Chronologisch geordnete Aufzeichnungen über die äußeren geschichtlichen Ereignisse hat auch anderwärts im Mittelalter der Fleiß der Mönche zu Tage gefördert; eine mit so tiefem Blick und so gesundem politischem Verständniß entworfene, alles Nebensächliche vermeidende und alles durchgreifende Bedeutsame mit sicherer Hand hervorhebende Gesammtgeschichte der innern Entwicklung des Landes konnte dagegen nur von einem Manne ausgehen, der mit den gelehrten Kenntnissen, wie sie dazumal nur der Geistlichkeit eigen waren, zugleich den feinen Blick des geborenen Aristokraten und die staatsmännische Einsicht eines regierenden Herrn verband" (Maurer). Auf Ari's Vorarbeiten ruht das Landnámabók, eine mit genauer Genealogie verbundene politische Geographie der Insel nebst kurzer Geschichte der Ansiedlerzeit. Es charakterisirt sich darin der praktische, mehr auf Recht und Geschichte als auf speculatives Wissen gerichtete Geist des Volkes. Kein Zweig der Literatur hat denn auch durch das ganze Mittelalter so kräftig fortgeblüht, als der historische. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb Eirikr Oddsson sein Hryggjarstykki (die norwegische Königsgeschichte von 1130 bis 1160), am Ende des 12. Jahrhunderts der Benedictinerabt Karl Jónsson von Thingeyrar auf den Wunsch des Königs Sverrir dessen Biographie. Um dieselbe Zeit verfaßte der Benedictiner Oddr Snorrason von Thingeyrar ein Leben des Königs Olafr Tryggvason und wahrscheinlich auch ein

solches des hl. Ólafr, der demselben Kloster angehörige Benedictiner Gunnlaugr Leifsson (gest. 1218) Biographien des hl. Ambrosius, des Königs Ólafr Tryggvason und des Bischofs Jón Ögmundarson. Der Prior Styrmir Kárason von Viðey (gest. 1245) schrieb abermal ein Leben des hl. Ólafr, der Gesetzessprecher Sturla Thorðarson (gest. 1284) die Hákonar-Saga gamla und die Magnús-Saga lagabaetis. All diese Geschichtsschreiber übertrifft an Berühmtheit Snorri Sturluson, geboren 1178, von dem Gesetzeskenner Jón Loptsson zu Oddi herangebildet, zwölf Jahre lang als Gesetzessprecher die Republik leitend, der mächtigste Mann der Insel, 1241 von den eigenen Verwandten auf seinem Hofe Reykholt ermordet. Ihm wurde lange allgemein die als Heimskringla bekannte größte Sammlung der norwegischen Königschroniken zugeschrieben; doch hat es die Kritik zweifelhaft gemacht, ob er sie alle oder nur einen Theil derselben verfaßt hat. Die Sammlung beginnt mit der mythischen Zeit (Ynglinga-Saga) und gibt dann die Geschichte der Könige Haraldr Hárfagri, Hákon Aðalsteinsfóstri, Haraldr Gráfeldr (und des Jarl Hákon), Ólafr Tryggvason, des hl. Ólafr Haraldsson, Magnús Goði, Haraldr Hárðráði, Ólafr Kyrri, Magnús Berfaettr, Sigurðr Jórsalafari, Magnús Blindi, Haraldr Gylli, der Haraldssöhne Sigurðr, Ingi und Eysteinn, des Königs Hákon Herðabreið und des Königs Magnús Erlingsson, also die gesammte norwegische Königsgeschichte bis zum Jahre 1177. Das bedeutendste spätere Werk über die Geschichte Islands selbst ist die von Sturla Thórðarson verfaßte Sturlunga-Saga oder die sogen. große isländische Sage, welche insbesondere die Geschichte der Republik im 13. Jahrhundert bis zu ihrem Sturze (1264) darstellt. — Styrmir Kárason, Sturla Thórðarson, Snorri Markússon (gest. 1313) und Haukr Erlingsson (gest. 1334) vervollständigten das Landnámabók, während der Prior Brandr Halldórsson und Kolskeggr hinn vitri Geschlechtsregister abfaßten. Außer diesen Werken bekannter Verfasser sind eine Menge anderer Geschichtswerke erhalten, deren Verfasser nicht mehr bekannt, die aber als historische Quellen von großem Werthe sind; so das Ágrip af Noregs Konúnga Sögum, kurze Leben der Könige von Norwegen; die Fagrskinna, ein Abriß der norwegischen Geschichte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts; die Morkinskinna, Geschichte des Königs Harald Harðráði und der folgenden Könige; das Flateyarbók, norwegische Königsgeschichte bis auf 1176 und andere Berichte enthaltend; die Jómsvíkinga-Saga; die Knytlinga-Saga, Leben dänischer Könige von Knut d. Gr. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts; die Ingvars-Saga; die Eymundar-Saga; die Orkneyinga-Saga, Geschichte der Jarle der Orkney-Inseln bis zum Ende des 12. Jahrhunderts; die Faereyinga-Saga, Geschichte der Faröer und der Einführung des Christenthums daselbst. Viele der Königschroniken, besonders die schon erwähnten Leben des hl. Ólafr, sind auch für die Kirchengeschichte von höchster Bedeutung; doch wurden dieser auch besondere Werke gewidmet. So erzählt die Kristni-Saga die Einführung und Begründung des Christenthums auf Island, die Hungrvaka (Hungerweckerin) das Leben der ersten fünf Bischöfe von Skálholt (1056—1176), die Páls-Saga das Leben des Bischofs Páll Jónsson (1195 bis 1211), die Thorláks-Saga das Leben des heiligen Bischofs Thorlákr Thorhallsson (1178 bis 1193), die Jóns-Saga das Leben des heiligen Bischofs Jón Ögmundarson von Hólar (1052—1121), die Guðmundar-Saga das höchst bewegte, kampfreiche Leben des heiligmäßigen Bischofs Guðmundr Arason des Guten von Hólar (1160—1236), der in den Wirren der ersten Sturlungerzeit eine heldenhafte Standhaftigkeit bewährte, die Arna-Saga das Leben des Bischofs Arni Thorláksson von Skálholt (1269—1289), die Laurentius-Saga das Leben des Bischofs Laurentius Kálfsson (1266—1331), beschrieben von seinem Lieblingsschüler Einar Hafliðason (geb. 1307, gest. 1393). Ein zweites Leben des Bischofs Guðmundr schrieb Abt Arngrím von Thingeyrar (geb. 1280, gest. 1361). An die näheren Beziehungen Islands zu England, wo viele Isländer studirten, erinnern die Biographien des hl. Eduard des Bekenners (Játvarðar-Saga) und des hl. Thomas von Canterbury (Thomas-Saga Erkibiskups). Das Leben des hl. Magnús auf den Orkaden beschreibt die Magnús-Saga Eyja-Jarls.

Von der Bibel wurden zuerst die historischen Bücher von Josue bis zu den Königen, später die Bücher Moses' als Gyðinga-Sögur (Geschichte der Juden) von Bischof Brandr Jónsson von Skálholt (gest. 1264) übersetzt und theilweise paraphrasirt. Mit Stücken aus Peter Comestor vereinigt, erhielt das Ganze den Namen Stjórn (Vorsehung, Leitung). Nächst der Bibelübersetzung des Ulfila ist Stjórn einer der ältesten Versuche einer solchen unter den germanischen Völkern. Auch in der übrigen religiösen Literatur waltet das Historische vor, wenn nicht in der Reformationszeit die Schriften dogmatischen Inhalts meist zerstört worden sind. Erhalten blieb die Uebersetzung der Homilien und Predigten des hl. Gregor d. Gr., die Uebersetzung des Elucidarius und das altnordische Homiliubók, mit Rücksicht auf welches der protestantische Theologe Bang sagt: „Es entfaltete sich eine Predigtwirksamkeit, die, was innern Gehalt betrifft, in späterer Zeit ohne Seitenstück geblieben ist." Weit zahlreicher sind indeß die erhaltenen Heiligenleben und Legenden, welche sämmtlich den Namen Saga tragen: Mariu-Saga (Leben der seligsten Jungfrau), Postula-Sögur (Leben der Apostel), Páls-Saga Postula, Andreas-Saga, Johannes-Saga Baptistae, Antonius-Saga, Augustinus-Saga, Clemens-Saga, Martinus-Saga, Blasius-Saga, Barlaams-Saga, Theophilus-Saga u. s. w. Daran schließt sich die Niðrstigningar-Saga, eine poetische Beschreibung der Höllenfahrt Christi nach

dem apocryphen Evangelium Nicodemi. [Am meisten Verdienst um diese religiöse Literatur erwarb sich Prof. C. R. Unger in Christiania; er edirte: Stjórn, 1853—1862; Maríu-Saga (Sammlung der alten Marienlegenden) 1872; Postula-Sögur 1874; das Homiliubók 1864; die Helgra-Manna-Sögur (große Sammlung der alten Heiligenlegenden) 1877; die Barlaam- und Josaphat-Legende 1851. — Isländische Homilien publicirte E. Wisén, Lund 1872; die Predigten und Homilien Gregors d. Gr. (isländ.) Thorvald Bjarnarson, Kopenh. 1878.]

Neben dieser sehr reichen geschichtlichen und religiösen Prosaliteratur (ein großer Theil der noch bis in's 17. Jahrhundert erhaltenen Handschriften ging bei einer Feuersbrunst in Kopenhagen zu Grunde) blühte auch die poetische Literatur erfreulich weiter, wenn es auch Zeit und Mühe kostete, die mit der Göttersage selbst aufgewachsene Bildersprache dem neuen christlichen Stoffe gefügig zu machen. Von religiösen Dichtungen sind hervorzuheben: die Ólafsdrápa, auch „Geisli" (der Strahl) genannt, ein sehr kunstvolles Lobgedicht auf den hl. Ólafr, von Einar Skulason (geb. 1095, gest. 1165); „Harmsól", ein Gedicht des Augustinermönchs Gamli Kanoki, das der wahren Buße Werth und Weihe zum schönsten Ausdruck bringt; die Placidusdrápa; drei Lieder auf den heiligen Bischof Gudmundr; „Liknarbraut" (der Pfad der Gnade); „Leiđarvisan" (das Lied von der Wegweisung); die „Lilja", eine prachtvolle Mariendichtung des Augustiners Eysteinn Ásgrimsson (gest. 1361) von Thykkvibör. „Lilja ist unbedingt das schönste religiöse Gedicht aus des Nordens Mittelalter, classisch in dem Sinn, daß es zu allen Zeiten mit Freude und Theilnahme von dem gelesen werden kann, welcher ein Auge für poetische Schönheit besitzt, und mit Erbauung von jedem Christen, ob er Katholik sei oder nicht" (C. Rosenberg, dänischer Literaturhistoriker). Die Marienminne wurde auch von anderen zahlreichen Dichtern gepflegt; Sigurđr der Blinde dichtete gegen Ende des 15. Jahrhunderts die „Rosa", ein liebliches Seitenstück zur „Lilja". Aus der Zeit von 1400 bis 1550 sind über 50, darunter sehr schöne Marienlieder erhalten; Jón Pálsson (geb. 1380, gest. 1471) erwarb sich durch ein solches den Beinamen Maríu-skáld. Der kraftvollste und begabteste geistliche Dichter des ausgehenden Mittelalters aber war Jón Arason, der letzte Bischof von Hólar (gest. 1550), der den Stabreim in den kunstreichsten Strophen mit dem eigentlichen Reime zu verbinden wußte, ohne daß die lyrische Kraft und Schönheit dabei im Mindesten litt. Von seinen fünf erhaltenen Dichtungen ist „Píslagrátr" ein ergreifender Passionsgesang, „Ljómur" (Strahlenblitze) ein erhabenes Loblied auf das gesammte Walten und Wirken des Erlösers von seiner Geburt bis zum Weltgerichte. Diese Lieder leben auf Island und den Faröern im Munde des Volkes bis heute fort.

Auch an der weltlichen Skaldendichtung betheiligten sich einzelne Geistliche; so Bischof Bjarni Kolbeinsson auf den Orkney-Inseln (gest. 1223) mit seiner „Jómsvíkingadrápa". Von weltlichen Skalden thaten sich hervor Gisli Illugason (Magnúskviđa, um 1104), Ivar Ingimundarson (Sigurđarbálkr, um 1139), Rögnvaldr Kali, Graf auf den Orkneys (Háttalykill, 1100—1158), Haukr Validarson (Isledingadrápa, um 1200), der schon genannte Einar Skulason (Tógdrápa, Haraldsdrápa, Eysteinsdrápa u. s. w., 1095—1165), Snorri Sturluson (Háttatal u. s. w.), Sturla Thorđarson u. A. Berühmter als durch ihre eigenen Dichtungen sind die zwei letztgenannten, besonders aber Snorri, durch ihre Bemühungen um die nordische Poetik geworden. Snorri wird die sogen. jüngere Edda zugeschrieben, nächst der ältern Edda das gefeiertste Werk der altskandinavischen Literatur. Sie umfaßt vier Theile: 1. Gylfa-Ginning, d. h. eine Sammlung der alten Göttersagen in schlichter Prosaerzählung, nach Jacob Grimm „ein unvergleichliches Werk", die schönste Darstellung alter Mythen, die es gibt; 2. Skáldskaparmál, eine altnordische Poetik; 3. Háttatal, ein Gedicht Snorri's über Hákon und Herzog Skuli, als Probe der verschiedenen Versmaße; 4. Thulur, ein gereimtes Glossarium der poetischen Synonymik.

Nachdem die Saga-Literatur die Geschichte der isländischen Landnámazeit und Vikingerzeit ziemlich erschöpft hatte, wandte sie sich zum Theil älteren Sagenstoffen zu (Hrólf Kraka-, Völsunga-, Norna Gest-, Hálfs-, Frithjófs-, Örvar Odds-Saga u. s. w.), zum Theil ganz freien Erfindungen (sogen. Skröksögur, Lügensagen), wie die Bárđar-Saga, Víglundar-Saga, Kjalnesinga-Saga, Króka-Refs-Saga, Finnboga-Saga u. s. w. Durch den Verkehr mit dem Ausland aber drangen namentlich seit Beginn der Kreuzzüge fast alle beliebten Stoffe der europäischen Ritterpoesie nach Norwegen und Island hinüber, wurden zu Sögur umgestaltet und verdrängten theilweise die älteren, einheimischen Ueberlieferungen (Alexanders-Saga, Trojumanna-Saga, Karla-Magnús-Saga, Thidreks-Saga af Bern, Parcevals-Saga, Ivents- [Iweins-] Saga, Valvents-Saga, Möttuls-Saga, Erreks-Saga, Elis-Saga, Baerings-Saga, Flovent-Saga, Magus-Saga, Tristams-Saga, Mirmants-Saga u. s. w.). Mit dem 14. Jahrhundert aber beginnt die sog. Rimur-Dichtung. Das Gefallen des Volkes an der hohen, getragenen Skaldendichtung mit ihren dunkeln Bildern und schwierigen Versregeln ging allmälig verloren, ein großer Theil der älteren Stoffe, der einheimischen wie der fremden, aber wurde nun in kurze Verse (von 3—4 Hebungen), eine Art Knittelverse, umgedichtet und so von Neuem volksthümlich gemacht. Diese Volkspoesie schoß sehr üppig empor, zeitigte manches Gute, aber auch viele Geschmacklosigkeiten, und läßt das Verdienst einzelner Dichter, welche die höchste christliche Erhabenheit des Gehalts mit der Formenstrenge und Formschönheit der ältern natio-

nalen Poesie zu verbinden wußten, in doppelt bedeutsamem Lichte erscheinen. Solche waren Eysteinn Asgrimsson und Jón Arason. Kirchlich gesinnte Männer, vorab Geistliche und Mönche, haben die gesammte älteste Literatur gerettet, eine neue christliche daran großgezogen und bis in die Zeit der Glaubenstrennung auf bewundernswerther Höhe erhalten. An der Kirche lag es nicht, daß diese eigenartige Literatur sich nicht harmonisch weiter entwickelte. Gewaltsame Kräfte haben von außen eingegriffen und diese Entwicklung gehemmt.

In sich und als Geschichtsquellen wichtig sind die alten Rechtsbücher Kristinna-Laga-Tháttr, Thingskapa-Tháttr, Vigslódi, Baugatal, Tiundarlög, Landbrigda-Tháttr, Arfa-Tháttr, Omaga-Bálkr, Festa-Tháttr, Lögrettu-Tháttr, Lögsögumanns-Tháttr, erhalten in zwei Manuscripten aus dem 12. Jahrhundert, dem „Konungsbók" und dem „Stadarhólsbók", und in der Gesetzessammlung Grágás vereinigt (Art. „Graagaas" von K. Maurer bei Ersch und Gruber, Th. 77, S. 1—136); das Gulathingslög (Landslög); das Kristin-Rettr Arna Biskups; das Kristin-Rettr Thorláks ok Ketils; die Jarnsida (isländische Gesetze von 1272—1280) und das Jónsbók (von 1283), letzteres auf Island noch heute im Gebrauch. Norwegischen Ursprungs ist der Königsspiegel (Konungs Skugg-sjá), ein kurzer dialogischer Abriß politischer Lehrweisheit, und eine kirchenpolitische Streitschrift Anecdoton Regis Sverreri. Rimbegla heißt eine größere Sammlung arithmetischer Tractate, Algorismus eine kleinere mathematische Abhandlung von Hauk Erlendsson (gest. 1332), Leidarvísir ein Abriß der Geographie von Abt Nicolaus (gest. 1161).

III. Die protestantische Zeit (1550 bis 1750). Durch die Glaubenstrennung wurden die Klöster, die eigentlichen Pflanzstätten der literarischen Bildung, zerstört und das Volk von seiner gesammten historischen Vergangenheit abgetrennt. The Reformation cut the last link, that bound Iceland to the past — the Old Church (Vigfusson). Wie überall, galt nun die erste Sorge der Bibel, dem Kirchenlied und der Predigt. Oddr Gottskalksson übersetzte (1540) nach Luthers Vorlage das Neue Testament; Gudbrandr Thorláksson (1542—1627), zu Kopenhagen gebildet, Superintendent (Bischof) von Hólar, vollendete 1584 die Uebersetzung der gesammten Bibel (Biblia, þad er öll heilög Ritning), 1589 das isländische Gesangbuch und 1597 eine Hauspostille. Seine Bibelübersetzung, die sogen. Gudbrands-Biblia, wurde von den folgenden, der Thorláks-Biblia (1644) und der ihr nachgedruckten Waisenhús-Biblia (1746), nicht erreicht. (Neuere Ausgaben der Bibel erschienen zu Videy 1841, Reykjavík 1858, Oxford 1866.) Pjetursson verzeichnet von 1540—1740 an religiös-theologischer Literatur 11 Schriften über die Bibel, 18 Psalmbücher, 7 Katechismen, 7 Bücher über die Evangelien, 9 Sammlungen von Passionspredigten, 14 Gebetbücher und 48 andere Erbauungsschriften (330 ff.). Aus einer wahren Flut von geistlichen Gesangbüchern ragt nur wenig Erquickliches hervor; Jón Thorsteinsson, 1627 von Türken bei einem Einfall in Island erschlagen, übersetzte die Psalmen; Sigurdr Jónsson (gest. 1661) schrieb verschiedene Erbauungsbücher, darunter von Paulus Gerhardt, in Verse um. Von hohem poetischem Werthe sind die 50 Passionslieder (Passiu-Sálmar) und andere religiöse Gesänge des frommen Dulders Hallgrímr Pjetursson (geb. 1614), der 1674 am Aussatz starb. Sie wurden in zahllosen Auflagen neu gedruckt und genießen noch heute allgemeine Verehrung. Eine ähnliche Volksthümlichkeit erlangten die Predigten des Bischofs Jón Vidalin (geb. 1666, gest. 1720), Vidalins Postilla, auch Jónsbók genannt, von dem schon angeführten Rechtsbuch wohl zu unterscheiden, berühmt durch ihre anschauliche, kernige Sprache. Die weltliche Poesie verstummte unter den vielen Mißgeschicken, welche die Insel trafen, fast ganz. Einigen Rufes erfreut sich noch Stefán Olafsson (1620—1688). Dagegen pflegten der Bischof Brynjúlfr Sveinsson von Skálholt u. A. die lateinische Poesie. Von dem erstern sind schöne Oden und Elegien an die allerseligste Jungfrau handschriftlich erhalten. Am wichtigsten für die Folgezeit aber wurde es, daß Arngrim Jónsson (1568—1648), Björn Jónsson von Skardsá (1575—1656), der Bischof Brynjúlfr Sveinsson (1605—1675), Arni Magnusson (1663 bis 1730), Thormód Torfason (1636—1719), sowie die dänischen Gelehrten Ole Worm (geb. 1588), Stephanius (geb. 1599) die Schätze der frühern Literatur und Geschichte sammelten, wieder an's Tageslicht förderten und der spätern Mythen- und Sprachforschung, wie der Literaturgeschichte erhielten. An ihnen hat sich später dann der Nationalgeist und die Literatur neu belebt.

IV. Aufklärungsperiode und neuere Zeit (1750 bis auf die Gegenwart). Als Bannerträger mag man den Naturforscher und Dichter Eggert Olafsson (1726—1768) betrachten, der in seinem „Bunadarbálkr", einer Art Georgica, den Landbau und die isländischen Nutzpflanzen beschrieb. Es folgten von 1760—1770 eine Menge ökonomischer Schriften; 1773 wurde der erste Versuch mit einer Monatsschrift gemacht, die bis 1776 bestand; von 1779 an publicirte eine isländische Studentenverbindung Laerdomslistafjelag von Kopenhagen aus bis 1796 eine neue Zeitschrift, deren 15 Bände ebenso Ackerbau, Kunstfleiß und Handwerk, als Naturreligion, Philosophie, Sittenlehre, Naturwissenschaften u. s. w. besprechen. Viele Werke der ältern Literatur wurden neu herausgegeben. Bischof Finnr Jónsson veröffentlichte (1772—1778) seine vierbändige Kirchengeschichte, Hálfdan Einarsson (1777) seine Literaturgeschichte, und Björn Halldórsson das erste isländisch-lateinische Lexikon (1794). Zur Wiederbelebung des Nationalgeistes und der Literatur trug aber am meisten die 1816 von dem dänischen Sprachfor-

scher Rask gestiftete isländische Literaturgesellschaft Hið islenzka bókmentafjelag bei, welche unter ihrem Präsidenten Jón Sigurðsson (1851 bis 1879) die höchste Blüte ihrer Thätigkeit und auch bedeutsamen politischen Einfluß erreichte. Die werthvollsten Schätze der ältern Literatur wurden nun durch treffliche Ausgaben wieder zum Gemeingut gemacht. Die ausgezeichneten Quellenforscher Finnr Magnússon (1787 bis 1847), Sveinbjörn Egilsson (1791—1852), Jón Sigurðsson und Guðbrandr Vigfusson (Professor in Oxford) wurden auch durch ausländische Gelehrte, wie Cleasby, Dasent, Unger, Munch, Möbius und K. Maurer, unterstützt. Um Saga-Literatur und Mythologie machten sich Jón Thorkelson (geb. 1822), Benedict Gröndal (geb. 1826) und Gísli Brynjúlfsson (geb. 1827) verdient; um die Philologie K. Gíslason, Sveinbjörn Egilsson und Eiríkr Jónsson. Bischof Pjetur Pjetursson setzte Finn Jónssons Kirchengeschichte weiter, den Zeitraum von 1740—1840. Jón Espolin (1769—1836) schrieb Islands Árbaekur i Sögnformi; Jón Sigurðsson publicirte das Diplomatarium Islandicum (1857 sq.), dem das Diplomatarium Norvegicum von Unger und Keyser würdig zur Seite steht.

Die Poesie erhielt durch Uebersetzungen neue Anregungen. Klopstock und Milton wurden schon durch Jón Thorláksson (1744—1819), Homers Odyssee und Ilias von Sveinbjörn Egilsson (1791—1852), „Tausend und Eine Nacht", „Undine", Tegnérs „Frithjofssage" und „Axel", „Sakuntala" u. a. von Steingrímr Thorsteinsson (geb. 1830), einige Stücke Shakespeare's von dem letztgenannten und von Matthias Jochumsson (geb. 1835) übersetzt. Jón Arnason (geb. 1819) sammelte die isländischen Volkssagen (Thjóðsögur), Björn Gunnlaugson (1788 bis 1876) schrieb ein philosophisches Lehrgedicht „Njóla" über die Teleologie der Schöpfung. Von Dramatik hat das neue Island erst Anfänge aufzuweisen, die „Útilegumenn" (Geächteten) von M. Jochumsson, die „Neujahrsnacht" von Indridi Einarsson und „Ragnarökkr" (Götterdämmerung) von B. Gröndal. Eine artige Bauernnovelle „Knabe und Mädchen" (Piltur og Stúlka) schrieb Jón Thorodbsen (1867); ihr ließ er einen längern Roman „Mann und Weib" (Maður og Kona) folgen (1876). Reichlicher entwickelte sich dagegen die kleinere Epik und Lyrik, worin Vorzügliches geleistet wurde. Von den Lyrikern stehen oben an Bjarni Thórarensen (1787—1841), „der isländische Goethe", und Jónas Hallgrimsson (1807—1845); an sie reihen sich Finnr Magnússon, Sveinbjörn Egilsson, Jón Thorodbsen, Grímr Thomsen, Benedict Gröndal, Gísli Brynjúlfsson u. A.

Der Kampf um nationale Selbständigkeit rief gute Leistungen auf dem Gebiete der Statistik und Politik hervor (Skýrslur um landshagi á Islandi 1855—1875 etc.). Außer Zeitschriften erscheinen sechs Zeitungen. Die Reaction gegen den Nationalismus war eine schwache und hat keine theologische Arbeit von Bedeutung zu Tage gefördert. Bischof P. Pjetursson schrieb Predigten 1856, Betrachtungen 1858, ein Gebetbuch 1860, Sigurðr Melsteð eine Exegese zu einigen Stellen des Neuen Testamentes 1860—1863, und eine gegen die katholische Mission gerichtete „Vergleichung" (Samanburður) der katholischen und lutherischen Kirche (Reykjavik 1859). Das einzige katholische Werk der neueren isländischen Literatur ist eine apologetische Controversschrift des Missionars Baudoin Útskýring um trú katólsku kirkjunnar í þeim trúaratriðum þar sem ágreiningr er milli hennar og mótmaelanda, Reykjavík 1865, das in drei Theilen die Lehre von der Glaubensregel und der Kirche, der Rechtfertigung und den Sacramenten, dem Gottesdienst, der Heiligen- und Reliquienverehrung auseinandersetzt.

Literatur. Th. Möbius, Catalogus Librorum Islandicorum et Norvegicorum Aetatis Mediae, Lips. 1858; Derselbe, Verzeichniß der auf dem Gebiete der altnordischen Sprache und Literatur von 1855—1879 erschienenen Schriften, Leipzig 1880; Schlözer, Isländische Literatur und Geschichte, Göttingen 1773; Halfdani Einari, Sciagraphia historiae literariae Islandiae, Hafn. 1777; Lindfors, Inledning till Isländska Literaturen etc., Lund 1824; Köppen, Einleitung in die nordische Mythologie, Berlin 1837; Dietrich, Altnordisches Lesebuch, Einleitung, Leipzig 1843; Arwidsson, Förteckning öfver k. Bibliothekets i Stockholm Isländska Handskrifter, Stockh. 1848; E. Rosselet, Isländische Literatur bei Ersch und Gruber 1855, 2. Sect., XXXI; die verschiedenen Ausgaben der Edda von Resenius 1665, Árni-Magnússon 1787—1828, von der Hagen 1812, J. und W. Grimm, Berlin 1815, (Rask-) Afzelius, Stockholm 1818, Bergmann 1838, Munch und Unger 1848, Lüning 1859, Möbius 1860, Bugge 1867, S. Grundtvig 1874 u. s. w.; P. E. Müller, Sagabibliothek, Kjöbnh. 1817—1828; Dietrich, Altnordisches Lesebuch, 2. Aufl. Leipzig 1864; N. M. Petersen, Bidrag til den Oldnordiske Literaturs Historie, Kjöbnh. 1866; R. Keyser, Nordmaendenes Videnskabelighed og Literatur etc., Christ. 1866; Maurer, Island, München 1874; C. Rosenberg, Nordboernes Aandsliv, Kjöbnh. 1877—1885; B. Hoff, Hovedpunkter af den oldislandske litteraturhistorie, Kjöbnh. 1873; Vigfusson, Sturlunga-Saga, Prolegomena, Oxford 1878; Corpus Poeticum Boreale, Oxford 1883; E. Kölbing, Beiträge, Breslau 1878; Jón Thorkelsson, Om Digtningen på Island i det 15 og 16 Århundrede, Kjöbnh. 1888; A. Baumgartner, Die Lilie (Lilja), Freiburg 1884; Islands mittelalterliche Literatur, Stimmen aus Maria-Laach XXIX, 160—180. 296—316 und XXXIV; Ph. Schweitzer, Gesch. der altskandin. Literatur, Leipzig 1885; Wollheim-Fonseca, Die Nationalliteratur der Skandinavier I, Leipzig 1875; die Ausgaben der verschiedenen Sögur u. s. w.

bei Möbius, Catal. Libror. Island. etc. und Verzeichniß ꝛc.; Neuere Erscheinungen in den jährlich erscheinenden Heften Skýrslur og Reikningar hins Islenzka Bókmentafélags, Reykjavík. [A. Baumgartner S. J.]

Islam ist der Name, welchen Mohammed (s. d. Art.) der von ihm verkündeten Religion gab; er bedeutet Hingebung (an Gott) und mahnt durch seine Verwandtschaft mit Salâm (Friede, Heil) an das Beseligende einer solchen Hingabe. Ein Bekenner dieser Religion heißt Moslem oder Muslim, in der Mehrzahl Moslemin; aus letzterer Form haben die Perser und ihnen folgend die Türken Musulmân gebildet, und dieß hat manche Deutsche veranlaßt, die Bekenner der fraglichen Religion auch Muselmänner zu nennen. Sie selbst nennen sich wohl etwa „das Volk“, mit Voraussetzung des Beisatzes „von Mohammed“, aber sie würden es verschmähen, Mohammedaner zu heißen. Durch den Namen Moslem (Schaar des Islam) fühlen sie sich in einer vollkommenen Glaubensgemeinschaft mit allen wahren Propheten von Abraham an bis auf Jesus; Abraham war nach ihrer Ansicht ein Moslem, und die Apostel waren Moslemin, wie der Koran ausdrücklich versichert (36. Sure, 6; 3., 51). Bei Darlegung vom Wesen des Islam ist die Entstehung, die Fortbildung und die unter den Chalifen und ottomanischen Sultanen herrschende Lehre und Uebung desselben auseinander zu halten. — I. Die Entstehung des Islam ist aus der Persönlichkeit Mohammeds allein nicht erklärbar; man muß zugleich die religiösen Einwirkungen, unter welchen er aufwuchs, und die volksthümlichen Eigenheiten der Araber berücksichtigen. Mohammed gehörte der Geburt nach mit dem größern Theile der Araber zu den Bekennern eines Natur- und Dämonencultes, welcher bei der geringsten Anregung von außen einer empfänglichen Seele mißfallen mußte. Es ist zwar noch nicht gelungen, aus den bruchstücklichen Ueberresten altarabischen Heidenthums ein Ganzes herzustellen; aber so viel scheint sicher, daß es nichts als eine verkommene Nachbildung des haranisch-nabatäischen Sternen- und Dämonencultes war. Die drei Hauptgottheiten Allât, Almenât und Alozzâ sind, wie es scheint, Venus, Jupiter und Saturn, doch sämmtlich weiblich (vgl. 4. Sure, 117. Al-lât bedeutet wahrscheinlich „die Göttin“, al-menât „Glück“, al-ozzâ „das Gewaltthätige“; vgl. עזא, עזאזל); jedenfalls herrschte der Sterncult in Arabien vor. Daneben zeigt sich eine mannigfache Dämonen- und Heroenverehrung, verbunden mit Wahrsagerei, Magie, allerlei verkehrten Gebräuchen, vielleicht auch Menschenopfern. (6. Sure, 151 rügt allerdings zunächst bloß das unbarmherzige Tödten von Kindern, welche man nicht erziehen kann; vgl. 16. Sure, 58 ff.; 53., 19). So unbefriedigend die Vorstellungen sind, welche wir uns vom Ganzen des arabischen Heidenthums machen können, und so weit auch noch der Spielraum für die ausschweifendsten Vermuthungen etymologisirender Mythologen ist, so reicht doch schon das Wenige, das wir wissen, hin, um in Mohammeds Seele das Verlangen nach einer andern Religion, als die seiner Väter war, erklärlich finden zu lassen. Weniger leicht ist es, zu erklären, warum er, bei redlichem Willen, das wahre Bekenntniß von Gott zu finden, nicht weiter als zu dem nackten Deismus kam, den er im Koran predigt. Wenn man aber die Umstände berücksichtigt, unter welchen er sich vom arabischen Heidenthum losmachte, so wird dieß begreiflich. Die Lehre des Monotheismus kam Mohammed äußerlich zunächst von Juden zu. In Arabien lebte eine zahlreiche Judenschaft in ganz eigenthümlichen Verhältnissen. Abgesehen von jenen streitbaren Israeliten, welche das himjarische Christenreich mit Hilfe der Sassaniden zerstört hatten, und welche, obwohl zahlreich und mächtig, mit Mohammed wenig in Berührung kamen, hausten im mittlern und nördlichen Arabien viele Juden entweder nach Weise der Beduinen in freien Gemeinden oder um Burgen her, welche einer ihres Stammes besaß. Diese Israeliten standen der Gesetzesauslegung, wie sie sich bis auf Mohammeds Zeit in Tiberias und dann in den babylonischen Schulen gebildet hatte, fern; in ihrer Mitte trieben die Ausläufer des jüdischen Gnosticismus ihre Sprossen fort. Juden von dieser Richtung waren die vorzüglichsten Lehrer Mohammeds, wie schon die mythische Darstellung der biblischen Geschichte im Koran beweisen kann. An Gelegenheit, das Christenthum kennen zu lernen, fehlte es Mohammed nicht; aber den orthodoxen Asceten am Sinai fehlten die Eigenschaften, um sich den Kindern der Wüste zu nähern. Die Bewohner des Reiches Gassan waren, wie es scheint, rechtgläubig, aber die gassanidischen Fürsten hatten als Bundesgenossen und so zu sagen Markgrafen der byzantinischen Kaiser die Gefühle des arabischen Nationalstolzes gegen sich; die himjarischen Christen im Süden waren wahrscheinlich Monophysiten und jedenfalls wegen ihres Zusammenhanges mit auswärtigen Mächten verhaßt (s. d. Art. Homeriten). Nur die Christen im Nordosten Arabiens, im Reiche Hira, standen der arabischen Volksthümlichkeit wahrhaft nahe, denn ihre Fürsten waren Heger und Pfleger der arabischen Poesie und Sitte; aber es herrschte dort der Nestorianismus. Kein Wunder also, daß Mohammed im Allgemeinen von den Bekennern des Christenthums nur das wußte, sie seien in Parteien unter sich zerfallen, und daß er zur Annahme geneigt wurde, sie hätten alle die ursprüngliche Lehre Christi verlassen. Zugleich ist es unter solchen Umständen leicht erklärlich, wie es den jüdisch-gnostischen Einflüssen, unter welchen er sich vom Heidenthume lossagte, gelang, aus Christus etwas Anderes zu machen, als er war, und die ganze bisherige Geschichte des Christenthums als nicht vorhanden zu übergehen. Der Inhalt der Evangelien ist dem Stifter des Islam lediglich so bekannt geworden, wie die jüdisch-christlichen

Gnostiker ihn auffaßten. Diese Auffassung mußte sich um so mehr empfehlen, da es durch sie möglich war, Arabien zum Centralpunkte göttlicher Offenbarung zu machen. Aus der Thatsache der Herkunft Ismaels von Abraham hatten sich Sagen über die Anwesenheit und Wirksamkeit Abrahams in Mecca gebildet. Konnte das Heidenthum so abgeworfen werden, daß im Einklange mit allen bisher verehrten Propheten die Religion Abrahams hergestellt und zum Abschlusse gebracht wurde, so waren die ismaelitischen Araber der Mittelpunkt der wahren Offenbarung, der Anfang und das Ende derselben ruhte in ihrem Schoße, und Mecca war das erste Heiligthum der Menschheit (s. Kaaba). Dieser Gedanke, als belebender Keim in die visionäre Natur Mohammeds eingesenkt, gab dem Islam seine Entstehung. Seine erste Gestalt liegt uns im Korân vor.

II. Der Inhalt des Koran (s. d. Art.) ist aber keineswegs geeignet, uns ein Bild vom historisch wirklichen Islam zu geben, wenn es auch sehr gewöhnlich ist, daß man eine Dogmatik und Moral aus einzelnen Versen des Koran zusammenfügt und damit den Mohammedanismus zu erkennen glaubt. Allerdings bildet die koranische Lehre von der Einheit, Geistigkeit und Allmacht Allahs, von der Unsterblichkeit der Menschenseele und einer künftigen Belohnung und Bestrafung, sowie von der Sendung und Inspiration der Propheten für immer die Grundlage der Dogmatik, auch die Vorschriften über ein täglich fünfmaliges Gebet, über Fasten im Monat Ramadan, über Reinigungen, über die Wallfahrt nach Mecca und über die Abgabe von Zehnten die Grundlage der Moral bei den Mohammedanern; allein ohne Ausbildung durch erweiternde Lehre und Praxis hätte der Koran nicht der Codex für den ganzen Glauben und das Thun der Moslemin werden können.

III. Die Weiterbildung der koranischen Lehre bezog sich zuerst auf alles das, was in's wirkliche Leben eingriff, und bestand in der Sammlung von Aussprüchen Mohammeds und deren Verarbeitung zu Rechtsgrundsätzen. Charakteristisch für den Islam ist nämlich, daß in demselben die Begriffe von Religion und Recht ganz ungeschieden auftreten. Mohammed kannte keinen Unterschied zwischen Staat und Kirche, und der Koran regelt neben dem religiösen Leben die Staatseinrichtung, die Justiz, das Sanitätswesen und die Polizei. Von jeher sind Juristen und Theologen im Islam die nämlichen Personen. Die erste Auctorität nun, welche zur Ausbildung dieser Anschauungen wirkte, ist Ibn Abbas, über welchen Mohammed den Segen gesprochen haben soll: „Mache ihn rechtskundig in der Religion und lehre ihn das Wort und die Auslegung!" (Abulfedae Annales muslemici, arab. et lat. ex versione et cum notis Reiskii ed. Adler, I, Hafniae 1789, 416.) Er starb 687 n. Chr., also ein Menschenalter nach Mohammed. Es ist bemerkenswerth, daß dieser erste Lehrer des Islam einen Namen führt, der dem jüdischen Lehrwesen abgeborgt wurde, nämlich Chaber (Abulf. l. c.; vgl. חָבֵר); dieß ist jedoch nicht die einzige Spur von einer Nachbildung des rabbinisch-pharisäischen Judenthums auf dem Boden des Islam. Die ganze Bearbeitung des aus dem Koran und der Tradition (Sunna) geschöpften Rechtes verräth den rabbinischen Geist. Ein Menschenalter nach Ibn Abbas hatte sich die Zahl der Gesetzeslehrer bedeutend vermehrt. Sieben lebten und wirkten zu gleicher Zeit in Medina um 700 n. Chr.; man nennt sie daher die sieben Rechtsgelehrten von Medina (Abulf. I, 442). Etwas später wirkte ebendort Abu Zinad, ein zweiter Rabbi Hillel. Man sah ihn in die Moschee gehen, von Schülern umdrängt wie ein Sultan von seinem Gefolge; der eine fragte ihn über eine Religionspflicht, der andere über Arithmetik, ein dritter über Poesie, andere über eine Tradition oder über irgend eine Schwierigkeit (s. Abu Abdallah D'ahabi, Liber Classium Virorum, ed. Wüstenfeld, Gott. 1833, I, 25, und El Nawawi, Bibliographical Dictionary, ed. Wüstenf., Gotting. 1842, 718). Einige dieser alten Rechtslehrer übten den mächtigsten Einfluß auf das Volk; der Wütherich Hedschadsch hatte mit dem Ansehen des Fakih Saïd ibn Dschobeir (Abulfeda I, 430) einen schwerern Kampf als mit mancher empörten Provinz. Andere lebten zurückgezogen, wie Abu Bekr al Machzumi, „der Mönch von Koreisch", und der berühmte Al Zohri (gest. 122 = 741), der sich trotz des Unwillens seiner Frau hinter seinen Büchern verschanzt hielt (Ibn Khallikans Bibliographical Dictionary, ed. M. Guckin de Slane, Paris 1843, I, 633). Zur Zeit des letzteren fing die Berührung mit der griechischen Bildung an, ihren Einfluß auf die Gestaltung des Islam wenigstens insofern auszuüben, als der, wie es scheint, bisher fragmentarisch behandelte Stoff der Sitten- und Rechtslehre systematisirt wurde. In dem Jahrhundert zwischen 740 und 840 traten der Reihe nach vier Gelehrte mit Systemen der ganzen Rechts- und Sittenlehre auf, in welche die Behandlung der dogmatischen Grundwahrheiten eingeflochten war. Aus ihnen gingen die vier orthodoxen Schulen des Islam hervor. Abu Hanifa, geboren zu Kufa im J. 80 = 699, gest. 150 = 767, gab sich so sehr mit ganzer Seele dem Lehrberufe und der Ausarbeitung von Lehrbüchern hin, daß er sich vom abbassidischen Chalifen Manßur lieber in den Kerker werfen ließ, als daß er die Würde eines Ober-Kadi angenommen hätte. Sein System scheint durch Anwendung der Logik zur Entwicklung von Rechtsgrundsätzen ausgezeichnet gewesen zu sein. Seine Anhänger heißen die Hanifiten. Der Gründer der zweiten Schule ist der Imâm Abu Abdallah Malek ibn Ins, geboren zu Medina im J. 94 = 713, gest. 179 = 795. Seine Richtung kann im Gegensatze zu der räsonnirenden Abu Hanifa's als eine historische, auf das positiv Gegebene ausgehende be-

zeichnet werden; sein Hauptwerk heißt Mauta oder der Schemel (Casiri übersetzt Biblioth. arab. hist., Matr. 1760, I, 445 dieses Wort mit scamnum universi juris). Seine Anhänger heißen die Malekiten. Schafei, das Haupt der dritten Schule, geboren zu Ascalon in Palästina im J. 150 = 768, gest. zu Kairo 204 = 819, theilte mit Malek, dessen Werke er studirte, und mit welchem er auch persönlich verkehrte, die historische Richtung; nur überbot er denselben insofern, als er durch sein System außer der Tradition des Propheten auch das fromme mohammedanische Herkommen heiligte. Er war ein Feind der Scholastik. Seine Anhänger heißen die Schafeiten. Der vierte Stifter einer Schule, Ahmed ibn Hanbal (geb. 164 = 781, gest. 241 = 856), ging zwar auf die Scholastik ein, suchte aber mit Umgehung besonnener Prüfung fromme Volksmeinungen, wie die von der Ewigkeit des Korans, damit zu stützen. Er war unter dem freisinnigen Chalifen Motasin auf dem Wege, ein Martyrer für die Lehre von dem Nichterschaffensein des Korans zu werden. Seine Schule, welche sich durch Fanatismus auszeichnete, hatte nur kurze Zeit einen großen Einfluß; später reducirte sie sich auf eine geringe Zahl von Anhängern, welche nach ihm Hanbaliten heißen. Die Schule der Hanifiten, welche das entgegengesetzte Extrem bildete, machte ebenfalls kein dauerndes Glück. Die angesehensten Theologen und Canonisten gehören den beiden mittleren an, und zwar herrschte in Nordafrika und dem maurischen Spanien Malek, dagegen in den östlichen Gebieten Schafei (Sectae Malekiticae Placita Hispanis Afrisque probatissima, Casiri I, n. MXVI. Ueber den Umfang der Schafeitischen Schule gibt am besten Nawawi's bibliographisches Werk Zeugniß). Uebrigens werden diese vier Secten für orthodox gehalten, da sie der Partei der Sunniten (s. d. Art.), im Gegensatze zu den Schiiten (s. d. Art.), angehören, und da ihre Differenz sich nicht auf die Lehre bezieht, sondern auf die Disciplin. Aus den Schulen Maleks und Schafei's gingen außer unzähligen Compendien der Rechtswissenschaft zahlreiche Sammlungen der Prophetentradition hervor, wovon ein großer Theil maßgebend für die Praxis werden konnte. Die größte und angesehenste Sammlung ist El dschami assachich, „der wahrhafte Sammler", von Abu Abdallah Mohammed al Bochari (gest. 256 = 869), herausgegeben von Krehl, Leyden 1863—1864, 2 Bde. (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. IV, 1, 1 ff., wo eine ausführliche Uebersicht des Inhalts zu finden ist), und die von Abu Moslim. Beide heißen „die richtigen". Aus beiden und einigen späteren hat Hosein ibn Masud (gest. 516 = 1122) eine Zusammenstellung von 4119 Ueberlieferungen unter dem Titel Maßabih (Leuchten) geliefert; sie sind sammt dem Commentar Mischkat von Wali eddin Abu Abdallah Mahmud (lebte um 563 = 1168) in englischer Uebersetzung herausgegeben (Mishkat ul Masabih, or a Collection of the most authentic Traditions, transl. by A. N. Mathews, 2 voll., Calcutta 1809).

Neben dieser gelehrten Thätigkeit, welche sich zunächst auf die Rechts- und Sittenlehre bezog, lief eine andere her, deren Gegenstand von dogmatischer und speculativer Natur war. Der erste Anstoß zur Discussion speculativer Fragen wurde dadurch gegeben, daß der gesunde Menschenverstand babylonischer Lehrer gegen die koranische und volksthümliche Lehre von dem „Beschlusse Gottes" protestirte. Nach derselben sind alle Geschicke des Menschen, die guten wie die widerwärtigen, von vornherein bestimmt und unwiderruflich; dennoch spricht sich Mohammed, wo es auf praktische und moralische Vorschriften ankommt, im Sinne der Willensfreiheit aus. In dem nämlichen Sinne wollten nun auch die betreffenden Lehrer den „Rathschluß Gottes" modificiren. Die Anhänger der freien Ansicht wurden anfangs Kadaris genannt von „Kadar", die Macht, weil sie die Kraft der menschlichen Freiheit vertheidigten (diese Erklärung des Namens wird von arabischen Schriftstellern gegeben, z. B. Al Shahrastani ed. Cureton London 1842, 29. Ob der Name nicht ein arabisirtes Cathari, Καθαροί ist?). Im 8. und 9. Jahrhundert gewann diese rationalistische Richtung immer mehr an Stärke, obwohl die Zahl ihrer Bekenner klein und der Eifer der Gegner grenzenlos war. (Abdallah al Mohasibi leistete ca. 840 n. Chr. auf das große Erbe seines Vaters Verzicht, lediglich darum, weil derselbe ein Kadari war. Koscheiri, Al risâlat alkoshairijjat, f. 18 b; Ibn Challikan, Vitae illustr. virorum, ed. Wüstenfeld, Gott. 1835—1850, n. 151.) Durch Waßl ibn 'Ata erhielten sie einen tüchtigen Vorkämpfer und durch dessen Gegner zugleich einen neuen Namen; von nun an heißen sie Mutazilâ oder Motasalen, d. h. die Separatisten. Ihre bedeutendsten Kräfte stammten aus dem südlichen Euphratgebiet, demselben, an welchem die babylonischen Juden sich allerwärts angesiedelt hatten; vorzüglich war Basra der Sitz ihrer Thätigkeit. (Vgl. Ibn Challikan l. c. 272 und Nauwerk, Notiz über das arabische Buch Tochfat ichwân assafa, Berlin 1837.) Unter dem Namen Ichwân assafa, Brüder der Lauterkeit, hat sich in Basra um 370 = 980 eine förmliche gelehrte Gesellschaft von Rationalisten gebildet (vgl. Phil. Wolff, Die Drusen, Leipzig 1845, 26; Dieterici, Die philosophischen Bestrebungen der lauteren Brüder, Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. XV, 1861, bes. 585; Ders., Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrhundert, Berlin 1861, und eine Reihe ähnlicher Schriften desselben Verfassers). Sie trieben die Lehre von der freien Selbstbestimmung auf die Spitze und läugneten die Ewigkeit des Koran; einige von ihnen setzten überhaupt den Werth dieses Buches sehr weit herab. Wichtiger war die Art, wie sie den Gottesbegriff auffaßten; sie läugneten die Wirklichkeit

göttlicher Attribute so weit, daß sie Gott aller jener Momente entkleideten, welche der Ausdruck eines persönlich existirenden Wesens sind. Die Annahme von wirklichen göttlichen Eigenschaften schien ihnen zur Abgötterei oder wenigstens zur Trinitätslehre zu führen. Gott wurde ihnen durch abstracte Annihilation ein Gedankending. Ihre Lehren fanden beim Volke den größten Widerspruch und riefen extreme Behauptungen entgegengesetzter Art hervor; die Eigenschaften Gottes wurden von einzelnen Gegnern der Mutazilâ auf talmudisch-rabbinische Art sinnlich wirklich gedacht und die Freiheit des Menschen zu Ehren der göttlichen Gewalt ganz aufgehoben. Doch blieben diese Gegensätze lediglich volksthümliche Entgegnungen, so lange die Chalifen sich den aufgeklärten Mutazilâ geneigt zeigten, und dieß war bei den ersten Chalifen aus dem Hause Abbas bis in's 10. Jahrhundert mit kleinen Ausnahmen der Fall. Von dieser Zeit an bemächtigten sich gelehrte und scharfsinnige Scholastiker der Streitfragen zu Gunsten des allmächtigen Beschlusses Gottes, der Ewigkeit des Korans und der Wirklichkeit der göttlichen Eigenschaften. In diesem Sinne lehrte Al Aschari (gest. 940 n. Chr.), der Begründer der später herrschenden orthodoxen Dogmatik (s. D'Herbelot, Bibl. orient. s. v. Aschari; vgl. Spitta, Zur Geschichte Abu'l Hasan Al Aschari's, Leipzig 1876). Nach ihm kommt dem Menschen nur bei der Aneignung des von Gott Beschlossenen eine Art Selbstthätigkeit zu. In der Lehre von der Geistigkeit und den Eigenschaften Gottes machte er den Mutazilâ darin ein Zugeständniß, daß er die Vorstellungen davon spiritualisirte; die herrschende Ansicht vor ihm scheint sehr zum Anthropomorphismus geneigt zu haben. Osman al Magerbi konnte daher von Bagdad aus, wo um 960 bereits nach Aschari's System docirt wurde, nach Mecca schreiben: „Ich habe jetzt einen neuen Islam angenommen" (Koscheiri l. c. f. 7 b). Dieselbe merkwürdige Aeußerung machte zu Nisabur ein etwas späterer Lehrer, als dorthin der berühmte Isfoaraimi die nach dem Ascharischen Systeme ausgearbeitete Frage von dem geschöpflichen Charakter des Geistes vortrug (ib. f. 8 b). Diesem letztgenannten Lehrer und zwei Zeitgenossen von ihm gelang es, die anfangs außerhalb der positiven Offenbarungskunde gelegene Behandlung der metaphysischen Fragen mit der Tradition auszugleichen. Seine beiden Genossen der zu gleicher Zeit unternommenen Vereinbarung der Speculation Al Aschari's mit der Tradition waren Abu Bekr al Bakeleni und der Imam Abu Bekr ibn Jurek, wie Nawawi sagt (l. c. 644). Von dieser Zeit an hat sich die Glaubens- und Sittenlehre des herrschenden Islam-Bekenntnisses unter den Chalifen und den osmanischen Sultanen nicht mehr verändert.

IV. **Glaubenslehre des Islam nach der gegenwärtigen Form.** Die Mohammedaner besitzen kein allgemein maßgebendes Symbolum, wie die Christen in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse oder die Juden seit dem Mittelalter in ihren 13 Artikeln, außer der Formel: „Es ist kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Gesandter", wozu die Schiiten fügen: „und Ali ist sein Vertrauter". Dazu kann man das Teschehud rechnen, welches nichts als eine mit dem Ausdrucke: „Ich bezeuge" versehene Aussprache jener Formel ist: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt, außer Gott, und daß Mohammed sein Diener und Prophet ist" (Les séances de Hariri, publiées en arabe avec un comm. choisi par S. de Sacy, Paris 1821, 534, und Cod. or. Monac. 220, f. 48 b). Ausführlichere Fassungen des Glaubensinhaltes gibt es viele, bald mehr, bald minder angesehene. Algasali's Symbol hat acht Artikel von Gott, sieben von seiner Weltregierung; Marracci theilt dieselben arabisch und lateinisch mit (Prodrom. ad refutationem Alcorani, Romae 1691, III, 87 sq.). Raymundus Lullus (Opp. II, 73, ed. Mogunt. 1722) faßt den ganzen Glauben der Mohammedaner in zwölf Artikel, ohne Zweifel nach irgend einer angesehenen Auctorität; das in Scutari 1803 gedruckte und von Daniel Schlatter (Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Rußland, St. Gallen 1830, 141) herausgegebene Symbolum enthält in vier Artikeln ungefähr das Nämliche. Eine präcise und zugleich vollständige Fassung enthält das Schriftchen 'Akajid al Nasafi, „die Grundlehren Nasafi's", in 58 Artikeln (Pillar of the Creed of the Sunnites, ed. Cureton, London 1853). Es ist oft commentirt worden; zu den Commentaren gibt es wieder Supercommentare, und die Literatur darüber ist reich genug, um in demselben eine zuverlässige Quelle für die Erkenntniß des herrschenden mohammedanischen Glaubens erkennen zu lassen. M. d'Ohsson hat es übersetzt und mit Erläuterungen versehen (Tableau général I, kleine Ausgabe, Paris 1788, 62 sv.), welche aus der von Sörensen herausgegebenen Schrift (Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif auctore 'Adhad-eddîn el-Igî, Lipsiae 1848) vermehrt werden können. Es sollen daraus nur die Hauptmomente hervorgehoben und aus bewährten Quellen solche kurze Notizen beigefügt werden, welche neben dem dogmatisch formulirten Glauben den im Volke lebenden zeigen. Obenan steht die Lehre von Gott. Er ist einig, geistig, ewig, durch und aus sich selbst bestehend; nichts von allem dem, was geschaffen ist, gleicht ihm. Die Eigenschaften der Weisheit, Allmacht und Barmherzigkeit kommen ihm wirklich zu. Das Wort, und zwar dasjenige, welches man im Koran liest, ist ewig in ihm, aber ohne Laute und Lautzeichen. Der Koran ist das unerschaffene Wort Gottes. Die Welt ist in der Zeit von Gott hervorgerufen und keineswegs ewig. Die Schöpfung des Menschen wird im Einklange mit der biblischen Nachricht gelehrt, nur daß der mosaische Bericht von bunten Sagen entstellt ist. Die Offenbarung Gottes an die Menschen ist eine fortschreitende in sechs Stufen, welche durch die Propheten Adam, Noe, Abra-

ham (Ibrahim), Moses, Christus und Mohammed bezeichnet sind. Sie waren insgesammt heilige Seelen. Hinsichtlich der Prophetenwürde spricht sich Nasafi so aus (§ 23): „Die Mission der Propheten ist ein Geheimniß; dieselben haben ihre Sendung durch Wunder bewiesen." Mohammed erhielt als Creditiv das Schwert, um den Unglauben völlig zu vernichten. Es bedarf daher nach ihm, dem höchsten und letzten, keines weitern Propheten. Die himmlischen Bücher — die Thora, der Psalter, das Evangelium und der Koran —, welche durch die Hände der Propheten den Menschen mitgetheilt wurden, enthalten die Gebote und Verbote des Ewigen. Mohammed ist in Wahrheit (vor seinem Tode) zum Himmel gefahren und persönlich über das Firmament hinaus entrückt worden. Man muß an die Wunderkraft der Heiligen glauben; daher wimmeln auch die Heiligen-Biographien von Wundern, und ebenso sind die apocryphen Evangelien, welche durch mohammedanische Hände gegangen sind, wie das I 1074, 8 namhaft gemachte Evangelium von der Kindheit Jesu, von abgeschmackten Wundergeschichten vollgepfropft. Für die Befolger der von den Propheten verkündeten Gesetze gibt es einen Himmel, für die Uebertreter eine Hölle. Das Hinübergehen zu dem einen oder andern Zustande im Jenseits stellt sich der Moslim so vor: Die Gestorbenen werden ohne Ausnahme durch die strengen Engel Munkir und Nakir einem Glaubensexamen unterworfen, auf welches später erst die Prüfung vor Gott folgt. Jenes erste Examen ist der Gegenstand allgemeiner Furcht. Ob das persönliche Particulargericht vom allgemeinen verschieden sei, wird nicht deutlich gesagt. Die Todten werden wiedererstehen. Die Wage bei der Entscheidung ist kein bloßes Bild; dasselbe gilt vom Buche, in welches die wachenden Engel die Thaten der Menschen aufzeichnen. Die Brücke Sirat, welche so fein wie ein Haar über die Hölle gespannt ist, ist ebenfalls kein bloßes Bild. Paradies und Hölle sind erschaffen und a parte posteriori ewig wie ihre Inwohner. Für edle Heiden wird von angesehenen Lehrern ein Mittelzustand angenommen, welcher Arâf heißt (s. M. d'Ohsson l. c. 142 und die Erklärer zur 7. Sure, 47. 49, ed. Maracci). Auch Sadi kennt drei Stufen im Jenseits: das Paradies, den Mittelzustand und die Hölle. Denen, welche im Kampfe für den Glauben fallen, wird der Ausgang aus dem irdischen Leben der sichere Eingang in's Paradies, wo ihrer irdische Freuden in höchster Potenz warten. Die Gläubigen bleiben nicht ewig in der Hölle. Das Gebet für die Verstorbenen ist ebenso nützlich wie für die Lebenden. Eine vorzügliche Kraft hat die Fürbitte Mohammeds jetzt und beim jüngsten Gerichte. Ehe das letztere und überhaupt das Weltende kommt, werden mehrere Erscheinungen eintreten; der Widersacher aller Religion, der Lügner κατ' ἐξοχήν, wird kommen und sein Wesen treiben, Gog und Magog werden sich erheben, aber auch Jesus, der Sohn Mariä, welcher der wahren, d. h. mohammedanischen Religion zum Triumphe helfen wird. Das ungefähr ist der Inhalt des mohammedanischen Glaubens, wenn man dazu noch folgende Punkte nimmt. Ueber dem Ergehen des Menschen waltet ein strenger, unabänderlicher Wille Gottes. Zwar wird von der Schule der Begriff der menschlichen Freiheit in Hinsicht auf die Wahl des Guten und Bösen gewahrt, aber so spitzfindig, daß damit die an blinden Fatalismus grenzende Lehre von der Prädestination nicht aufgehoben wird (vgl. M. d'Ohsson l. c. 165 s.). Jedenfalls herrscht bei den jetzigen Moslemin der Fatalismus, und damit steht die bekannte Stabilität der orientalischen Cultur im Zusammenhang. Die Kluft, welche sich durch die Lehre von dem abstracten Willen Gottes zwischen der bunten Wirklichkeit und Gott aufthut, wird durch eine reiche Angelo- und Dämonologie ausgefüllt, welche der eigentliche Herd des mohammedanischen Aberglaubens ist. Es läßt sich allerdings schwer entscheiden, wie viel davon Volksmeinung und wie viel Lehre der Schule sei; aber auch wenn man sich auf die Darstellung eines Kazwini beschränkt, erscheint die Lehre von den Engeln, Satanen und Genien noch immer als Zeugniß für die Herleitung mohammedanischen Glaubens aus jenen apocryphen Quellen, welche bestimmt waren, durch Berufung auf eine durch die Engel vermittelte Lehre den Sinn für das göttliche Geheimniß der Menschwerdung zu überstimmen. Die populäre Dämonologie ist am ausführlichsten in dem reichhaltigen Buche Ganoon-e-Islam by Jaffur Shurreef, composed by G. A. Herklots, London 1832, geschildert; da kann man die ganze uralte Verwandtschaft des Satans kennen lernen. Rücksichtlich der Engel stehen obenan die Träger des Gottesthrones, dem Ezechiel'schen Bilde entlehnt (Kazwini's Kosmographie ed. Wüstenf., Gott. 1848, I, 55); dann kommt der Geist, dann die Erzengel Israfil, Gabriel, Michael und Azrajil, die Cherubim, dann jene Engel, welche in den sieben Himmeln Gottes Lob in militärischer Ordnung feiern — Kazwini nennt die Namen ihrer Häupter —, dann die aufmerkenden (vgl. 6. Sure, 61), d. h. jene, welche des Menschen Verdienste und Sünden in ihr Buch eintragen (Kazwini I, 60) u. s. w.; endlich die Engel, welche über die einzelnen Wesen bestellt sind; jeder Gläubige hat 160 Schutzengel, aber auch jedes Ding hat seinen schützenden Geist. — Außer den Engeln gibt es nach demselben Kosmographen auch Wesen, welche Dschinnen heißen (368). Er sagt, es sei die Meinung Einiger, die Engel seien aus Licht, die Dschinnen aus Flammen, die Satane aus Rauch geschaffen. Das Compendium von Nasafi (gest. 1142) setzt die Einzelvorstellungen über die Engel und Genien voraus und erklärt bloß (§ 58), das Menschengeschlecht stehe höher als die Engel; nur solche Engel, welche Apostel- oder Prophetendienste leisteten, wie Gabriel, gingen den Menschen voran, dagegen ständen die Propheten aus dem Menschengeschlechte über den

englischen Propheten. Der ganze Glaube bekommt dadurch einen festen Rahmen, daß der Moslim außer dem Propheten Mohammed eine menschliche Auctorität annimmt, welche im Namen Gottes lehrt, gebietet und verbietet; diejenigen Männer, welche mit solcher Auctorität dastehen, heißen Imame. Nach Idschi (l. c.) ist die Lehre vom Imamat eine mittelbare, keine unmittelbare Glaubenslehre. Dieser Name hat allerdings einen weiten Umfang, indem darunter jeder Vorstand, dann das Haupt jeder einzelnen Gemeinde, der Vorbeter bei den öffentlichen Andachten, bezeichnet werden kann; aber er wird vorzugsweise für den Einen gebraucht, welcher in jeder Zeit so an der Spitze aller Bekenner des Islam steht, wie der Vorbeter in jeder Moschee. Das Compendium Nasafi's spricht sich darüber so aus (§ 33, S. 258): „Die Moslemin müssen von einem Imam geleitet sein. Dieser hat das Recht und die Vollmacht, die Befolgung der religiösen Gebote zu überwachen, die gesetzlichen Strafen zu vollstrecken, die Grenzen zu beschirmen, Truppen auszuheben, die Zehntabgaben einzusammeln, Empörer und Räuber zu Paaren zu treiben, das öffentliche Freitagsgebet und die Beiram-Andacht abzuhalten u. s. w." (§ 34, S. 266.) „Der Imam muß sichtbar sein" (im Gegensatz zu der Annahme der Schiiten, wovon unten). (§ 35.) „Derselbe muß aus dem Geschlechte Koreisch stammen, doch ist es nicht nöthig, daß er gerade aus der Familie Haschims oder ein Nachkomme Ali's sei." (Die Omijaden und Abbassiden waren koreischitischen Ursprungs. Nach der Aufhebung des abbassidischen Chalifats durch den Mongolen Hulagu-Chan 1259 setzten die abbassidischen Chalifen ein Scheinleben des Imamats fort bis 1517; da übertrug Mohammed XII. die Würde des Imamats an Sultan Selim I.) (§ 36.) „Die Würde des Imamats fordert nicht unumgänglich, daß der Imam gerecht, tugendhaft und unschuldig sei, noch daß er der ausgezeichnetste Mensch seiner Zeit sei." (§ 37.) „Weder die Laster noch die Tyrannei eines Imams bewirken seine Absetzung." (§ 38.) „Das öffentliche Gebet ist gültig, auch wenn es von einem lasterhaften Imam verrichtet wird." (Vgl. Jos. v. Hammer-Purgstall, Ueber die rechtmäßige Thronfolge nach den Begriffen des moslimischen Staatsrechts, Abhandl. der philosoph.-philolog. Klasse der Münchener Akademie der Wissenschaften 1843, 585 ff.) Aus der Hingebung an diese Lehren insgesammt geht der Glaube hervor, das Gegentheil ist der Unglaube. Des letztern macht sich auch derjenige schuldig, welcher die wesentlichen Sittengebote nicht anerkennt.

V. Sittenlehre. Es fehlt dem Islam nicht an schönen Moralvorschriften, doch erreichen diese weder die Erhabenheit der christlichen, noch den Ernst der jüdischen Sittenlehren. Statt der Liebe und Duldung schärft Mohammed Ergebung in Gottes Willen, Verträglichkeit und Wohlthätigkeit ein, letztere besonders auch als öffentliche. Einzelne Laster, wie Diebstahl und Lüge, werden streng bekämpft. Der morgenländischen Sinnlichkeit zu Liebe ist die Vielweiberei aus den schon vorher herrschenden Sitten herübergenommen und mit den geheiligtsten Traditionen des Islams verwoben worden. Es sind vier rechtmäßige Frauen gestattet, ohne daß der Umgang mit anderen verboten wäre; Scheidungen sind leicht und häufig. Hat eine Sklavin ihrem Herrn ein Kind geboren, so ist dieser dadurch verpflichtet, sie bei sich zu behalten, und nach seinem Tode wird sie frei. Kinder folgen dem Stande der Mutter. Auch eine krankhafte, dem Gnosticismus entstammte Ascese hat im Islam Platz gefunden; sie äußert sich als Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams in den Vereinen der Derwische, als überspannte Bußübung in dem Treiben der Fakire. (Ein brauchbares Handbuch der Moral schrieb Abu 'l Lais Samarkandi: Tanbia al Chafalin [Erweckung der Lauen].")

VI. Die äußere Religionsübung besteht hauptsächlich in der Beobachtung von sechs Geboten (Faradh), welche das regelmäßige Lesen des Koran, die Reinigung, das Gebet, das Fasten im Ramadan, das Zehentalmosen und die Wallfahrt nach Mecca fordern. Die Reinigung ist nach der jüdischen gebildet und besteht aus drei verschiedenen Arten der Säuberung, 1. Gassel (Chardin, Voyage VII, 112 Kasel): Le nettoyement des parties par lesquelles le ventre se décharge; 2. Vuzu, Waschung des Hauptes, der Arme, Hände und Füße vor dem Gebete; 3. Gussel, die große Reinigung, welche in einem vollständigen Bade besteht. In Ermangelung des Wassers kann Sand oder Staub gebraucht werden; die Reinigung damit heißt Tejemmum. Trotz der vielen Veranlassungen zum Waschen, ja zum Theil wegen ihrer Abwaschungen, namentlich von der erstgenannten Art, sind die Mohammedaner an garstigen Schmutz gewöhnt. Um so mehr zeichnen sie sich durch ihren Gebetseifer aus. Es wird wohl nirgends auf Erden so viel und pünktlich gebetet, wie unter den Mohammedanern. Jeder ist verpflichtet, fünf Tagzeiten einzuhalten: das Mittagsgebet, die Vesper, das Abendgebet, das Nachtgebet, das Morgengebet. Die Moslemin jeder Stadt werden zu diesen Gebeten durch den bestellten Ausrufer oder Muessin eingeladen. Der Ruf dieses Moscheedieners enthält einfache Lobpreisungen Gottes, Allah Akbar u. s. w. mit dem kurzen Glaubensbekenntnisse. Beim Morgengebet wird beigefügt: „Das Gebet ist besser als der Schlaf." (Die schiitischen Gebetsausrufer sagen statt dessen: „Herbei zum allerbesten Werke!" Dieser kleine Unterschied hat mitunter blutige Conflicte herbeigeführt. Abulfeda l. c. III, 133.) Viele Muessin haben die Gewohnheit, etwa eine Stunde vor dem Morgengebete zu singen: „Gebet und Gruß dir, o Gesandter Gottes! — o Liebling Gottes, — Prophet Gottes, — o edelste der Creaturen, — o schönste, größte der Creaturen, — o Licht des Thrones Gottes", eine Gewohnheit, auf welche ohne Zweifel das Corpus juris can. Bezug

nimmt, wenn es (c. un. Clem. 5, 2) sagt, daß die Priester der Mohammedaner diebus singulis, certis horis in loco aliquo eminenti (von den Minarets) Machometi nomen Christianis et Saracenis audientibus alta voce invocant et extollunt ac ibidem verba quaedam in illius honorem publice profitentur. — Nach dem Rufe des Muessin steht es dem Mohammedaner frei, sein Gebet zu Hause, an irgend einem anständigen Platze im Freien, oder in der Moschee zu verrichten. Die Cerimonien, welche dabei statthaben, findet man bei d'Ohsson ausführlich beschrieben (vgl. Chardin, Voyage, ed. Amst. VII, 248 ss.; Maracci, Prodrom. IV, 12); nur das mag hier bemerkt werden, daß jede Tageszeit aus einer mehrmals wiederholten Reihe von verschiedenen Gebetsstellungen, Adorationen mit Benediction und Lectionen zusammengesetzt ist, wovon jede Reihe den Namen Rakah führt. So z. B. besteht das Mittagsgebet aus acht, das Morgengebet aus vier solcher Rakah. (Vgl. Zeitwarte des Gebetes in sieben Tageszeiten. Ein Gebetbuch, arabisch und deutsch herausgeg. von Hammer-Purgstall, Wien 1844.) Dem Gebet vorauf geht eine Waschung der Hände und des Gesichts; letzteres ist nach Mecca gewendet, und eifrige Beter werfen sich zur Erde nieder. Zur Verrichtung des Gebetes in der Moschee ist der Mohammedaner nur am Freitag verpflichtet, welcher deßhalb „die Versammlung" heißt (s. d. Art. Freitag bei den Mohammedanern). Außer diesen täglichen und wöchentlichen Andachten gibt es noch zwei jährliche in den beiden Beiram (s. d. Art.), welche aber der Natur des mohammedanischen Jahres gemäß beweglich sind, und welche sich auf das Fasten (Ramadan) und die Wallfahrt nach Mecca (s. d. Art.) beziehen. Sodann feiern sie noch einige Gedächtnißtage untergeordneter Art. So werden die ersten zehn Tage des Monats Moharram mit besonderer Pietät gehalten, vorzüglich der zehnte Aschûrâ. Die jüdischen Feste des Monats Tischri scheinen die erste Anregung zu diesen Festlichkeiten gegeben zu haben. Die Schiiten feiern den zehnten Tag als den Todestag Hussains mit außerordentlichen Festlichkeiten, namentlich mit Processionen, worin sich Hussains Leiden darstellt, und allerlei theatralischem Wesen. Diese theatralische Feier — die einzige Gelegenheit, bei welcher im Bereiche des Islam die dramatische Kunst sich zeigen kann — ist oft beschrieben. Die Sunniten lassen sagenhafte Motive zur Feier dieses Tages hervortreten: da sei Noe aus der Arche gegangen, es sei der Geburtstag von Abraham und Jesus u. dgl. (So Abu-l-Lais Samarcandi fol. 178; doch erkennt derselbe den jüdischen Ursprung an.) In Indien, wo diese zehn Tage durch Aufzüge, Mummereien, Anzünden von Feuern, Umhertragen von allerlei Fahnen, Baldachinen und Häuschen gefeiert werden, mischen sich die schiitischen Cerimonien in die sunnitischen. (S. die ausführlichen Schilderungen in Ganoon-e-Islam, 172 ff.) Ferner feiern sie am 24. Safar das Andenken an das Einziehen Mohammeds in die Höhle mit Abu Bekr; am 24. Rabi al Awwal den Geburtstag Mohammeds (vgl. Hammer, Gesch. des osman. Reiches IV, 300); und am 17. Radschab die Himmelfahrt Mohammeds. Endlich haben sie auch eine Rosenkranzandacht, welche in der Hersagung von 99 Beinamen Gottes und zuletzt des Namens Gottes selbst besteht, nach 100 Kugeln an einer Korallenschnur (dieselben sind aufgezählt bei Maracci zur 17. Sure, 414 und bei Hammer-Purgstall, Zeitw. 55), und noch verschiedene Andachten, in welchen sich die Verehrung Mohammeds und berühmter frommer Männer abspiegelt. Man beurtheilt den Islam ganz falsch, wenn man auf diese Andachten keine Rücksicht nimmt. Das gewöhnliche, schon oben gerügte Verfahren, die wenigen Ideen, welche der Koran enthält, zusammenzustellen und damit den Islam gewinnen zu wollen, ist unvereinbar mit der wenigstens seit 1000 Jahren historisch bezeugten Erscheinung dieser Religion. Die excessive Art, mit welcher Mohammeds Schutz und Fürbitte angerufen wird, steht freilich im Widerspruch mit jenen pharisäischen Principien von der Bedeutungslosigkeit der Creatur Gott gegenüber, auf welchen der mohammedanische Gegensatz gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes ruht, aber dieselbe hört darum nicht auf, Thatsache zu sein. (Vgl. Gegensätze im Islam, Histor.-polit. Blätter, Jahrg. 1846.) Das Vermittlungsamt, welches das berühmte Gedicht Al Borda Mohammed vorzugsweise zuschreibt (Gedicht Burde, herausgeg. und übersetzt von Vincenz Edlem von Rosenzweig, Wien 1824), wird von der Andacht der Moslemin in ungeordneter Weise, aber nichtsdestoweniger mit großem Eifer auf einzelne Welis (Sancti) übergetragen. Bei den indischen Moslemin wetteifern die Feste einzelner ehrwürdiger Scheiche mit denen des Propheten, und im ganzen vordern Asien gibt es unzählige Grabstätten oder Kapellen solcher heiligen Scheiche, welche religiöse Verehrung genießen (vgl. Ganoon-e-Islam 237). Aber nicht genug, daß vernünftige und durch Tugend ausgezeichnete Geschöpfe zu Vermittlern zwischen Gott und den Gläubigen vom nämlichen Systeme angenommen werden, welches gegen die Vermittlung Christi Gott zu Ehren protestiren zu müssen vorgibt, auch Sachen werden mit der gleichen Würde bekleidet. Nicht nur Suren des Koran werden als schützende Mächte betrachtet, sondern irgendwelche unverständliche Laute, kabbalistische Formeln und Zahlen. Fast jeder fromme Moslim trägt ein solches Amulet, einige sind damit beladen, auch über den Gräbern werden sie mitunter aufgehängt (sie heißen Hidschâb); in Ermanglung von Bildern werden dergleichen Talismane in farbigem Entwurfe, allerlei Kreise und Figuren mit Sprüchen darbietend, in Wohnzimmern angebracht. Trotz dieser Auswüchse bleibt indessen der Eifer, welchen die Bekenner des Islam überhaupt für das Gebet bewahren, eine Glanzseite dieser Religion. Weniger kann dieß vom Fasten gesagt

werden. Mohammed verwarf zwar die freiwilligen Bußübungen, allein dem alten Herkommen der Araber zu Liebe behielt er die Bestimmung bei, daß im zehnten Monat Ramadan jeder Moslim vom Aufgang der Sonne bis zu deren Untergang fasten muß. Für diese Enthaltung entschädigen sich die Moslemin in den Nächten. Das fünfte von den religiösen Hauptgeboten betrifft eine besondere Uebung der allgemein eingeschärften Wohlthätigkeit, az-zakat, was wir annäherungsweise mit Zehnt übersetzen können. Jeder Moslim, welcher nicht vermögenslos ist, muß ungefähr den 40. Theil seiner Habe den Armen zum Opfer bringen. Wer 26—35 Kameele hat, bringt ein jähriges weibliches Kameel; wer 40 Kühe hat, gibt ein zweijähriges Kalb. Hinsichtlich des sechsten Hauptgebotes, welches das Wallfahren zur Pflicht macht, ist eine Dispensation möglich, insofern man auf seine Kosten einen Ersatzmann stellen oder die Reisekosten an die Armen vertheilen kann. Nach dem Gesetz soll jeder Moslim wenigstens einmal in seinem Leben die Kaaba besuchen. In Wirklichkeit aber wird ein solcher Besucher (Hadschi) als Merkwürdigkeit betrachtet. Das sind, in der Hauptsache aufgefaßt, die Grundgebote des Islam. Zu diesen Geboten kommt für den Moslim eine Menge von Verboten, welche zum Theil dem Judenthum entlehnt sind. Manche derselben beziehen sich nach rabbinischer Weise auf die körperliche Reinheit; verboten ist aber auch das Weintrinken, das Glücksspiel und Lotto, der Genuß von Schweinefleisch und von ersticktem Vieh, Wucher und Wahrsagerei. Was die äußere Form des Islam betrifft, so bilden seine Bekenner eine einzige Gemeinde unter dem Padischah oder Großherrn zu Constantinopel als Nachfolger des Propheten, der die geistliche mit der weltlichen Macht vereinigt. In letzterer vertritt ihn der Großwessir, in ersterer der Großmufti, gewöhnlich Scheich ul Islam, der Glaubensälteste, genannt. Ihm steht die höchste Entscheidung in Glaubenssachen zu, und unter ihm stehen die zahlreichen Ulemas oder Doctoren als die des geistlichen wie des weltlichen Rechtes waltenden Personen. Richter ist der Kadi, ein unbesoldeter und deßhalb meist bestechlicher Beamter. Kerkerhaft wird nur für kurze Zeit verhängt, desto grausamer sind die körperlichen Strafen. Die Priesterschaft ergänzt sich aus frei sich heranbildenden Mitgliedern, den Softas. Der Eintritt in die Gemeinde geschieht durch die Beschneidung in früher Jugend. Die Ehe ist ein religiöser Act, insofern sie vor dem Imam geschlossen wird. In den Glaubens- und Sittenlehren des Islam findet sich demnach neben einzelnem Wahren und Schönen so viel Widersprechendes, von allen Seiten her Aufgelesenes, daß es unbegreiflich bliebe, wie diese Religion über so viele Millionen Menschen seit so langer Zeit herrschen könne, wenn nicht ein Institut in demselben entstanden wäre, dessen Aufgabe es war, in beiden Gebieten das Beste zu pflegen, nämlich der Sufismus, d. h. die Mystik und Ascese des Islam.

VII. Der Sufismus. Seine natürliche Quelle ist wohl zunächst in der nothwendigen Wirkung zu suchen, welche der Glaube an Allah auf empfängliche Seelen machen mußte. Daß aber auch äußere Einwirkungen stattfanden, ist unläugbar. Maaruf, einer der ersten und wichtigsten Sufis, war früher Christ, Mimschad ein Parse. Der Sufismus (Sufi bedeutet wahrscheinlich so viel als ein in Wolle Gekleideter) steht seit mehr als 1000 Jahren geschichtlich fest und hat sich in einer sehr reichen Literatur, sowie in den verschiedenen Ordensregeln (vgl. d. Art. Derwisch) geltend gemacht. Leider sind bisher nur seine neueren Aeußerungen gewürdigt worden, und so kommt es, daß man häufig unter Sufismus sich eine Art von pantheistischer, antinomistischer Schwärmerei denkt, welche den Grundlagen des Islam feindlich oder doch fremd gegenüberstände. Man muß im Sufismus drei Epochen unterscheiden. 1. Die erste Periode reicht von der Zeit Harun al Raschids bis zu den Kreuzzügen. Sie wird uns erschlossen von Koscheiri in seinem 1046 verfaßten Risalet (die Staatsbibliothek in München besitzt von diesem seltenen Werke eine Abschrift mit Anßari's Commentar, Cod. or. Monac. n. 55). Da hat der Pantheismus noch ebenso wenig wie der Antinomismus die Oberhand. Allerdings gibt dieser berühmte Sufi-Lehrer zu erkennen, daß zu seiner Zeit vorgebliche Geistesmänner die Behauptung aufstellten, die positiven Gesetze seien lediglich für Menschen von einer niedrigen Ausbildung des Geistes, zugleich aber auch, daß die Lehre von dem Einen, geistigen, lebendigen, göttlichen Wesen in manchen mystischen Kreisen getrübt erscheine. Allein er erhebt sich gegen diese doppelte dogmatische und ethische Verirrung, und zwar nicht bloß persönlich durch Kundgebung seiner gegentheiligen Ansicht, sondern auch objectiv durch Darlegung der Geschichte des Sufismus bis zu seiner Zeit. Er stellt ein System der sufischen Glaubens- und Sittenlehre in der Art auf, daß jeder Abschnitt aus Aeußerungen und biographischen Notizen von früheren Sufis besteht. Bei aller Innerlichkeit fasten und beten die Sufis Koscheiri's und halten überhaupt das Gesetz. So z. B. führt er von dem 297 = 909 verstorbenen, berühmten Dschoneid (vgl. d'Herbelot, Giuneid 406) den Ausspruch an (fol. 30 a.): „Die Behauptung gewisser Menschen, welche zu beweisen suchen, daß die Werke aufzugeben seien, ist meines Dafürhaltens ein großer Irrthum . . . denn die Erleuchteten (die Erkennenden, γνωστικοί) haben die Werke von Gott erhalten und kehren in ihnen zu Gott zurück, und wenn ich 1000 Jahre lebte, so möchte ich an den Werken der Gerechtigkeit kein Stäubchen versäumen, außer wenn ich sie vermöge zwingender Umstände unterlassen müßte." Gegenüber dem unhistorischen, der positiven Offenbarungsgrundlagen entbehrenden Spiritualismus bemerkt derselbe Dschoneid: „Wer den Koran nicht auswendig lernt und die mündliche Ueberlieferung nicht aufzeichnet, ist kein Jünger dieses

Weges — des Sufismus —, denn unser Wissen ist durch Schrift und Tradition gebunden." Andererseits ist aber das positive Wissen der Sufi verschieden von dem der Scholastiker: „Wir haben den Sufismus nicht durch Hin- und Herdisputiren, sondern durch Fasten, durch Preisgeben der Welt, durch Lostrennung von dem, was liebenswürdig und schön ist, errungen." Innerhalb dieser dogmatischen und ethischen Schranken bewegt sich ein reiches, Gott suchendes Seelenleben, welches vielfältig mit der christlichen Ascese und höhern Psychologie der Art zusammentrifft, daß man behaupten darf, von den Grundlagen des ältern Sufismus aus lasse sich eine Bekehrung des Islam am ehesten hoffen. Um so mehr muß es bedauert werden, daß gerade diese erste Periode des Sufi-Institutes bei uns so gut wie unbekannt ist. 2. Viel bekannter ist die nächste Periode von den Kreuzzügen bis zum Verblühen der ersten Mongolenherrschaft (1100—1330 n. Chr.). Aus dieser ragen hervor die Dichter Dschelaleddin Rumi und Mahmud Schebisteri. Von beiden ist durch Jos. von Hammer (Gesch. der schönen Redekünste Persiens, Tüb. 1818; Gulscheni Ras, „Rosenflor des Geheimnisses", Pesth 1838; Fundgruben des Orients III, 339), Tholuck (Blütensammlung aus der morgenländ. Mystik, Berlin 1825) und den jüngern Rosen (Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Dschelaleddin Rumi, übersetzt von Rosen, Leipzig 1849) so viel bekannt geworden, daß diese Periode als pantheistische bezeichnet werden kann. 3. In der Zeit vom Sinken der ersten Mongolenherrschaft bis zum Sinken der zweiten (1330—1600) stirbt der Pantheismus im Sufi-Kreise nicht mehr aus. Doch ist er gemäßigt durch Legenden aus der bessern Zeit und durch Allegorien, welche das positive Offenbarungsgut des Islam wenigstens dem Namen nach bewahren. In letzterer Beziehung kann Abd-ur Razzaks Sufi-Dictionär als Beleg dienen (Abdu-r-razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies, edited in the Arabic original by Dr. Al. Sprenger, Calcutta 1845. Abd-ur Razzak starb nach Hadschi Chalfa [Lex. bibliogr. ed. Flügel II. 175] im J. 887 = 1482). Da bedeutet das Elif die einheitliche Wesenheit (4. Sure), die Zeltpflöcke (11. Sure) sind die vier Füße, auf welchen die vier Weltgegenden ruhen, der Erleuchtete ist jener, welchen Gott seine Wesenheit, seine Eigenschaften und seine Namen erkennen ließ (89. Sure), die Erkenntniß dieser Namen aber ist zum Theil rhetorische, zum Theil kabbalistische Spielerei. Die pantheistische Richtung des modernen Sufi-Wesens hat am besten der Verfasser des Dabistan, einer Schilderung aller asiatischen Religionen (persisch Calcutta 1809, engl. von Troyer, London 1843, 3 Bde.), aufgeschlossen, dessen Darstellung freilich auf die ältere Periode nicht anwendbar ist. Das vergebliche Ringen der Sufi nach Gewinnung des Gottesbegriffes auf dem Boden des Islam kann am besten beweisen, daß in der mohammedanischen Religion unversöhnbare Widersprüche sich finden. Die indische Sage von der Brahmanenfrau, deren edles Haupt auf den Rumpf der thierisch-gesinnten Sünderin aufgesetzt wurde, ist an Mohammeds Religion zur Wahrheit geworden.

VIII. Die Verbreitung des Islam über so viele verschiedenartige Nationen, deren Bildungselementen er sich nicht entziehen konnte, rief naturgemäß viele Secten hervor, welche nach dem Wesen des Islam mehr oder weniger auch politischer Natur waren. Das vollständige Verzeichniß derselben steht in Al Schahrastani's „Religionsparteien und Philosophenschulen", deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—1851. Die erste Spaltung trat schon bald nach Mohammeds Tode ein und betraf das Chalifat oder die Vorsteherwürde über die ganze Gemeinde des Islam. Nach dem Tode des dritten Chalifen Othman ward in Medien Mohammeds Schwiegersohn Ali, in Syrien dagegen Moawijja zum Chalifen gewählt, während eine dritte Partei beide Bewerber des Thrones für unwürdig erklärte. Seitdem behaupteten sich die drei Parteien der Schiiten, der Anhänger Ali's, der Sunniten, der „Traditionsleute" und der Chawaridsch im Islam. Die Schiiten wichen unstreitig bald vom Geist des Islam ab, namentlich durch die Lehre von der Gottähnlichkeit der Imame und von der Uebertragung ihres Geistes auf ihre Nachfolger, so daß später auch rein heidnische Lehren bei ihnen Eingang finden konnten. Daher sind sie bei den Sunniten, welche 96 Procent der Mohammedaner ausmachen, als arge Ketzer verschrieen; sie haben sich hauptsächlich in Persien erhalten. Dogmatische Streitigkeiten riefen auch eine Anzahl von Secten hervor; so entstand aus dem Streit über die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens der Gegensatz zwischen Mutazilâ (s. o.) und Dschabarijja; der Koran ward von den Einen für ewig, von den Andern für geschaffen erklärt; die Eigenschaften Gottes galten den Einen als real, den Andern als allegorisch zu deuten. Seitdem die Araber mit der griechischen Philosophie bekannt geworden waren, ward auch wissenschaftliche Speculation der Grund zur Absonderung einzelner Secten oder Schulen. Eine Restauration des ursprünglichen Islam beabsichtigt die seit dem vorigen Jahrhundert bestehende Secte der Wahabiten oder Wechabiten.

In unserer Zeit hat der Islam nur noch in Afrika und in der Tatarei eine Zukunft; sonst hat die Berührung mit der europäischen Cultur allenthalben einen Keim in ihn gelegt, der nothwendig zu seiner Zersetzung führen muß. Den Umfang der Alten Welt hat der Islam nicht überschreiten können. In Australien und Amerika finden sich gar keine Mohammedaner; auf europäischem Boden hat der Islam bloß in der Türkei, in Rußland und in Serbien Anhänger. Die Gesammtzahl seiner Bekenner ist jetzt etwas über 200 Millionen, von denen 100 Millionen auf Afrika und 3 Millionen auf Europa kom-

men. Dem Procentsatz nach finden sich die meisten Moslemin für Europa in der Türkei (42 Proc.), dann in Rußland (3 Proc.); für Asien in Persien (99 Proc.), dann in Arabien (98 Proc.) und auf den hinterindischen Inseln (80 Proc.); für Afrika in Tripolis (99 Proc.), in Tunis (96 Proc.), in Aegypten (92 Proc.), in Nubien (90 Proc.); der Zahl nach leben die meisten Mohammedaner (45 Millionen) im englischen Kaiserreich Indien. Von der Gesammtbevölkerung der Erde bilden die Mohammedaner etwa 14,5 Procent. (Vgl. Sale, The Koran, with a preliminary discourse, new ed. London 1844; Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868; Deutsch, Der Islam, Berlin 1873; Arnold, The Islam, its history, character and relation to the Christianity, 3. ed., London 1874, deutsch Gütersloh 1878; Garcin de Tassy, L'Islamisme, Paris 1875; Vambéry, Der Islam im 19. Jahrh., Leipzig 1875; Lüttke, Der Islam und seine Völker, Gütersloh 1878.) [(v. Haneberg) Kaulen.]

Island, Insel im Atlantischen Ocean, an der Grenze des nördlichen Polarmeeres (63° 24' bis 66° 33' nördl. Br., 6° 59' bis 4° 9' östl. L. von Ferro), berühmt durch ihre vulkanische Bodenbeschaffenheit, mit 104 782 qkm Flächeninhalt, von denen aber nur 42 068 qkm, nämlich die Flußthäler und Küstenstriche, bewohnbar sind. Flora und Fauna sind auch da kärglich; Wälder fehlen völlig; das Innere und der südöstliche Theil der Insel bilden eine fast ununterbrochene Eis- und Lavawüste. Die Bevölkerung betrug 1880 72 445 Seelen. Island war vom Ende des 9. Jahrhunderts an selbständige Republik, kam 1264 an Norwegen, 1380 mit diesem an Dänemark, wurde 1539—1550 von Dänemark aus gewaltsam protestantisirt, durch üble Verwaltung aber und durch ein drückendes Handelsmonopol sehr ausgesogen. Erst seit Aufhebung des Monopols (1786) begann das Land sich allmälig wieder zu heben; 1843 erhielt es einen eigenen Landtag, 1874 eine Verfassung mit zwei Kammern (die I. von 12, die II. von 24 Mitgliedern) und ist jetzt in Kopenhagen durch einen eigenen verantwortlichen „Minister für Island" vertreten, während ein königlicher Gouverneur, „Landshöfding", von Reykjavik aus im Namen des Königs die Verwaltung führt.

Die ersten Einwohner Islands waren keltische Mönche, die von Irland und Schottland aus am Ende des 8. Jahrhunderts an dem unwirthlichen Strande sich niederließen (Dicuil, Liber de mensura orbis terrae c. 8); es kam damals jedoch zu keiner bleibenden Ansiedlung. Um das Jahr 860 wurde die Insel von Norwegen aus entdeckt. Dem norwegischen Viking Naddoðr folgte der Schwede Garðar und der Norweger Flóki; erst die Brüder Ingólfr und Leifr aber ließen sich 874 bleibend auf Island nieder, und der erstere baute seinen Hof an der Stelle der heutigen Hauptstadt Reykjavik. Von 886—920 (nach Anderen bis etwa 960) erfolgten nun zahlreiche Einwanderungen aus Norwegen, in geringerer Zahl auch aus Schottland her, so daß um die Mitte des 10. Jahrhunderts alles bewohnbare Land auf etwa 400 selbständige Grundbesitzer vertheilt war und die Insel eine Bevölkerung von ca. 20 000 Seelen zählen mochte. Diese erste Zeit wird von den Isländern die Landnámazeit genannt. Die Namen der Ansiedler und ihrer Wohnplätze sind in dem sog. Landnámabók erhalten (Islendínga Sögur, Kjöbn. 1843, I, 43—322).

I. Einführung des Christenthums. Die eingewanderten Norweger waren Heiden, hatten Tempel mit blutigem Opferdienst und sogar Menschenopfer. Unter den nordischen Göttern wurde am meisten Thór verehrt. Die großen Häupter der eingewanderten Stammfamilien (höfðingi, yfirmaðr oder fyrirmaðr) waren zugleich Priester (goði), und aus der Tempelgemeinde (goðorð) heraus entwickelte sich die politische, durch die Gemeindeversammlung (þing) repräsentirt, dann die Thingverbände und endlich die alljährliche Vereinigung aller localen Thingverbände zum Althing (alþingi). Ein Landrecht nach dem Vorbilde des norwegischen faßte 927—930 der gesetzeskundige Greis Ulfljótr ab. Den Vorsitz am Althing führte der sogen. lögsögumaðr, Gesetzessprecher. Die höchste gesetzgeberische und richterliche Gewalt übte anfänglich im Namen des Althing ein von diesem gewählter Ausschuß (die Lögrétta); doch wurde die richterliche Gewalt bald davon getrennt und vier Gerichtshöfen zugetheilt, welche für die vier Viertel des Landes Recht sprechen sollten. So innig aber auch Verfassung und Rechtsanschauungen mit den altheidnischen Ueberlieferungen zusammenhingen, so besaß doch das Heidenthum selbst bei Vielen seine alte Kraft nicht mehr. Auf ihren abenteuerlichen Seefahrten kamen sie vielfach mit Christen in Berührung. Von den eingewanderten keltischen Christen blieben einzelne, wie die reiche Auðr, Ketill „der Närrische", Örlygr u. A., ihrem Glauben treu; andere machten zwar den heidnischen Cult mit, doch ohne rechte Ueberzeugung und ohne ihre christlichen Vorstellungen ganz aufzugeben. So mischten sich Heidenthum und Christenthum in seltsamer Weise. Der Götterglaube kam dabei mehr und mehr in's Wanken, während viele Gemüther sich unvermerkt für die Aufnahme des Christenthums vorbereiteten. Ganz ohne Kampf vollzog sich jedoch die Umwandlung nicht. Der erste Missionar, ein sächsischer Bischof Namens Friedrich, den der Isländer Thórvaldr Koðransson 981 nach Island brachte, stieß auf lebhaften Widerspruch und verließ die Insel schon 985 wieder ohne scheinbar günstige Ergebnisse. Indessen bekehrten sich einzelne Isländer in Norwegen, zumal nachdem König Olafr Tryggvason entschieden für das Christenthum eintrat. Im Auftrage des letztern erschien 995 der Isländer Stefnir Thórgilsson auf Island, um das Christenthum zu verkünden; er ging aber so gewalt-

thätig vor, daß er durch einen Althingsbeschluß an weiterer Thätigkeit verhindert wurde, und kehrte 997 nach Norwegen zurück. Aehnlich wie er rief der dritte Missionar, der deutsche Priester Dankbrand (Þankbrandr) 997 durch gewaltsame Schroffheit den Grimm der noch gläubigen Heiden gegen sich wach und konnte sich nicht lange auf der Insel halten. Doch taufte er viele angesehene Männer, wie Kolr, Flosi, Ingjaldr, Njáll, Gizur, Hjalti, Thorgils u. A., und als die von ihm bekehrten Isländer Gizur der Weiße und Hjalti Skjeggjason 1000 auf dem Althing erschienen, um für das Christenthum zu wirken, hatten sie bereits eine ganze Partei für sich. Eine Zeit lang drohte es nun zu einem blutigen Entscheidungskampf zu kommen. Zwischen den Christen und den erbitterten Verehrern der alten Götter standen indeß zahlreiche Heiden, welche die Frage sehr nüchtern und politisch auffaßten. Das Haupt derselben, der Gesetzessprecher Thorgeirr, empfahl, obwohl selbst Goði, im Interesse der Staatseinheit die gemeinsame Annahme der neuen Religion, und ohne weitern Widerstand wurde sein Vorschlag angenommen. Auf der Rückkehr vom Thing ließen sich die freien Männer fast ausnahmslos taufen. So trat Island unerwartet rasch in die Reihe der christlichen Staaten, und die kirchliche Organisation wäre sofort möglich gewesen, wenn ein genügend zahlreicher Missionsclerus das Werk sofort hätte übernehmen können. Nur vereinzelte Missionsbischöfe indeß nahmen sich für kürzere Zeit der entlegenen Insel an: Bernhard, ein Engländer (1016—1021), Kolr, ein Irländer oder Norweger (um 1025), Rudolf, ein Franzose (zwischen 1030 und 1050), Johann, ein Ire (1051 bis 1053), Heinrich, ein Deutscher (zwischen 1035—1047), und Bernhard, ein Sachse (um 1047).

II. Kirchliche Organisation. Es vergingen über 50 Jahre, ehe Island (1056) einen eigenen Bischof, einen ausreichenden Clerus und eine kirchliche Organisation erhielt, und abermals 50 Jahre, ehe (1106) diese Organisation durch Errichtung eines zweiten Bisthums ihren Abschluß erhielt. Das ältere Bisthum, Skálholt, umfaßte den südlichen, westlichen und östlichen, das andere, Hólar, den nördlichen Theil der Insel. Nachdem die beiden Diöcesen zuerst dem Erzbischof von Hamburg, dann 1103 dem von Lund unterstellt worden waren, kamen sie 1152 endgültig zur Erzdiöcese Throndhjem und blieben durch dieselbe bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts in lebendigstem Verkehr der katholischen Kirche eingegliedert. Die kirchlichen Verhältnisse waren im Allgemeinen so wohl geordnet, wie damals in irgend einem andern Lande von Europa. Die beiden Bischofssitze wurden bald nach ihrer Errichtung genügend dotirt und mit so vielen Gerechtsamen ausgestattet, daß die Bischöfe unabhängig ihres Amtes walten konnten. Wenn auch die Bischöfe ihre Nachfolger mitunter selbst vorschlugen, so ging doch ihr Vorschlag zunächst an das Althing, und erst der vom Althing gewählte Candidat wurde dem Erzbischof präsentirt. Zum Empfang der Weihe mußte der Erwählte nach Lund, von 1152 an nach Throndhjem reisen, so daß er mit dem Erzbischof und dessen Capitel, mit dem König und dessen Hof und durch sie hinwieder mit dem allgemeinen Stand der europäischen Angelegenheiten genauer bekannt wurde und alle wichtigeren Geschäfte mit dem Erzbischofe persönlich erledigen konnte. Die meisten Bischöfe reisten öfter nach Norwegen, während die Erzbischöfe Visitatoren und Gesandte nach Island sandten. Viele Isländer studirten in Norwegen, England, Frankreich; jüngere Geistliche kamen in Begleitschaft der Bischöfe wenigstens nach Norwegen; isländische Geistliche und Laien wallfahrteten nach Rom, Compostela und sogar nach Jerusalem. In den Pilgerverzeichnissen der Abtei Reichenau von 842—1100 stehen unter 10 000 Namen 400 aus Skandinavien, unter diesen 39 ex Islant terra (Paul Riant. Skandinavernes Korstog etc., Kjöbenh. 1868, 62; Mone, Anzeiger, 4. Jahrg. 1838, 17—20, 97—100). Die Einführung des Kirchenzehnten, die Unabhängigkeit der Kirchenbauten und der Kirchenverwaltung von den Laien, sowie der priesterliche Cölibat stießen anfänglich auf mancherlei Schwierigkeiten; doch setzten die Bischöfe die Bestimmungen des canonischen Rechtes siegreich durch, schärften sie auf Synoden und durch verschiedene Erlasse immer von Neuem ein und wußten sie auch in Zeiten großer politischer Wirren aufrecht zu erhalten. Jedes der beiden Bisthümer hatte sein wohlgeordnetes Pfarrsystem, im Anschluß an die frühere politische Theilung in Bezirke geschieden, welche die Bischöfe regelmäßig visitirten. Während der Sedisvacanzen oder Reisen nach Norwegen wurden Capitelsvicare, resp. Administratoren eingesetzt; bei längerer Verwaisung der einen Diöcese nahm der Bischof der andern die nöthigsten Pontificalhandlungen (Kirchenweihe, Priesterweihe, Ertheilung der Firmung u. s. w.) vor. Klöster wurden vom Anfang des 12. Jahrhunderts an neun gegründet: 1133 die Benedictinerabtei Thingeyrar (im Nordlande); 1155 die Benedictinerabtei Munkathverá (am Eyjafjördr, Nordl.); 1168 das Augustinerkloster Thykkvibaer (an der Südküste); 1172 das Augustinerkloster Flatey (auf der gleichnamigen Insel an der Westküste), 1184 nach Helgafell verlegt; 1186 das Benedictinerinnenkloster Kirkjubaer (an der Südküste); 1226 das Augustinerkloster Videy (auf der gleichnamigen Insel bei Reykjavik); 1295 die Augustinerpriorei zu Möðruvellir (am Eyjafördr); ebenfalls 1295 das Benedictinerinnenkloster Staðr i Reynisnesi (Nordland); endlich gegen das Jahr 1500 das Augustinerkloster Skriða (im Ostlande). „Man kann nicht läugnen," gesteht der protestantische Bischof und Historiker Finnr Jónsson, „daß die Sitten mancher Ordensleute anfänglich tadellos waren, nur daß sie dem römischen Aberglauben allzu sehr an-

hingen und damit Geld machten; in den meisten Klöstern blühten die Studien bis 1300 und darüber; sie hatten bisweilen gelehrte Aebte und ziemlich glänzende Bibliotheken." Zwei andere Klöster, eines im Hitardal, das andere zu Saurbaer (am Eyjafjördr), bestanden nur kurze Zeit. Ein Kloster zu Keldal, sowie eines auf den Westmänner-Inseln wurde geplant, beide Gründungen gelangten aber nicht zur Ausführung.

III. Die Bischöfe von Skálholt. 1. Isleifr (1056—1080), nach seinem Großvater Teitsson genannt, ein Sohn Gizurs des Weißen, der am Althing 1000 die Annahme des Christenthums durchsetzen half, wurde von seinem Vater nach Deutschland gesandt, um sich dort auszubilden. Zurückgekehrt, heiratete er und wurde Vater mehrerer Kinder. Er war schon 50 Jahre alt, als er auf Bitten seiner Landsleute sich entschloß, Priester zu werden. Er reiste nach dem Continent, besuchte Kaiser Heinrich III. und Papst Victor II., erhielt von letzterem die nöthige Vollmacht und wurde 1056 in Bremen zum Bischof geweiht. Nach Island zurückgekehrt, richtete er sein väterliches Gut in Skálholt zum Bischofssitze her und legte den ersten Grund zur kirchlichen Organisation. 2. Gizur, sein Sohn (1082—1117), vom Althing vorgeschlagen, von Gregor VII. bestätigt, 1082 in Magdeburg geweiht, gab dem Bisthum feste Dotation, setzte am Althing den Zehnten durch, verschaffte dem Clerus eine unabhängige Stellung, ertheilte seine Zustimmung zur Errichtung einer zweiten Diöcese (Hólar) für den Norden und ordnete seine eigene so wohl, daß am Ende seiner Amtsführung der Clerus die bedeutendsten Männer des Landes in seinen Reihen zählte. 3. Thorlákr Runólfsson (1117—1133), in Lund geweiht, führte im Einverständniß mit dem Bischof von Hólar ein „Christenrecht", d. h. eine durchgearbeitete kirchliche Gesetzgebung ein. 4. Magnús Einarsson (1134—1148), erwarb einen Theil der Westmänner-Inseln und versuchte daselbst ein Kloster zu gründen. 5. Klaengr Thorsteinsson (1151—1176) erbaute die Cathedrale, gründete drei Klöster und gab durch seine Sittenstrenge das heilsamste Beispiel. 6. Thorlákr Thorhallsson (1178—1193), in Paris und Lincoln gebildet, Mönch, Prior und Abt in Thykkviboer, 1177 in Throndhjem zum Bischof geweiht, ein Musterbild priesterlichen Lebens, strenger Vertheidiger der kirchlichen Freiheit gegen Laieneingriffe, nach seinem Tode (1193) vom Volk als Heiliger verehrt. 7. Páll Jónsson (1195—1211), Neffe Thorláks, auf den Orkaden und in England gebildet, widmete sich zuerst dem Staatsdienste; 1195 in Lund geweiht, förderte er die Verehrung des hl. Thorlák, begünstigte die Studien, hielt gute Ordnung (die Diöcese zählte unter ihm 220 Kirchen mit 290 Priestern) und erwarb sich als Friedensstifter große Verdienste. Während seiner Amtsführung erließ Innocenz III. zwei Breven an die Bischöfe und Großen von Island (1198). 8. Magnús Gizurarson (1216—1239), von Thorlák erzogen, war 1202 in Rom, wurde 1216 in Throndhjem geweiht, vermittelte 1220 zwischen Snorri Sturluson und dessen Gegner Magnús Gudmundsson, gründete 1226 das Kloster Videy, verglich wiederholt Streitigkeiten zwischen den mächtigsten politischen Gegnern. 9. Sigurdr Théttmarsson (1239 bis 1268), Norweger, Abt von Selö, ein eifriger, tüchtiger Prälat, aber nicht im Stande, den inneren Wirren zu steuern, welche das Geschlecht der Sturlunge über Island heraufbeschwor. Im J. 1241 wurde Snorri Sturluson, der größte Staatsmann und Historiker, von den eigenen Verwandten erschlagen. Sigurdr wurde in diesen Wirren selbst bedroht; 1250 ging er nach Norwegen, um von dort Hilfe zu erwirken, und kehrte erst 1254 zurück. Hákon und sein Nachfolger Magnús machten sich die inneren Bürgerkriege inzwischen zu nutze, um sich immer mehr einzumischen; 1264 ging die Republik unter, und Island fiel den Königen von Norwegen anheim. 10. Arni Thorláksson (1268—1298), ausgezeichneter Bischof, ging aus einem langen Kampfe gegen die Laienansprüche auf die kirchlichen Präbenden siegreich hervor. Beim Concil von Lyon (1272) war er durch den Canonicus Sighvat von Nidaros vertreten, wohnte aber 1280 dem Provinzialconcil in Bergen bei. 11. Arni Helgason (1303—1320). Unter ihm gelangte das neue, von seinem Vorgänger vorbereitete „Christenrecht" zur Annahme, und die Diöcese wurde im Auftrag des Erzbischofs visitirt. 12. Jón Halldórsson (1322—1339), Dominicaner, in Paris und Bologna gebildet, führte 1325 das Frohnleichnamsfest ein, unterstützte Papst Johann XXII. und den Dombau in Throndhjem, baute und weihte zahlreiche Kirchen und hielt fleißig Visitationen. Im J. 1326 konnten keine Messen gelesen werden, weil kein Schiff nach Island kam und Wein brachte. 13. Jón Indridason (1339—1342), Norweger, vorher Abt von Selö. 14. Jón Sigurdsson (1343—1348), isländischer Benedictiner, beseitigte Unordnungen in einigen Klöstern. 15. Gyrdr Ivarsson (1349—1360), vorher Abt in Bergen, traf neue Anordnungen über den Zehnten; er war ein tüchtiger Oberhirt und hielt 1359 eine Diöcesansynode. 16. Thorarinn Sigurdsson (1363—1364), führte das Fest Mariä Empfängniß ein. 17. Oddgeir Thorsteinsson (1366—1381). 18. Michael (1383—1388), Däne, früher Pönitentiar in Rom. Es folgte eine längere Sedisvacanz, trübe Zeitläufte, Krankheiten, Viehseuchen. 19. Vilhjalmr oder Wilchinus, ein Däne (1394—1406), hob die Diöcese wieder durch tüchtige Verwaltung, restaurirte die Cathedrale und erließ die trefflichsten Verordnungen, wurde aber hart geprüft. Im J. 1402 trat die Pest auf, 1404 war der Clerus bis auf 50 Priester dahingerafft. Einer Viehseuche 1405 erlagen neun Zehntel alles Viehes, und das Land war in größter Noth. 20. Jón IV. (1408—1413), vorher Abt in Bergen. 21. Arni Olafsson, der Milde (1413—1430), isländischer Mönch, zeit-

weilig Pönitentiar in Rom, 1413 zum Bischof geweiht, zugleich zum Administrator von Hólar und zum königlichen Statthalter für ganz Island ernannt, war freigebig und beliebt, doch stark weltlich und verwaltete in den letzten zehn Jahren die Diöcese vom Ausland aus. Bei seiner Wahl wie bei der seiner nächsten Nachfolger spielte königlicher Einfluß eine bedeutende Rolle. 22. Jón Gerreksson (1430—1433), Günstling Erichs von Pommern, erst Erzbischof von Upsala, wegen schwerer Schuld von Martin V. abgesetzt, kam als Flüchtling von England nach Island, übernahm auf Volkswunsch die Leitung der verwaisten Diöcese, wurde aber wegen neuer Gewaltthaten in der Brúará ertränkt. 23. Jón, Däne oder Engländer. 24. Goswin (1435—1448), Ausländer. 25. Marcellus (1449—1458), Kanzler Christians I., verwaltete die Diöcese durch Generalvicare. 26. Jón Stephansson, Krabbe (1462—1465), Däne, vorher Bischof von Stavanger. Es folgten nun wieder bessere Oberhirten; wie im übrigen Europa hebt sich das religiöse Leben wieder von der Mitte des 15. Jahrhunderts an. 27. Jón Pjetursson (1466 bis 1476), magister artium, im Auslande gebildet, hielt 1472 eine Synode in Skálholt. 28. Magnús Eyjólfsson (1477—1489), vorher Abt von Helgafell, hielt zwei wichtige Synoden 1480 zu Skálholt, 1489 zu Thingvellir. 29. Stephán Jónsson (1491—1519), in Frankreich geschult, hob die Kirchenzucht und die kirchlichen Einkünfte, baute die Cathedrale neu, stiftete das Kloster Skriða, eröffnete wieder eine Schule in Skálholt und war als gelehrter und sittenstrenger Mann allgemein verehrt. 30. Ögmundr Pálsson (1520—1542), in England und Belgien erzogen, erst Abt von Viðey, als Bischof sehr eifrig und pflichttreu, schaffte als Administrator Ordnung in Hólar, gerieth wegen der Wahl Jón Arasons in langwierigen Streit mit dessen Partei, der erst 1530 beigelegt ward, bestellte einen Armenarzt, bekämpfte das auftauchende Lutherthum in Wort und Schrift, konnte aber dessen Eindringen nicht verhindern. Die neue Lehre griff heimlich um sich. Die Dänen plünderten 1539 das Kloster Viðey. Im J. 1541 wurde der erblindete Bischof von ihnen gefangen und nach Dänemark geschleppt; dort starb er 1542 als achtzigjähriger Greis.

IV. Die Bischöfe von Hólar. 1. Jón Ögmundarson (1106—1121), war schon in seiner Jugend in Dänemark, Deutschland und Rom. Als die Nordländer einen eigenen Bischof wünschten, wurde er dazu ausersehen, ging abermals nach Rom und wurde von Paschalis II. bestätigt. Er rottete die Ueberreste des Heidenthums aus, errichtete die Schule von Hólar und gab der Diöcese ihre erste Gestaltung. Er wurde nach seinem Tode von Clerus und Volk feierlich als Heiliger erklärt und, ohne Widerspruch von Rom, als solcher verehrt. 2. Ketill Thórsteinsson (1122—1145), führte das mit Skálholt vereinbarte neue Kirchenrecht ein. 3. Björn Gilsson (1147—1162), gründete das Kloster Munkathverá. 4. Brandr Saemundsson (1164—1201), wohnte 1164 der Krönung des Königs Magnús in Bergen bei und wirkte, soweit möglich, für Ruhe und Frieden, war ein treuer Hirte und unermüdlicher Förderer der Wissenschaft und führte 1200 das Fest seines Vorgängers, des hl. Jón, ein. 5. Guðmundr Arason (1203—1237), wurde wegen seines strengen Lebens und Gebetserhörungen schon als Priester vom Volke als ein Heiliger betrachtet; als Bischof ließ er sich jedoch in die politischen Kämpfe der Zeit hineinreißen und zog sich fast beständige Verfolgung zu. Nur in den letzten Jahren fand er wieder Ruhe und widmete sie hauptsächlich den Werken der Frömmigkeit. 6. Bótólph (1238—1248), Mönch aus Throndhjem. 7. Heinrekr Karlsson (1247 bis 1260), Norweger. 8. Brandr Jónsson (1263 bis 1264), vorher Abt von Thykkviboer, Gelehrter und Schriftsteller. Ihm wurde von Einigen die fragmentarische Bibelübersetzung „Stjórn" zugeschrieben. 9. Jörundr Thorsteinsson (1267 bis 1313), ausgezeichneter Oberhirt, baute eine neue Cathedrale, hob die Schule und die kirchliche Disciplin, legte den Streit über die kirchlichen Präbenden bei und gründete die Klöster Staðr í Reynisnesi und Möðruvellir. 10. Auðunn Thorbergsson (1313—1321), Norweger, vorher Canoniker zu Throndhjem, tüchtiger Bauherr (führte zuerst Oefen ein), Sänger, Förderer der Kunst und Wissenschaft. Unter ihm entstanden neue Streitigkeiten über den Zehnten. 11. Laurenz Kálfsson (1323—1330), Gelehrter, zeitweilig Thesaurar und Pönitentiar in Throndhjem, dann Visitator auf Island, Benedictiner im Stift Thingeyrar, auch als Bischof tüchtig und musterhaft. 12. Egill Eyólfsson (1331—1341). 13. Ormr Ásláksson (1343—1356). 14. Jón Eiríksson Skalle (1358—1391), erst für Grönland bestimmt, dann in Rom 1356 für Hólar ernannt, Norweger, war ein guter Administrator. 15. Pjetr Nikolásson (1391—1403), dänischer Mönch, ward von Bonifaz IX. ernannt. In den Jahren 1403 und 1404 brach die Pest aus. Von dem Clerus in Hólar selbst blieben nur 6 Priester, 3 Diacone und 1 Mönch am Leben. — Während der Zeit des großen Schismas scheint Hólar längere Zeit nur durch Administratoren verwaltet worden zu sein; als Bischöfe werden genannt: 16. Venir (zwischen 1404—1414). 17. Jón Tóvason (1415—1423). 18. Jón Jónsson, ein Engländer (1424—1427). 19. Jón Vilhjálmsson, ein Engländer (1429—1435), der durch Begünstigung der um diese Zeit übel hausenden englischen Kaufleute großen Widerspruch gegen sich hervorrief. Er verließ Island um 1435. 20. Jón, ein Engländer (von 1436 an). 21. Gottskálkr I. Gottskálksson (1442—1457), ein vornehmer Norweger, kam erst 1444 nach Island, visitirte 1448 die Diöcese Skálholt und betrieb eifrig die Einsammlung des Peterspfennigs. An ihn wandte sich 1448 Nicolaus V., um für den Bischofsstuhl in Grönland einen geeigneten

Candidaten zu finden. 22. Ólafr Rögnvaldsson (1459—1495), norwegischer Abkunft, aber als Pfarrer auf Island vom dortigen Clerus gewählt, besuchte nach seiner Wahl Norwegen und Dänemark und erwarb sich daselbst Vergünstigungen, hatte in seiner energischen Amtsverwaltung mit vielfachen Mißständen im Volke (Ehebruch, Concubinat u. s. w.) zu kämpfen, entsetzte 1474 den unwürdigen Priester Jón Snorrason seines Amtes, ward durch Eheprozesse in Streit mit dem königlichen Gouverneur verwickelt und fand Schutz beim Erzbischof und bei der königlichen Regierung. Im Jahre 1494 verheerte die Pest das Land und ließ von dem Diöcesanclerus nur 26 Priester übrig. Wann Ólafr gestorben, ist zweifelhaft. 23. Gottskálkr II. Nikolásson, ein Vetter des Vorigen (1497—1520), hielt 1501, 1505 und 1515 Synoden ab und vermachte der Kirche von Hólar 110 verschiedene Höfe und Güter. 24. Jón Arason (1524—1551), geb. 1484, ein äußerst talentvoller Mann, der letzte bedeutendere Dichter der katholischen Zeit, tüchtiger Krieger und Staatsmann, aber sehr weltlich, war schon 1520 zum Bischof vorgeschlagen, wurde aber vom Bischof Ögmundr von Skálholt auf's Heftigste bekämpft, endlich doch bestätigt und 1524 in Throndhjem geweiht. Obwohl er Kinder hatte und sie öffentlich anerkannte, wollte er von der neuen Lehre, welche die Priesterehe an die Spitze ihrer Dogmen stellte, nichts wissen. Er erhielt und vertheidigte nicht nur in seiner Diöcese den alten Glauben, sondern organisirte auch gegen die gewaltsame Einführung des Lutherthums bewaffneten Widerstand, wandte sich an Kaiser Karl V. und an Papst Paul III. um Hilfe und wurde von letzterem durch ein freundliches Breve zur Standhaftigkeit ermuntert (8. März 1548). Im Spätherbst gelang es ihm, den von Dänemark eingesetzten lutherischen Bischof Martin Einarsson gefangen zu nehmen und den Süden der Insel wieder zum alten Glauben zurückzuführen. Die Cathedrale wurde feierlich neugeweiht, das Kloster Videy wieder hergestellt, der Protestantismus überall zurückgedrängt. Nur eine kleine Schaar von Abgefallenen, meist des Bischofs persönliche Feinde, leistete, von dänischen Truppen unterstützt, noch Widerstand. Der Katholicismus schien gerettet, als der muthige Bischof durch Verrath in die Hände seiner Feinde fiel. Sie verurtheilten ihn summarisch zum Tode durch's Beil, den er am 7. November 1550 standhaft erlitt. Seine letzten Worte waren: In manus tuas, Domine, commendo animam meam. Durch Jón Arason kam die erste Presse nach Island. Die ersten in Island gedruckten Bücher waren ein Calendarium Romanum und ein Breviarium Nidrosiense vom Jahre 1534.

V. Die neuere Zeit (1550 bis auf die Gegenwart). Kein Land Europa's wurde so gründlich von der katholischen Kirche losgerissen, wie Island: drei Jahrhunderte lang ist kein katholischer Missionar mehr dahin gedrungen. Die zwei verwaisten Bisthümer mit ihren Pfarren wurden gewaltsam „reformirt", die Klöster aufgehoben, alles Kirchengut zu Gunsten der Krone eingezogen. Die alte kirchliche Theilung in zwei Sprengel ließ man fortbestehen, die Superintendenten behielten den Bischofsnamen bei. Die lutherische Geistlichkeit wurde kümmerlich dotirt, das Versprechen aber, das eingezogene Kirchengut für Schul- und Wohlthätigkeitszwecke zu verwenden, nur in verschwindend kleinem Umfange gehalten. Während des 17. Jahrhunderts suchten allgemeine Krankheiten, Viehseuchen, Hungersnoth, vulkanische Ausbrüche die Insel auf's Schwerste heim. Diese Plagen erneuerten sich während des folgenden Jahrhunderts. Im J. 1707 rafften die Blattern 18 000 Menschen, ein Drittel der Bevölkerung, hinweg; gegen die Mitte des Jahrhunderts erlag abermal ein Sechstel der Einwohner dem Hunger und dem Elend. Anstatt Hilfe zu bringen, beutete die dänische Handelsgesellschaft ihr Monopol auf Island nur um so herzloser aus. Die Regierung sah sich 1758 genöthigt, ihr das Handelsrecht zu entziehen. Allein die neuen Inhaber des Monopols walteten noch schlimmer als die früheren; in einem Prozeß wurden sie überführt, völlig ungenießbares Mehl zu hohem Preis nach Island verkauft zu haben. Die Bevölkerung, welche am Anfang des Jahrhunderts noch 50 000 Seelen zählte, sank 1786 auf 38 000. Muth und Unternehmungsgeist der Einwohner erlahmten. Alle selbständige Verwaltung wurde ihnen von Kopenhagen aus entrissen. „In gleicher Weise waren auch die finanziellen Verhältnisse in Verwirrung gerathen. Man hatte die Domänen, dann die Besitzungen der isländischen Bisthümer und manche andere Fonds des Landes für Kassen und Bedürfnisse der Gesammtmonarchie veräußert und verschleudert, so daß die Insel nunmehr arm und unfähig, sich selbst zu erhalten, dastand, wenn ihr nicht für jene Verluste Ersatz geleistet wurde. Jahrhunderte hindurch war überdies der Handel der Insel zu Gunsten theils der dänischen Regierung, theils dänischer Kaufmannsgesellschaften in barbarischster Weise monopolisirt worden, und das Land war infolge dessen vollständig ausgesaugt, dessen Productionskraft erlahmt, die Bevölkerung jeder eigenen Initiative entwöhnt und darauf angewiesen, für jeden Nothstand Abhilfe in Kopenhagen zu suchen" (Maurer). Magnam, quae in templa eorumque ministros antea viguerat, munificentiam post Reformationem evanuisse et ex eo inde tempore conditionem sacerdotum Islandicorum miserrimam fuisse constat (Bischof Pjetursson 311). Alle geistlichen Anstellungen lagen in den Händen des sog. Amtmanns, welcher die Pfarren bald lange unbesetzt ließ, bald mit den ersten besten dahergelaufenen Candidaten besetzte. Vocatio ad ministeria ecclesiastica in initio hujus periodi (1740—1840) nulli fere ordini adscripta fuit; usu enim haud raro venit, ut vacuas melioris notae praebendas homines indocti, immo Studiosi e schola nuper dimissi, ad Praefectum, quasi in mora

summum esset periculum, propere tendentes, inscio Episcopo affectarent" (Bischof Pjetursson 290). Die meisten königlichen Gouverneure kamen nie nach Island, sondern verzehrten ihr Einkommen in Kopenhagen oder auf ihren Schlössern, während die Verwaltung auf Island durch sogen. Amtmänner geführt wurde. Von diesen hatten die Bischöfe viel zu leiden, während sie auch vom König selbst direct gemaßregelt wurden. So mahnte sie ein Rescript vom 5. Mai 1749 (zur Zeit der höchsten Noth), ihren Aufwand bei den Visitationsreisen einzuschränken und auf die große Armut des Volkes Rücksicht zu nehmen. Ein königliches Rescript vom 14. August 1789 verfügte, daß die Bischöfe künftig nicht mehr in Kopenhagen ordinirt werden sollten, weil das zu lästig und zu theuer sei. Um noch mehr zu sparen, wurde durch Rescript vom 2. October 1801 das Bisthum Hólar aufgehoben und Geir Jónsson Vigdalin zum Bischof für ganz Island ernannt. Wie der königliche Gouverneur (Landshöfding), residirt jetzt auch der Bischof in dem ca. 3000 Seelen zählenden Reykjavík. Das Staatsbudget für 1884/1885 weist für kirchliche Zwecke jährlich 30 000 Kroner, für Schulzwecke 77 000 Kroner an, während die gesammten Staatsausgaben für ein Jahr auf 424 000 Kroner veranschlagt sind.

In den trüben Zeiten des Verfalles suchten manche der gebildeteren Isländer ihren Trost in den Erinnerungen einer ruhmreicheren Vergangenheit. Die Lieder der Edda, die alten Geschichtswerke und Sagenerzählungen des Mittelalters wurden gesammelt, abgeschrieben und gedruckt. Das Interesse dafür erwachte auch in Kopenhagen, und durch den Isländer Arni Magnússon (1663—1730) kam daselbst in einer großen Sammlung fast alles zusammen, was Island an Handschriften der Vorzeit besaß. Ein Theil davon ging bei einem Brande 1728 zu Grunde. Das Gerettete war indeß bedeutend genug, der altnordischen Philologie, Mythologie und Geschichte einen für lange unerschöpflichen Stoff darzubieten. An diesem Studium, das hauptsächlich von isländischen Gelehrten in Kopenhagen betrieben wurde, und an den Bestrebungen patriotischer Männer auf Island selbst entzündete sich am Ende des vorigen Jahrhunderts der fast erloschene Nationalgeist auf's Neue. Durch die Noth des Landes gedrängt, hob die dänische Regierung 1787 das drückende Handelsmonopol zum Theil auf, erleichterte es 1816 abermals und gab 1854 den isländischen Handel endlich ganz frei. Auf der Insel selbst erhob sich von 1830 an eine mächtige Bewegung, welche eine größere politische Selbständigkeit erstrebte. An ihrer Spitze stand der ausgezeichnete Historiker Jón Sigurðsson (geb. 1811, gest. 1879). Im J. 1843 wurde der Insel ein eigener Landtag (Althing) zugestanden, 1848 eine „isländische Abtheilung" im dänischen Ministerium, 1874 (1000 Jahre nach der ersten Besiedelung durch Ingólfr) eine eigene Verfassung, zu deren feierlicher Proclamation der König selbst nach Island kam. Auf der dadurch geschaffenen Basis hat sich das politische Leben erfreulich weiter entwickelt und der wirthschaftliche Zustand gehoben. Eine isländische Handelsverbindung (Gránufélag) vereinigt bereits über 30 isländische Handelsfirmen. Die Hauptstadt Reykjavík hat ein gutes Gymnasium, eine theologische und eine medicinische Schule. Zahlreiche junge Isländer studiren aber immer noch in Kopenhagen. Eine Realschule ist in Möðruvellir bei Akureyri errichtet. — In kirchlicher Hinsicht ist Island in 20 Propsteien und 141 Pfarren getheilt; von den 299 Kirchen sind nur sieben aus Stein, 217 aus Holz, die übrigen Torf- und Erdhütten. Pfarrämter, die mehr als 1400 Kroner Ertrag geben, werden von Kopenhagen aus verliehen; da die Einkünfte in dem Ertrag des Bodens bestehen, so ist die gesammte Geistlichkeit auf den Betrieb der Landwirthschaft angewiesen. Das Volksschulwesen ist noch nicht organisirt; der im Ganzen gute Familienunterricht wird von den Geistlichen überwacht.

Die ersten katholischen Missionare, welche sich nach dreihundertjähriger völliger Trennung 1859 auf Island niederließen, waren die Franzosen Abbé Bernard und Abbé Baudoin. Sie gründeten ein Missionshaus und Kapelle, wurden aber von den lutherischen Geistlichen und Beamten hart angefeindet und mußten die Kapelle schließen. Abbé Bernard wandte sich den Faröern und den Shetlands-Inseln zu; Abbé Baudoin behauptete den Posten, schrieb das erste katholische Religionshandbuch (1865) in neuisländischer Sprache und pastorirte die zahlreichen französischen Fischer, welche in jedem Sommer die Westküste von Island besuchen. Das Jahr 1874 brachte mit der Verfassung auch Glaubensfreiheit; Conversionen fanden indeß nur einige wenige statt. Krankheit nöthigte Abbé Baudoin, nach Frankreich zurückzukehren, wo er 1876 starb. Die Jesuiten A. von Geyr und A. Baumgartner, welche Island 1883 besuchten, fanden sehr freundliche Aufnahme, doch wurde der Missionsposten wegen Mangels an disponiblen Kräften vorläufig nicht wieder besetzt. (Stimmen aus M.-Laach XXVIII, 388—392; Katholische Missionen 1883, 198. 288; Notice sur les Missions du Pôle Arctique, Bruxelles 1861.)

Literatur. Islendíngabók, herausgeg. von Möbius, Leipz. 1869; Landnámabók Skálholti 1688, Kaupm. 1843; Biskupa Sögur, Kaupm. 1858 (vol. I enthält: Kristni-S., Hungrvaka, þorláks-S., Jóns-S., Páls-S., Guðmundar-S., Árna-S., Laurentius-S. etc.); Fornmanna-Sögur, 12 voll., Kaupm. 1825—1837; Heimskringla, ed. Unger, Kristiania 1868 (deutsch v. Wachter, Leipz. 1836, u. Mohnike, 1835); Aeltere Olafs-Saga hins helga, ed. Keyser u. Unger 1849; Niáls-Saga, ed. O. Olavius 1772. 1809; Sturlunga-Saga, ed. Vigfusson, Oxon. 1878; Björn a Scardsá, Annales Hrappsej, 2 voll. 1774. 1775; Arngrim Jonas, Crymogea seu Rerum Islandicarum ll. 3, Hamburgi 1630; Torfaeus, Historia Rerum Norvegicar., Haf-

niae 1711; Scriptores Rerum Danicarum, ed. Langebeck, 8 voll., Hafn. 1772—1834; Diplomatarium Islandicum, ed. Jón Sigurðsson, Kopenh. 1857—1876; Diplomatarium Norvegicum, ed. Lange, Unger etc., 10 voll., Kristiania 1849—1880; Finni Johannaei Hist. Eccles. Islandiae, 4 voll., Hafn. 1772—1778; Jón Espolin, Islands árbaekur í söguformi, 1821—1855; Pjetur Pjetursson, Hist. Eccl. Islandiae ab anno 1740 ad annum 1840, Hafn. 1841; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, Hamb. 1840—1843; Münter, Kirchengesch. v. Dänemark u. Norwegen, Leipz. 1823; K. Maurer, Die Bekehrung des norweg. Stammes zum Christenthum, 2 Bde., München 1856; Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergange des Freistaats, München 1874; Zur politischen Geschichte Islands, Leipz. 1880; Poestion, Island, Leipz. 1885; Ph. Schweitzer, Island, Land und Leute, Leipz. 1885; Burton, Ultima Thule, 2 voll., Edinb. 1870; P. A. Munch, Det norske Folks Historie, Kristiania 1852—1863, 8 Bde.; Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse &c., Kjöbenh. 1874—1878; Skýrslur um landshagi á Islandi, Kaupm. 1855—1875; Hið íslenzka Bókmentafélag, Kaupm. 1867 (darin S. 101 ff. Verzeichniß der von der Isländischen Literatur-Gesellschaft seit 1816 herausgegebenen Schriften, S. 104 ff. Inhaltsangabe der von ihr herausgeg. Jahrbücher, Ársbaekur); A. Baumgartner, Island 1889; Skizzen einer Nordlandsfahrt in den Stimmen aus M.-Laach, XXVII—XXX. [A. Baumgartner S. J.)

Ismael (יִשְׁמָעֵאל, „Gott erhört"), im A. T. 1. der Sohn Abrahams von der Aegypterin Agar, der Sklavin des Hauses. Noch ehe er geboren war, erhielt die vor Sara flüchtende Mutter die Verheißung Gottes, daß er ihren Sohn zum zahlreichen Volke machen werde (Gen. 16, 10), und 13 Jahre später erhielt auch Abraham die Zusicherung, daß seinen Sohn Ismael für den Entgang des Offenbarungssegens äußeres Wohlergehen, zunächst das Ansehen zwölf fürstlicher Söhne entschädigen solle (Gen. 17, 20). Nachdem Ismael unter den Augen seines Vaters herangewachsen und etwa 15 Jahre alt geworden war, entdeckte Sara's wachsames Auge Eigenschaften an ihm, welche der spätern Stellung ihres Sohnes Isaac gefährlich werden konnten, und sie bestand daher darauf, daß er nebst seiner Mutter den häuslichen Herd Abrahams verlasse. Die Ausstattung betrug, als beide das Zelt Abrahams verlassen mußten, zwar nur Ein Brod und Einen Krug Wasser (Gen. 21, 14), aber dafür begleitete der Segen Gottes den jungen Bogenschützen; er schlug in der Oede der Wüste Pharan sein Zelt auf und erhielt von seiner Frau, einer Aegypterin (Fatime nach Pseudojonath. zu Gen. 21), wirklich zwölf Söhne, die Stammväter ebenso vieler Völkerschaften. Auch Abraham hatte ihn keineswegs vergessen oder enterbt, sondern noch bei Lebzeiten ihn ebenso mit Heerden und anderem Besitze bedacht, wie die Söhne der Ketura (Gen. 25, 6); und Ismael hinwieder erscheint mit Isaac in brüderlicher Eintracht beim Begräbnisse des Vaters (Gen. 25, 9). Er selbst starb 137 Jahre alt. Seine Nachkommen wurden sehr bald die Vermittler des Handelsverkehrs zwischen dem Euphrat und Aegypten (Ismaeliter als Kaufleute Gen. 37, 25 ff.) und dehnten sich nach und nach über die ganze Sinai-Halbinsel und das nördliche Arabien aus, als freie Beduinen das Leben ihres Ahnherrn fortsetzend, „wild gleich ihm, ihre Hand gegen Alle, und Aller Hände gegen sie, furchtlos ihre Zelte aufschlagend Angesichts der gesammten Brüder" (Gen. 16, 12; 25, 18). So sind noch heute ihre Stämme; sie sehen den Boden, auf dem ihre Heerden wandern, als göttlich ererbtes Besitzthum an, und Eigenthum und Leben jedes Fremdlings, der diesen Boden betritt, ist verfallen, wenn er nicht die Gastfreundschaft des Eigenthümers erlangt hat. Auch die Ausdehnung ihrer Wandersitze ist in der Hauptsache noch dieselbe, welche Gen. 25, 18 angibt, „von Havila (40 Meilen südl. von Mecca, 18° n. Br.) herauf bis zur Wüste Sur vor Aegypten, und dann nordöstlich längs der großen Karawanenstraße nach Assur". Die arabische Geschichte (Sojuti bei Fresnel, Lettr. sur la géograph. de l'Arabie) sagt übereinstimmend, daß Ismael von Norden eingewandert (Mecca angeblich von ihm gegründet), in der Mitte der Westküste aber (um Khaulan) mit den von Süden heraufgedrungenen Jectaniden zusammengetroffen sei und erst nach langen Kämpfen sich mit ihnen verglichen habe, indem er ihre Sprache, das Ehhkili, angenommen und daraus nach und nach das Neu-Arabische (die Sprache des Korans) gebildet habe (vgl. d. Art. Jectan). So wie von der Sinai-Halbinsel nach Süden, breitete sich Ismael auch nach Osten durch die sandigen Steppen gegen den Euphrat aus, und die Bibel gibt uns in den wenigen Fällen, wo sie arabische Stämme zu erwähnen Gelegenheit hat, manche Andeutung über die Richtung der Wanderungen seiner Söhne. Hier, weil entfernter von dem heiligen Mittelpunkte des Islam, verlassen uns die arabischen Nachrichten allerdings mehr, und auch die neueren Reiseunternehmungen sind dieser terra incognita noch ziemlich fremd geblieben (Hammer in den Wien. Jahrb. XCIV; Ritter, Arab. II, 325 bis 532). Dazu kommt, daß nicht nur ganze Stämme aussterben oder größere sich in kleinere auflösen mochten, sondern daß Nordarabien viel mehr noch als das südliche eine Straße der ersten Auswanderungen aus Sennaar war, und sich so eine wahre Völkercolluvies bilden mußte. Die Bestandtheile derselben waren, lange vor Ismael, Chamiten (auf dem Wege nach Canaan und Aegypten, Gen. 10, 13—14, darunter die ersten Amalekiter), dann Aramäer (gegen Syrien hin), später die Nachkommen Lots und Esau's, vor Allem aber die Söhne der Ketura, „Ismaels Brüder" (Gen. 25, 18), die geradezu auch Ismaeliten genannt werden (so die Madianiter Gen. 37, 25 ff. Richt. 8, 22 ff.). Das Bewußtsein dieser

Verschiedenheit gibt sich noch jetzt in der Adelsabstufung der einzelnen Stämme kund, die mit Eifersucht über ihre Reinerhaltung wachen und andere, die oft auch physiognomisch abweichen, den Heloten oder Parias gleich erachten (z. B. die Fischerleute der Hatêmi am aelanitischen Meerbusen, Ritter a. a. O. 307 ff.). Von den zwölf Söhnen Ismaels werden in der heiligen Schrift nur Nabajoth, Cedar, Duma und Thema öfters angeführt; andere, als Abdeel, Mabsam, Masma, Hadad (Hadar?), Massa und Cedma, werden, wenn nicht unter den Agarenern begriffen, sonst nirgend erwähnt; Jethur endlich zeigt offenbar auf Ituräa, wo er mit seinem Bruderstamm Naphis von den Rubeniten und Gaditen besiegt wurde (1 Par. 5, 19. 20; vgl. d. Art. Arabien). — Dem Theologen, welcher in Abraham die göttliche Führung des ganzen Menschengeschlechtes vorgebildet sieht, kann das Verhältniß Ismaels zu Isaac nicht bedeutungslos erscheinen. Während an und in diesem die göttliche Gnade wirksam wird und ihn im eminenten Sinne führt, bleibt jener ein Mann der Natur, des fleischlichen Streites, ein Sklave der niederen Lebenspotenzen, dem der Eintritt in das Himmelreich versagt ist. Ismael ist daher ebenso wohl das Bild des Heidenthums gegenüber der alttestamentlichen Theokratie, als später des starren, sklavischen Judenthums gegenüber der freien, christlichen Kirche (von diesem Standpunkte argumentirt Paulus in Gal. 4, 22—26), ja in jedem einzelnen Menschen das Bild des sündhaften Naturlebens und Eigenwillens gegenüber der Gnade. Jedoch hat auch Ismael Anspruch auf das Reich Gottes und kommt zum Begräbniß Abrahams, weil er das Zeichen der göttlichen Verheißungen, die Beschneidung, an sich trägt; die Beschneidung des Herzens aber öffnet das ewige Gastmahl Abrahams auch uns. [S. Mayer.]

2. **Ismael**, der Sohn Nathanias', Enkel Elisama's, aus dem königlichen Stamme Davids (4 Kön. 25, 25), in der Vulgata meist Ismahel geschrieben, machte sich nach der Eroberung Jerusalems unter Nabuchodonosor durch seine Verbrechen einen Namen. Der edle Statthalter Godolias hatte nach dem Abzuge der Babylonier in dem entvölkerten Lande die Wunden, welche der Krieg geschlagen, wieder zu heilen unternommen, und bald trat wieder Ruhe und Ordnung daselbst ein. Die jüdischen Flüchtlinge, welche sich nach Ammon Moab und Edom gerettet hatten, kehrten wieder zurück; unter ihnen waren Johanan und Jonathan, die Söhne Caree's, Saraia, der Sohn Thanehumeths, die Söhne Ophi's aus Netophathi, und Jezonias, der Sohn Maachati's, sammt ihren Gefolgschaften, deßgleichen auch der genannte Ismahel. Während die ersteren aber die neue Ordnung der Dinge aufrecht zu halten bemüht waren und Godolias bei seinen redlichen Bemühungen unterstützten, so daß man bald wieder eine überaus reiche Ernte halten konnte (Jer. 40, 12), war Ismahel von vornherein in verrätherischer Absicht gekommen, um Godolias aus dem Wege zu räumen, theils aus Eifersucht wegen seiner vermeintlichen Rechte, theils auf Anstiften des ammonitischen Königs Baalis, der das Aufblühen eines neuen israelitischen Staatswesens nicht gern sehen konnte. Ismahels Absicht blieb den israelitischen Männern, welche mit ihm zurückgekehrt waren, nicht verborgen, und sie warnten Godolias bei Zeiten, auf seiner Hut zu sein; allein der großgesinnte Babylonier konnte nicht glauben, daß ein Abkömmling des königlichen Hauses damit seiner eigenen Nation den Todesstoß versetzen wolle. Nun bot Johanan ihm an, er selbst wolle Ismahel erschlagen, ehe derselbe seine Absicht ausführen könne, allein Godolias wehrte ihm und ward so ein Opfer seines zu großen Vertrauens (Jer. 40, 13—16). Am ersten des siebenten Monats 588, kaum zwei Monate nach der Zerstörung Jerusalems, hatte der Statthalter die Großen Israels zu einem Festmahl in Masphat versammelt. Unter ihnen war auch Ismahel, der zehn verwegene Männer aus seinem Gefolge mitgebracht hatte; mit diesen fiel er während des Mahles über die Festgenossen her und tödtete sie sämmtlich, sowohl Israeliten als Babylonier. Die That war noch nicht allgemein bekannt, als am folgenden Morgen 80 Männer aus Silo, Sichem und Samaria Masphat berührten, um auf der Tempelstätte zu Jerusalem zu opfern; diese verleitete Ismahel, in die Stadt zu kommen, tödtete sie dann mitten in der Stadt und ließ nur zehn gegen das Versprechen hohen Lösegeldes übrig. Was ihn zu dieser Schandthat bewogen haben mag, ist räthselhaft; der Grund, den Josephus (Antt. 10, 9, 9) angibt, nämlich, daß die Männer Geschenke an Godolias hätten übermitteln wollen, steht mit dem Schriftwort (Jer. 41, 4. 5) im Widerspruch. Nach solchen Vorgängen jedoch konnte Ismahel sich auf palästinensischem Boden nicht mehr sicher halten und beschloß daher, nach Ammon zurückzuziehen. Bei seinem Weggang führte er viele Bewohner von Masphat, sowie auch mehrere königliche Prinzessinnen, welche unter Godolias' Schutz gestellt worden waren, gewaltsam mit sich fort. Auf die Nachricht hiervon versammelten Johanan und andere israelitische Großen ihre Leute, setzten ihm sogleich nach und erreichten ihn zu Gabaon. Es gelang ihnen, sämmtliche Gefangenen zu befreien; Ismahel selbst aber entkam mit acht Leuten, und das Ende seiner verbrecherischen Laufbahn ist unbekannt (Jer. 41, 1—15).

3. **Ismahel**, ein Angehöriger der Familie Sauls (1 Par. 8, 38; 9, 44).

4. **Ismahel**, ein Stammesfürst von Juda zur Zeit Josaphats (2 Par. 19, 11).

5. **Ismahel**, der Sohn Johanans, einer der Officiere, welche der Hohepriester Jojada für die Erhebung des Königs Joas gewann (2 Par. 23, 1).

6. **Ismael**, der Sohn Pheshurs, der zur Zeit Esdras' eine Ausländerin geheiratet hatte und diese dem Gesetze gemäß wieder entließ (1 Esdr. 10, 22). [Kaulen.]

Ismael ben Elisha, gewöhnlich schlechtweg Rabbi Ismael genannt, jüdischer Lehrer und Schriftsteller, lebte in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu Cepharaziz an der südlichen Grenze von Palästina. Er gilt als der Verfasser der מכילתא, Mechilta, des ältesten Midrasch oder Commentars zum Exodus. Nach älteren Angaben soll derselbe sich auf das ganze Buch erstreckt haben; der heutige Text aber erklärt bloß 12, 1 bis 23, 19; 31, 12—17 und 35, 1—3. Der Zweck des Buches ist, unter Anwendung der hermeneutischen Methode des Rabbi Akiba, zu zeigen, wie die Halacha oder traditionelle Lehre aus dem Wortlaut des Pentateuchs abzuleiten sei. Im späteren Judenthum ist Rabbi Ismaels Verfasserschaft in Zweifel gezogen worden, wie es scheint, ohne hinreichenden Grund; s. Wolfii Biblioth. jud. II, 1350. Unter den Ausgaben des Buches, deren erste zu Constantinopel 1515 erschienen ist, sind die von J. S. Weiß, Wien 1865, und M. Friedmann, ebend. 1870, beide mit Einleitung und Commentar, zu bemerken; mit lateinischer Uebersetzung steht es im Thesaurus des Ugolino, tom. XIV. — Rabbi Ismael wird auch als Urheber der sog. dreizehn Middoth (מִדּוֹת יג׳) angesehen; dieß sind eben diejenigen hermeneutischen Regeln, nach welchen der Inhalt der jüdischen Tradition aus dem Schriftwort hergeleitet wird. Dieselben stehen bei den Juden im höchsten Ansehen, so daß sie sogar in das tägliche Morgengebet aufgenommen sind; ihrem Wesen nach bilden sie nur eine Erweiterung der sieben Middoth, welche Hillel aufgestellt hatte. Rabbi Ismaels dreizehn Regeln sind ausführlich commentirt bei Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 106 ff. (Vgl. de Rossi, Dizion. stor. I, 176; Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Strelitz 1883, II, 526 ff.) [Kaulen.]

Iso, O. S. B., war, im Verein mit Möngal oder Marcellus, einem aus Irland oder Schottland stammenden Mönche, der Hauptbegründer der berühmten Klosterschule zu St. Gallen. Er war in Alamannien um das Jahr 840 aus vornehmem Geschlecht geboren und ward von seinen frommen Eltern frühzeitig dem Kloster St. Gallen zur Erziehung übergeben. Hier eignete sich der talentvolle Knabe in kurzer Zeit alle Kenntnisse an, welche damals von einem gebildeten Manne gefordert wurden, und legte die Gelübde auf die Regel des hl. Benedict ab. Wegen seiner Begabung für das Lehrfach übertrugen ihm seine Oberen erst das Amt eines Magisters an der Ordensschule, dann eine Lehrerstelle an der für Auswärtige errichteten Abteischule. Während von jetzt ab Möngal innerhalb des Claustrums die jungen Ordenscandidaten unterwies, hatte Iso in der „äußeren Schule" die Söhne des Adels auf ihren zukünftigen geistlichen oder weltlichen Beruf vorzubereiten. Von seinen Schülern weihten sich viele in St. Gallen als Mönche dem Herrn und setzten die von ihm begonnene Thätigkeit daselbst ruhmreich fort. Besonders zu nennen sind: Notker Balbulus (s. d. Art.), der berühmte Sequenzendichter, dann der kunstreiche Tutilo, ferner Radpert der Aeltere, Waldram und Bischof Salomon von Konstanz. Iso's Ruf als Lehrer verbreitete sich schnell über die Grenzen des engeren Vaterlandes, so daß Rudolf von Burgund, nach Anderen Bischof Radulf von Basel (vgl. Wattenbach, Deutsche Gesch.-Quellen, 5. Aufl., I, 255, Anm. 3), ihn zum Professor für das Kloster Grandfel oder Granval in Burgund erbat. Es war diese Abtei eine Stiftung von Luxeuil, und ihr erster Abt Germanus war im 7. Jahrhundert als Martyrer gestorben (Mabillon, Acta SS. O. S. B. II, 511). Iso hob auch dieses Kloster zu neuem Glanz und bildete eine große Anzahl junger Leute aus Frankreich und Burgund zur Wissenschaft und Tugend heran. In hohem Grade genoß er zudem das Vertrauen des Volkes, weil er nicht nur durch ausgedehnte medicinische Kenntnisse sich hervorthat, sondern durch eine besondere Gnade Gottes unzählige Kranke heilte (Ekkehard, De orig. et casib. S. Galli 12, bei Ziegelbauer II, 303). Bei allem dem blieb Iso seinem Profeßkloster St. Gallen stets mit großer Liebe zugethan und pflegte jährlich dreimal dahin zu pilgern. Doch sollte er das neue Amt nicht lange bekleiden. Er starb, kaum 32 Jahre alt, am 14. Mai 871 (nach Mezler im April 872). — Wir besitzen von Iso ein Buch von der Uebertragung der Reliquien des hl. Othmar von St. Gallen (gest. 759): De miraculis S. Othmari libri duo, bei Migne, PP. lat. CXXI, 780 sq. Obschon Iso erst 27 Jahre zählte, als er diese Schrift verfaßte, so übertrifft ihr literarischer Werth doch den der meisten Werke seiner Zeit (Monum. Germ. Script. II, 47—54). Ferner schrieb er ein Glossar zu den von Prudentius verfaßten Gedichten (herausgegeben von Joh. Weitzius, Prudentii Opp. II, Hanov. 1613). Obbarius sagt von dieser Arbeit: Commentarii qui sub Isonis Magistri nomine feruntur, maxime excellunt (Theod. Obbarius, Aurel. Prudentis Carmina, Tubingae 1845, XXIII bis XXVI; vgl. Arevalo, Prolegom. in Prud. n. 16. 114, bei Migne, PP. lat. LIX; und Rösler, Der katholische Dichter A. Prudentius Clemens, Freiburg 1886, 259). Früher schrieb man Iso eine Mustersammlung von Urkundenformeln und Briefen zu (Formulae antiquae alsaticae etc., Migne, PP. lat. LXXXVII, 875 sq.). Neuere Untersuchungen haben indeß ergeben, daß Iso nicht Verfasser derselben sein kann (vgl. Zeumer bei Wattenbach a. a. O. 258, Anm.). Auch wurde Iso hie und da als Dichter gerühmt; doch lassen sich keine Poesien von ihm mit Gewißheit nachweisen. Nur so viel ist sicher, daß Notker die ersten Entwürfe seiner Sequenzen seinem Lehrer zur Begutachtung und Correctur unterbreitete (Notkeri Praef. in libr. Seq., Migne CXXXI, 1003). Man hat noch eine Notiz von Iso aus dem J. 870 in einem Manuscript der Acten des hl. Desiderius von Vienne gefunden, welches der Verfasser, Erzbischof Ado

von Vienne, den Mönchen von St. Gallen zum Geschenk gemacht. Iso befand sich damals an letzterem Orte, auf einer seiner gewöhnlichen Pilgerreisen. (Vgl. Ekkehard, Casus S. Galli, Mon. Germ. SS. II, 37. 40. 79. 166; Jodocus Mezler, De viris illustr. Sangallens. c. 14, bei Pez, Thesaur. Anecdot. I, 3, 566 sq.; Histoire littér. de la France V, 399 ss.; Ceillier, Auteurs sacrés XII, 604 ss.; Ziegelbauer, Hist. rei liter. O. S. B. II, 303 u. IV, 500. 628. 658; Migne, PP. lat. CXXI, 779; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen, 5. Aufl., Berlin 1885, I, 255 ff.) [Bäumer O. S. B.]

Israel (יִשְׂרָאֵל), im A. T. 1. der Beiname, welchen der Patriarch Jacob führte. Derselbe bedeutet „Kämpfer mit Gott" (שָׂרָה, Gen. 32, 29) und wurde seinem Träger mit Bezug auf das Gen. 32, 24 ff. erzählte Vorkommniß von Gott selbst beigelegt. An diese Namengebung ward er von Gott bei einer spätern Erscheinung erinnert, weil er einem Lebensabschnitt entgegen ging, in welchem er besonderer Ermuthigung bedurfte (Gen. 35, 10). Da aber diese Namensänderung nicht, wie bei Abram in einem analogen Falle (Gen. 17, 5), den Beruf und die Bestimmung, sondern nur eine Eigenschaft des Trägers betraf, so verschwindet der Name Jacob später nicht, wie Abrahams erster Name, aus der Geschichte, sondern wird neben Israel weiter gebraucht (s. Gen. 37, 1. 3; 46, 1. 2; auch Jos. 11, 16. 21 ist Israel vom Stammvater zu verstehen). Insofern aber seine Nachkommen nur die in diesem Namen bezeichnete, nicht auch die in der Benennung Jacob angedeutete Eigenschaft erben sollten, erscheint das von ihm abstammende Volk nur selten unter dem Namen Jacob, sondern gewöhnlich unter dem spätern Namen. 2. In den historischen Büchern seit Exodus sind filii Israel (Ex. 1, 1. Luc. 1, 16), „Söhne Israels" (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, wofür Luther den Ausdruck „die Kinder Israel" eingeführt hat), domus Israel, בֵּית יִשְׂרָאֵל, „das Haus Israels" (Ex. 16, 31. Matth. 10, 6), coetus Israel, עֲדַת יִשְׂרָאֵל, „die Sippe Israels" (Ex. 12, 3), gewöhnliche Bezeichnung für die Israeliten (s. d. Art.); am häufigsten jedoch wird auch für dieses Volk bloß der Name Israel gebraucht (Ex. 5, 2. Ps. 13, 7); daher die Ausdrücke seniores Israel (Ex. 3, 16), principes Israel (Num. 7, 2), tribus Israel (Ex. 24, 4. Matth. 19, 28), viri Israel (Jos. 9, 6), Deus Israel (Ex. 5, 1), terra Israel (1 Sam. 13, 19. Matth. 2, 20 ff.), plebs Israel (Apg. 4, 10), rex Israel (Joh. 1, 49), spes Israel (Apg. 28, 20). Gewöhnlich steht diese Bezeichnung elliptisch, so daß sie im Hebräischen mit Hinzudenkung der entsprechenden Wörter bald als Sing. masc., bald als Sing. fem., bald als Plur. masc. construirt wird; doch wird das Volk Israel bildlich auch als einzelne Persönlichkeit gedacht (Ex. 4, 22. Is. 41, 8). — 3. Ehrenname für das Volk Israel, insofern es in die Gesinnung seines Stammvaters eingegangen ist, „das wahre Israel" (Ps. 72, 1, parallel mit his, qui recto sunt corde; Is. 49, 3. Os. 8, 2, vgl. Joh. 1, 47. Röm. 9, 6). Daher steht in übertragenem Sinne Israel Dei für die wahren Christen (Gal. 6, 16). — 4. In der Periode der Königsherrschaft Name (a potiori) des Zehnstämmereichs, welches sich erst unter Isboseth, später unter Roboam dem Reiche Juda entgegenstellte (2 Sam. 2, 9; 19, 40. 3 Kön. 12, 1; 14, 19). In dieser Bedeutung steht auch domus Israel (Os. 1, 4) oder Israel allein als Person gedacht (Os. 4, 15); die beiden Reiche kommen auch als duae domus Israel (Is. 8, 14) vor. — 5. Nach dem Exil, da der Name Israel wieder seine allgemeine Bedeutung empfangen hatte (1 Mach. 3, 35. Matth. 2, 6. Apg. 4, 10), erscheint er bei der Erzählung auch auf das Reich Juda angewendet (2 Par. 15, 17; 19, 8). [Kaulen.]

Israelit, Israelitin (יִשְׂרְאֵלִי, יִשְׂרְאֵלִית), das Patronymicum von Israel, kommt im A. T. nur an einer einzigen Stelle vor (Lev. 24, 10. 11), wo, wie es scheint, die Abstammung als ein Kriterium zur sittlichen Würdigung des Geschehenen betrachtet wird. An der Stelle 2 Sam. 17, 25 steht es im heutigen Text ebenfalls, aber unrichtig, und muß nach 1 Par. 2, 17 in „Ismaelit" geändert, nicht mit der LXX als „Jezraelit" gefaßt werden. Im N. T. ist das Wort häufiger (Röm. 11, 1. 2 Cor. 11, 22 u. s. w.) und erhält hier auch die Bedeutung von einem Abkömmling Jacobs, der auch Jacobs Geist geerbt hat (Joh. 1, 47). Die Vulgata hat das Wort noch öfter, da sie es als Umschreibung gebraucht (z. B. Richt. 7, 14). [Kaulen.]

Israeliten, das von Jacob oder Israel abstammende Volk. Dasselbe heißt im A. T. gewöhnlich בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, υἱοὶ Ἰσραήλ, filii Israel, oder kürzer auch Israel (s. d. Art.). Ausnahmsweise steht wohl בְּנֵי יַעֲקֹב, filii Jacob, dann aber mit der Erklärung, daß Jacob auch Israel genannt werde (3 Kön. 18, 31. 4 Kön. 17, 34). Im N. T. steht gewöhnlich bloß Ἰσραήλ (z. B. Matth. 9, 33), einige Male auch Ἰσραηλῖται (z. B. Apg. 2, 22. Röm. 9, 4); bei Josephus Ἰσραηλῖται. Es ist dieß der Name, welchen die Nation sich selbst beilegte; bei Ausländern hieß dieselbe עִבְרִים, Ἑβραῖοι, Hebraei (Gen. 40, 15); dieser Name wird von der heiligen Schrift nur im Munde oder im Sinne der Ausländer gebraucht (z. B. Gen. 14, 13. Ex. 3, 18; 21, 2. Apg. 6, 1). In späterer Zeit wird der Name Juden (יְהוּדִים, 4 Kön. 25, 25. Jer. 32, 12; 38, 19) üblich, in Angemessenheit zu den späteren Verhältnissen. Denn als nach dem Untergange des Zehnstämme-Reiches oder des Reiches Israel nur noch das Reich Juda übrig war, paßte für die Angehörigen desselben dieser Name ganz gut, weshalb auch schon zu Isaias' Zeit von den hebräisch Redenden gesagt wird, sie redeten jüdisch (יְהוּדִית, Is. 36, 11). Dieses Sachverhältniß dauerte bis zum Exil, und nach dem Exil bestand der Kern der Zurückkehrenden aus Angehörigen des ehemaligen Reiches Juda und ihren Nachkommen, so daß auch jetzt wieder „Juden"

die passende Benennung war und für die Folgezeit die gewöhnlichste blieb.

Die Geschichte der Israeliten wäre demnach, genau genommen, eine Geschichte des von Abraham und näherhin von Jacob abstammenden Volkes von seinem Anfange an bis zur Auflösung des Reiches Israel, oder etwa noch bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Hier soll jedoch auch noch die nachexilische Zeit bis zur Eroberung Jerusalems durch die Römer in Betracht gezogen werden, damit die ganze Geschichte Israels, so lange es eine selbständige Nation war, im Zusammenhange und in ununterbrochener Reihe dargestellt werden könne. Die Geschichte desselben von der Zeit an, in welcher das Strafgericht der Verstoßung und Verwerfung an ihm in Vollzug kam, wird unter dem Namen Juden nachfolgen. Begreiflich kann es sich hier nur um eine kurze übersichtliche Darstellung der israelitischen Geschichte mit besonderer Hervorhebung des chronologischen Moments handeln, da ohnehin die Hauptpersonen und die wichtigsten Thatsachen, welche dabei zu erwähnen sind, in besonderen Artikeln besprochen werden. Quellen dieser Geschichte sind zunächst die geschichtlichen Bücher des A. T., denen nach den Grundwahrheiten, von welchen eine theologische Encyklopädie ausgeht, eine unbedingte, jedoch die Buchstabenkritik nicht ausschließende Glaubwürdigkeit zukommt. Allerdings sind diese Geschichtsquellen in neuerer Zeit einer sog. historischen Kritik unterworfen worden, wonach die Geschichte der Israeliten eine ganz neue, von der biblischen sehr abweichende Gestalt erhalten hat (s. dieselbe kurz skizzirt bei Cornill, Entstehung des Volkes Israel, bei Virchow und Holtzendorf, Sammlung wissensch. Vorträge, N. F., 3. Serie, Heft 60, Hamb. 1888). Indeß muß hier von der darüber entstandenen Controverse ganz abgesehen und für die Kenntniß der betreffenden Vorgänge auf den Art. Pentateuch verwiesen werden. Für die Chronologie bleiben hierbei die Aufstellungen des gleichnamigen Artikels III, 309 ff. maßgebend. Die biblischen Nachrichten reichen bloß bis zu dem machabäischen Fürsten Johannes Hyrcanus; für die Kenntniß der spätern Zeit dient, außer vereinzelten Nachrichten der Classiker und des N. T., der jüdische Geschichtschreiber Fl. Josephus (s. d. Art.) als Quelle. Die Geschichte nun zerfällt nach der wesentlichen Verschiedenheit, unter welcher das Volk in verschiedenen Zeiten erscheint, in leicht erkennbare Perioden: in eine patriarchalische, eine mosaische, eine richterliche, eine königliche, eine exilische und eine nachexilische.

I. An der Spitze der **patriarchalischen Periode** steht Abraham (s. d. Art.), welcher den chronologischen Angaben der Genesis zufolge im J. 2215 v. Chr. geboren wurde und 75 Jahre alt, also im J. 2140 v. Chr., in Palästina einwanderte. Dort erhielt er wiederholt, wie schon früher in seiner Heimat, die erfreulichsten Verheißungen, welche auf zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Canaan und Segen über alle Völker durch ihn lauteten. Diese Verheißungen galten jedoch nicht allen seinen Nachkommen, sondern zunächst nur seinem Sohne aus erster, rechtmäßiger Ehe, Isaac (Gen. 17, 21; 21, 2 ff.); Ismael, der Sohn seiner Magd (Gen. 16, 16; 21, 9 ff.), sowie auch die Söhne seiner andern, nicht ebenbürtigen Frau Cetura (Gen. 25, 1—6), gelangten nicht zur Theilnahme an denselben. Für Isaac und seine Nachkommen wiederholte sich zwar die Verheißung, galt aber letzteren ebenfalls noch nicht ausnahmslos. Esau nahm götzendienerische Frauen (Gen. 26, 34 f.), verkaufte sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht (Gen. 25, 27—34) und zeigte sich der Verheißung unwerth; so wurde Jacob allein Erbe und Träger derselben (Gen. 35, 9 ff.). Seine zwölf Söhne, auch die zwölf Patriarchen genannt (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1058), wurden die unmittelbaren Stammväter des auserwählten Volkes; dieses theilte sich demgemäß in zwölf Stämme, welche nach eben diesen Stammvätern sich nannten. Wie übrigens schon Abraham selbst, so führten auch Isaac und Jacob und dessen Söhne in Palästina ein wanderndes Nomadenleben, bis sie endlich infolge der eigenthümlichen Schicksale Josephs in Aegypten zur Einwanderung in dieses Land veranlaßt wurden. Dieß geschah 215 Jahre nach Abrahams Einwanderung in Palästina. Denn 25 Jahre nach dieser Einwanderung, bei welcher Abraham 75 Jahre alt war (Gen. 12, 4), wurde ihm Isaac geboren (Gen. 21, 5), und letzterem, als er 60 Jahre alt war, Esau und Jacob (Gen. 25, 26); Jacob aber war bei der Einwanderung in Aegypten 130 Jahre alt (Gen. 47, 9). In Aegypten hielten Jacob und dessen Nachkommen sich 430 Jahre lang auf (Ex. 12, 40), wofür in der prophetischen Ankündigung dieses Aufenthaltes die runde Zahl 400 gebraucht ist (Gen. 15, 13); die Familie, welche anfänglich nur 70 Köpfe zählte, vermehrte sich so, daß sie am Ende dieses Zeitraumes zu einer Nation mit 600 000 streitbaren Männern geworden war (Ex. 12, 37). Die Einwanderung in Aegypten fällt in's Jahr 1925 v. Chr., und der Auszug aus demselben in's Jahr 1495 v. Chr. Anfangs war die Lage der Israeliten in Aegypten eine angenehme; sie erhielten den besten Theil des Landes, den District Gosen (s. d. Art. Gessen), zum Aufenthalt. Der ägyptische König war darauf bedacht, sie wo möglich zu bevorzugen, und gab Joseph den Auftrag, die tüchtigen Männer unter seinen Angehörigen als Aufseher über die königlichen Heerden zu stellen (Gen. 47, 6). Später aber, als „ein neuer König über Aegypten aufstand, der von Joseph nichts wußte" (Ex. 1, 8), änderte sich ihre Lage. Der König war ihnen abgeneigt und fing bald auch an, vor dem zunehmenden Volke sich zu fürchten; infolge dessen bedrückte er es nicht nur durch harte Frohnarbeiten, sondern suchte sogar seine Vermehrung durch Tödtung aller männlichen Kinder gleich nach deren Geburt zu verhindern (Ex. 1, 9 ff.).

Dieser Umstand spricht sehr zu Gunsten der Ansicht, daß zur Zeit der Einwanderung Jacobs die Hyksos über Mittel- und Unterägypten geherrscht haben, einige Zeit später aber durch die Einheimischen, welche sie nach Oberägypten hinaufgedrängt hatten, wieder angegriffen und vertrieben worden sind. Jedenfalls bedeutet „der neue König, der von Joseph nichts wußte", eine neue ägyptische Königsdynastie; bei dieser war Abneigung gegen die Israeliten und Furcht vor ihnen natürlich, weil sie unter dem Schutze der gestürzten Dynastie sich im Lande festgesetzt hatten (vgl. Kurtz, Gesch. des A. B., 2. Aufl. II, Berlin 1858, 13 ff.; Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. Alten Testamentes I, Erlangen 1875, 167 ff.). Nachdem der ägyptische Druck geraume Zeit auf dem Volke gelastet, trat endlich jenes Ereigniß ein, welches in der Folgezeit stets als eine der größten Gnadenerweisungen Gottes an Israel gepriesen wurde, die wunderbare Befreiung aus der Knechtschaft Pharao's durch Moses.

II. Hiermit beginnt die mosaische Periode. Moses (s. d. Art.), den Gott zum Befreier seines Volkes ausersehen, war ein Sprößling des Stammes Levi und wurde durch glückliche Fügung, ungeachtet des noch bestehenden königlichen Mordedictes, am Leben erhalten, sogar von der Tochter Pharao's adoptirt, am Hofe erzogen und in den Wissenschaften der Aegypter unterrichtet (Ex. 2, 1—10). Als er aber nach bereits erreichtem Mannesalter seiner bedrängten Volksgenossen sich annahm und einmal einen Aegypter tödtete, der einen Hebräer mißhandelt hatte, sah er sich zur Flucht genöthigt. Er ging in's madianitische Gebiet und hielt sich geraume Zeit bei einem dortigen Priester, Namens Jethro, auf, dessen Tochter er auch zur Ehe erhielt, kehrte aber später, höherer Weisung zufolge, wieder nach Aegypten zurück, um seine Volksgenossen aus der dortigen Knechtschaft zu befreien (Ex. 2, 11 bis 4, 31). Durch vieles Ungemach, welches Gott durch ihn wunderbarer Weise über die Aegypter kommen ließ, wurde endlich Pharao dahin gebracht, den Israeliten freien Abzug zu gestatten. Derselbe wurde sogleich in's Werk gesetzt, und obwohl Pharao sein Zugeständniß bald wieder bereute und dem abziehenden Volke nachsetzte, führte Moses dasselbe doch glücklich durch den nordwestlichen Arm des rothen Meeres, dessen Wasser sich wunderbar theilten, in die sinaitische Halbinsel hinüber, während die nachfolgenden Aegypter von den zusammenfahrenden Gewässern bedeckt wurden. Die verschiedenen natürlichen Erklärungsversuche dieses Vorfalles, namentlich auch „die alte, von fast allen nicht allzu gläubigen Neuern befolgte Annahme der dabei benutzten Ebbe und Flut", haben sämmtlich ebenso sehr den Buchstaben als den Sinn der biblischen Erzählung, die augenfällig ein Wunder berichten will, gegen sich (s. Léon de Laborde, Comm. sur l'Exode et les Nombres, Par. 1841, 77 ss.). Am Sinai fand unter furchtbaren Naturerscheinungen, die von der Nähe Gottes Zeugniß gaben, die sinaitische Gesetzgebung statt (s. d. Art. Gesetz, n. IV, u. Decalog), zu deren Annahme und Befolgung sich das Volk feierlich verpflichtete (Ex. 24, 1—8). Nach Beendigung derselben und Herstellung des gesetzlich vorgeschriebenen Heiligthums (s. d. Art. Stiftshütte) zogen die Israeliten bis an die Südgrenze Canaans, in der festen Absicht, das Land sogleich zu erobern und in Besitz zu nehmen. Zuvor aber wurden Kundschafter in dasselbe geschickt, und diese entwarfen nach ihrer Rückkehr eine so entmuthigende Schilderung von der Größe und Stärke seiner Einwohner und der Festigkeit ihrer Städte, daß das ganze Volk sich weigerte, gegen die Canaaniter zu ziehen, vielmehr damit umging, Moses zu steinigen und wieder nach Aegypten zurückzukehren. Die Folge davon und zugleich Strafe dafür war die von da an noch 38 Jahre dauernde Wanderung durch die Wüste, bis das ganze damalige widerspänstige Geschlecht ausgestorben war (Num. 13, 28 bis 14, 37. Deut. 2, 14). Erst dann begannen die Kriege gegen die Canaaniter im Ostjordanlande, und dritthalb Stämme erhielten dort noch von Moses selbst ihr Erbbesitzthum, mit der Obliegenheit jedoch, bei der bevorstehenden Eroberung des Landes westlich vom Jordan die übrigen Stämme zu unterstützen (Num. 32, 20—27).

Diese Eroberung zu leiten war aber Moses nicht mehr vergönnt; er mußte sie Josue überlassen und konnte nur noch von dem Berge Nebo aus das Land der Verheißung überschauen, um dann zu sterben (Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48 bis 52; 34, 1—5). Jetzt waren bereits 40 Jahre seit dem Auszug der Israeliten aus Aegypten (Deut. 1, 3) verflossen, und Josue führte sie nun trockenen Fußes durch den Jordan, wie Moses früher durch's rothe Meer (Jos. 3, 7 ff.). Auch hier haben die natürlichen oder sonst dem Wunder ausweichenden Erklärungsversuche so gut wie dort den Buchstaben und Sinn des Schrifttextes gegen sich (vgl. Köhler a. a. O. 468 ff.). Sofort begann der Krieg gegen die Canaaniter. Die erste Stadt, gegen welche der Angriff sich richtete, war Jericho, deren Mauern am siebenten Tage unter dem Schalle der heiligen Posaunen und dem Kriegsgeschrei des Volkes zusammenstürzten (Jos. 6, 15 ff.). Hierauf eroberte Josue die südlichen Gegenden Palästina's, wendete sich dann gegen Norden, besiegte viele Könige und eroberte in kurzer Zeit den größten Theil des Landes. Nur gingen manche Eroberungen wieder verloren, wenn er aus den eroberten Gegenden sich entfernt hatte, und so kommt es, daß noch gegen das Ende seines Lebens viele Landestheile als unerobert erscheinen, von deren Unterwerfung schon vorher geredet worden. Solche Gegenden wurden aber deßungeachtet an die einzelnen Stämme vertheilt, mit der Weisung, die Canaaniter daraus zu vertreiben und Besitz davon zu nehmen. So setzte Josue den schon von Moses begonnenen Kampf gegen die Canaaniter

fort und führte ihn zwar nicht ganz so weit, als es in seinen und Moses' Absichten gelegen war, aber doch so weit, daß die folgende Generation, wenn sie ihre dießfallsige Aufgabe wirklich lösen wollte, die Eroberung des Landes in dem anfänglich beabsichtigten Umfange wohl zu Stande bringen konnte. Den Zeitraum vom Tode Moses' bis zum Tode Josue's gibt die Schrift selbst nicht an, Josephus aber bestimmt ihn zu 25 Jahren (Antt. 5, 1, 28). Demgemäß wäre Josue, da Moses 40 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten (also 1455 v. Chr.) starb, 1430 v. Chr. gestorben. Dieß steht auch mit anderen chronologischen Daten im Einklang, so daß kein Grund vorliegt, statt der 25 Jahre mit Manchen nur 17 anzunehmen. Nach Josue beharrte das Volk noch eine Zeitlang bei der Verehrung des wahren Gottes, so lange nämlich die Aeltesten lebten, welche alle die Großthaten des Herrn unter Josue noch gesehen hatten (Richt. 2, 7); im Kampfe gegen die Canaaniter waren sie aber meistens fahrlässig und eroberten die ihnen zugewiesenen Besitzungen nicht (Richt. 1, 27—33). Nach dem Tode jener Aeltesten aber ging es noch schlimmer. Das Volk hörte auf, die Canaaniter zu bekämpfen, und scheute sich nicht mehr, mitten unter denselben zu wohnen und sich sogar mit ihnen zu verschwägern (Richt. 3, 5 f.). Die nächste Folge davon war Abfall von Jehova und Uebung des canaanitischen Götzendienstes (Richt. 2, 11 ff.; 3, 7). Als Strafe dafür erfolgte Unterdrückung durch auswärtige Feinde. Das erste Beispiel einer solchen war die Knechtschaft unter Chusan Rasathaim (s. d. Art.), König von Mesopotamien, die acht Jahre lang dauerte, bis ihr endlich Othoniel (s. d. Art.) ein Ende machte (Richt. 3, 8—11). Wann sie begonnen, sagt die Schrift wiederum nicht; nach Josephus geschah dieß 18 Jahre nach Josue's Tode (Antt. 6, 5, 4).

III. Othoniel, der Befreier aus dieser Knechtschaft, ist der erste Richter (שֹׁפֵט) und mit ihm würde streng genommen die **Periode der Richter** (s. d. Art. Richter, Buch) beginnen, wiewohl man unter derselben gewöhnlich die Zeit zwischen dem Tode Josue's und der Salbung Sauls versteht. Das Charakteristische dieser Periode besteht darin, daß das Volk häufig von Gott abfiel und dann mit Unterdrückung durch ein heidnisches Volk gestraft, aber aus der fremden Knechtschaft wieder befreit wurde, wenn es sein Unrecht erkannte und sich wieder zu Gott bekehrte. Nach der Rettung durch Othoniel hatten die Israeliten 40 Jahre lang Ruhe (Richt. 3, 11), fielen aber dann auf's Neue von Gott ab und kamen zur Strafe dafür 18 Jahre lang in die Knechtschaft der Moabiter unter deren König Eglon. Aus derselben wurden sie nach erfolgter Bekehrung durch Aod (s. d. Art.) befreit und hatten darauf 80 Jahre lang Ruhe (Richt. 3, 12—30). Eine spätere Befreiung, ohne Zweifel aus philistäischem Drucke, verdankten sie dem Richter Samgar, dessen Zeit nicht angegeben wird (Richt. 3, 31). Infolge neuen Abfalles kamen sie 20 Jahre lang in die Knechtschaft des canaanitischen Königs Jabin; aus derselben wurden sie nach erfolgter Bekehrung durch Barac und Debora (s. d. Artt.) befreit und hatten dann wieder 40 Jahre Ruhe (Richt. 4 u. 5). Nach Ablauf dieser Zeit fielen sie wieder ab und geriethen dafür in die Gewalt der Madianiter 7 Jahre lang; sie wurden durch Gedeon (s. d. Art.) befreit und hatten abermals 40 Jahre lang Ruhe (Richt. 6, 1 bis 8, 28). Nach Gedeons Tod fielen sie wieder ab (Richt. 8, 33); in wessen Knechtschaft sie aber gekommen seien, wird nicht gesagt, sondern es heißt nur, daß nach der dreijährigen Gewaltherrschaft Abimelechs (s. d. Art.) Thola sie gerettet habe und 23 Jahre, und nach ihm Jair 22 Jahre lang ihr Richter gewesen sei (Richt. 10, 1—5). Später erfolgte neuer Abfall und Bedrängung durch die Philister und Ammoniter 18 Jahre lang (Richt. 10, 6—9), aber auch wieder Rettung durch Jephte, den Galaaditer (s. d. Art.); dieser richtete Israel noch sechs Jahre lang (Richt. 12, 7). Auf ihn folgten Abesan, Ahialon und Abdon (s. d. Artt.), die zusammen 25 Jahre lang Richter waren (Richt. 12, 8—15). Dann geriethen die Israeliten wegen wiederholten Abfalles 40 Jahre lang in die Gewalt der Philister, worauf Samson die Philister demüthigte und 20 Jahre lang Richter über Israel wurde (Richt. 13 u. 14). Ganz hörte aber der Druck der Philister nicht auf, und noch in den letzten Tagen Heli's (s. d. Art.), nachdem derselbe 40 Jahre lang Richter über Israel gewesen, fiel sogar die Bundeslade in ihre Hände (1 Sam. 4). Auf Heli folgte Samuel als Richter über Israel, jedoch nicht unmittelbar, sondern erst 20 Jahre nach seinem Tode (1 Sam. 7, 2); er übte sein Richteramt hauptsächlich in seiner Vaterstadt Rama, dann zu Bethel, Galgala und Masphath (1 Sam. 7, 16 f.) bis in's hohe Alter aus, gab aber endlich dem dringenden Verlangen des Volkes, einen König zu haben, nach und setzte Saul als solchen ein. Die Jahre seiner Wirksamkeit als Schophet gibt die Schrift nicht an, Josephus bestimmt sie auf zwölf (Antt. 6, 13, 5). So reich nun auch, dem Gesagten zufolge, die Geschichte der Richterperiode an chronologischen Daten ist, so schwer ist dennoch die Entwerfung einer genauen, in's Einzelne gehenden Chronologie derselben: nicht bloß, weil die Dauer einzelner Zeitabschnitte, wie z. B. die Zeit Samgars und der Abfall der Israeliten nach Gedeons Tod, unbestimmt gelassen ist, und weil die wiederkehrenden Zahlen 20, 40, 80 bloß abgerundete Zeitangaben zu sein scheinen, sondern mehr noch, weil die erwähnten Unterjochungs- und Befreiungs-Perioden nicht durchweg in chronologischer Abfolge, sondern theilweise gleichzeitig eintraten. Dieß erhellt allein schon aus der Angabe, daß der Bau des salomonischen Tempels im vierten Regierungsjahre Salomons und zugleich im J. 480 nach dem Auszug aus Aegypten begonnen habe (3 Kön. 6, 1); denn nach den ausdrücklich gegebenen Zeitbestim-

mungen im Buch der Richter und bei Josephus müßte die Richterperiode allein, wenn man jene Jahreszahlen zusammenzählt, über 500 Jahre gedauert haben. Dasselbe ergibt sich aus der Erklärung Jephte's gegen die Ammoniter, daß Galaad bereits 300 Jahre lang eine Besitzung der Israeliten sei (Richt. 11, 26); denn die in Betreff der Richterzeit selbst bis auf Jephte vorkommenden Jahreszahlen geben schon nicht etwa bloß 300, sondern über 400 Jahre. Da jedoch die gleichzeitigen Ereignisse nicht als solche bezeichnet sind, so ist eine genaue Ausmittlung derselben ein schweres, bis jetzt noch nicht befriedigend gelöstes Problem, auf das auch hier nicht weiter eingegangen werden kann. Man darf die Zeit der Richter vom Tode Josue's bis zur Salbung Sauls auf 339 Jahre ansetzen (vgl. d. Art. Chronologie III, 326; Kaulen, Einl. 180).

IV. Mit der Erhebung Sauls zum König über das Volk Israel, welche um 1093 v. Chr. anzusetzen ist, beginnt die *Periode des Königthums*, wobei zunächst alle zwölf Stämme nur *ein* Königreich unter *einem* Regenten bildeten, nach Kurzem aber in zwei Königreiche, Juda und Israel, sich theilten. Saul wurde zum König über ganz Israel gesetzt, jedoch vom Volke erst allgemein anerkannt, als er einen ruhmvollen Sieg über die Ammoniter erkämpft hatte (1 Sam. 11). Obwohl er auch noch in andern Kriegen glücklich war (1 Sam. 14, 47 f.), kann doch seine Regierung im Ganzen nicht als eine glückliche bezeichnet werden. Der erst beginnenden Monarchie eine feste innere Ordnung und Kraft und Ansehen nach Außen zu geben, war Saul bei seinem trotzigen Wesen und launenhaften willkürlichen Verfahren nicht im Stande. Selbst mit Samuel, der ihn auf den Thron erhoben, zerfiel er und verachtete dessen fromme Rathschläge und Mahnungen. So wurde er des Königthums unwürdig, von einem bösen Geiste beherrscht, und verlor endlich, nachdem er noch bei einer Todtenbeschwörerin Rath gesucht, gegen die Philister Schlacht und Leben. Jetzt wurde David (s. d. Art.), nachdem er schon längst von Samuel zum König gesalbt, von Saul aber unerbittlich verfolgt worden war, zu Hebron vom Stamme Juda zum König gewählt, von den übrigen Stämmen aber erst $7^1/_2$ Jahre später anerkannt. Unter ihm erstarkte der israelitische Staat im Innern und nahm auch nach Außen eine achtunggebietende Stellung ein. David machte Jerusalem zur königlichen Residenz und zugleich zum Ort des mosaischen Heiligthums, organisirte den gesetzmäßigen heiligen Dienst und verherrlichte ihn durch fromme Gesänge und Musik. Gegen die Philister, Moabiter, Syrer, Edomiter und Ammoniter führte er glückliche Kriege und erweiterte die Grenzen des Reiches. Nach einer 40jährigen Regierung starb er, nachdem er zuvor noch seinen Sohn Salomon (s. d. Art.) auf den Thron erhoben. Dieser durfte nur erhalten, was sein Vater auf ihn vererbt hatte. Seine Regierung war daher auch eine friedliche und in den ersten Jahren auch für das Wohl des Volkes förderliche. Er baute den nach ihm genannten Tempel (um das Jahr 1012), verschönerte seine Residenz durch prachtvolle Bauten und wußte aus seinem Seehandel in Verbindung mit den Phöniziern großen Gewinn zu ziehen (s. d. Art. Handel). Allein in seinen späteren Jahren verfiel er, durch ausländische Frauen verführt, in Götzendienst und gab dadurch ein noch lange fortwirkendes verderbliches Beispiel. Außerdem bedrückte er das Volk durch Abgaben und Frohndienste, während sein Hof ein beständiges Schauspiel des Luxus und Wohllebens darbot, so daß selbst von seinen Untergebenen Empörungsversuche gegen ihn gemacht wurden (3 Kön. 11, 26—40). In welchem Geiste er regierte, erhellt auch daraus, daß seinem Sohne und Nachfolger Roboam vor seiner Thronbesteigung die Bitte vorgetragen wurde, das Joch seines Vaters und die harten Frohnarbeiten zu erleichtern. Die trotzige Abweisung dieser Bitte hatte die Trennung des Reiches zur Folge. Bloß die Stämme Juda und Benjamin blieben Roboam und dem Davidischen Hause getreu; die übrigen Stämme fielen von ihm ab und wählten Jeroboam, den Sohn Nabats, zu ihrem König. Dieses geschah wahrscheinlich um das Jahr 970 v. Chr.

Von da an wird die Geschichte der Israeliten eine Geschichte der *Reiche Juda* und *Israel*. Zum Behufe der Uebersichtlichkeit möge zuerst die Reihenfolge der Könige beider Reiche vorangestellt werden.

Könige von Juda:			Könige von Israel:		
Roboam . .	regierte 17 Jahre	(3 Kön. 14, 21).	Jeroboam I.	regierte 22 Jahre	(3 Kön. 14, 20).
Abiam . . .	„ 3 „	(3 Kön. 15, 2).			
Asa	„ 41 „	(3 Kön. 15, 10).			
			Nadab . . .	„ 2 „	(3 Kön. 15, 25).
			Baasa . . .	„ 24 „	(3 Kön. 15, 33).
			Ela	„ 2 „	(3 Kön. 16, 8).
			Zambri . . .	„ 7 Tage	(3 Kön. 16, 15).
			Amri	„ 12 Jahre	(3 Kön. 16, 23).
Josaphat . .	„ 25 „	(3 Kön. 22, 42).	Achab	„ 22 „	(3 Kön. 16, 29).
			Ochozias . .	„ 2 „	(3 Kön. 22, 52).
Joram . . .	„ 8 „	(4 Kön. 8, 17).	Joram . . .	„ 12 „	(4 Kön. 3, 1).
Ochozias . .	„ 1 „	(4 Kön. 8, 26).			
Athalia . . .	„ 6 „	(4 Kön. 11, 3).	Jehu	„ 28 „	(4 Kön. 10, 36).
Joas	„ 40 „	(4 Kön. 12, 1).	Joachaz . .	„ 17 „	(4 Kön. 13, 1).
Amasias . .	„ 29 „	(4 Kön. 14, 2).	Joas	„ 16 „	(4 Kön. 13, 10).

Könige von Juda:	Könige von Israel:
Azarias . . regierte 52 Jahre (4 Kön. 15, 2).	Jeroboam II. regierte 41 Jahre (4 Kön. 14, 23).
	Interregnum von 11 Jahren.
	Zacharias . regierte 1/2 Jahr (4 Kön. 15, 8).
	Sellum . . . „ 1 Monat (4 Kön. 15, 13).
	Menachem . „ 10 Jahre (4 Kön. 15, 17).
	Phaceja . . . „ 2 „ (4 Kön. 15, 23).
Joatham . . „ 16 „ (4 Kön. 15, 33).	Phacee . . . „ 20 „ (4 Kön. 15, 27).
Achaz . . . . „ 16 „ (4 Kön. 16, 2).	Interregnum von 9 Jahren.
Ezechias reg. vorerst 6 „ (4 Kön. 18, 2. 10).	Osee . . . . . regierte 9 Jahre (4 Kön. 17, 1).

Die im sechsten Jahre des Königs Ezechias und im neunten Jahre des Königs Osee erfolgte Zerstörung Samaria's geschah im J. 722 v. Chr.; es berechnet sich demnach die Zeit für die getrennten Reiche seit dem Tode Salomons auf 248 Jahre. Zählt man aber die Regierungsjahre der Könige, wie sie in den Königsbüchern angegeben sind, zusammen, so beläuft sich ihre Summe auf 260 und 261 Jahre. Die geringe Differenz von 12 resp. 13 Jahren erklärt sich theils daraus, daß die Regierungszeit der Könige rund nach vollen Jahren angegeben wird, theils daraus, daß bei einigen die Zeit einer Mitregentschaft eingerechnet ist, theils aus den handgreiflichen Schreibfehlern im Text (s. Kaulen, Einl. 200).

Die Trennung des Reiches war ein großes Unglück für die Nation. Die beiden Reiche standen sich meistens feindlich gegenüber, bekriegten sich und riefen sogar heidnische Nachbarvölker gegen einander um Hilfe an. So schwächten sie sich durch innere Zwiste und vermochten den feindlichen Angriffen von außen selten erfolgreichen Widerstand zu leisten. Schon Roboam (s. d. Art.), der erste König des getrennten Reiches Juda, wurde im fünften Jahre seiner Regierung, während er mit Jeroboam von Israel beständig im Streite lag, vom ägyptischen Könige Sesac mit Krieg überzogen, Jerusalem ward eingenommen, der Tempel und der königliche Schatz geplündert. Mit Rücksicht auf David jedoch, ferner weil er die Priester und Leviten aufgenommen, welche Jeroboam aus seinem Reiche vertrieben hatte, auch weil er den heiligen Dienst förderte und eine Zeitlang dem Gesetze getreu blieb, ließ ihn Gott der Herr noch auf dem Thron. Sein Sohn und Nachfolger Abiam (s. d. Art.), obwohl götzendienerisch, führte einen glücklichen Krieg gegen Jeroboam von Israel, in welchem letzterer mehrere Städte verlor und gänzlich geschlagen wurde. Dessen Sohn und Nachfolger Asa regierte lang und glücklich; er beobachtete das Gesetz und förderte den heiligen Dienst. Ueber die Aethiopier, die mit ungeheurer Streitmacht gegen ihn heranzogen, verlieh ihm Gott einen glänzenden Sieg. In seinem zweiten Regierungsjahre starb Jeroboam I., König von Israel, der dort den Götzendienst eingeführt, die rechtmäßigen Priester vertrieben, gesetzwidrige Feste angeordnet, die wahren Propheten verfolgt und keineswegs zum Wohle des Volkes regiert hatte. Ihm folgte sein Sohn Nadab; diesen ermordete jedoch schon nach zwei Jahren sein Feldherr Baasa (s. d. Art.) und bemächtigte sich des Thrones. Baasa indeß war wie seine beiden Vorgänger schlecht und götzendienerisch, und ein Krieg, in den er sich mit Asa, König von Juda, verwickelte, endete durch die Dazwischenkunft der Syrer damit, daß Baasa einen Theil seines Gebietes an letztere verlor. Auf Baasa folgte dessen Sohn Ela (s. d. Art.), schlecht und götzendienerisch wie sein Vater; er wurde schon nach zwei Jahren von Zambri, einem seiner Heerobersten, ermordet, und dieser erlag schon nach sieben Tagen wieder einem andern Heerobersten Namens Amri. Letzterer verlegte die Residenz von Thersa nach der von ihm erbauten Stadt Schomron (Samaria) und hatte nach einer zwölfjährigen Regierung seinen Sohn Achab (s. d. Art.) zum Nachfolger. So kommen also während der einzigen Regierungszeit des Königs Asa von Juda im Reiche Israel nicht weniger als drei Königsmorde vor, und es läßt sich denken, daß Juda in dieser Zeit, die Unternehmungen Baasa's abgerechnet, von Israel, das mit sich selbst zu thun hatte, nicht viele Feindseligkeiten erfahren konnte. Auf Asa folgte dessen Sohn Josaphat (s. d. Art.) im vierten Jahre Achabs, Königs von Israel. Er war einer der besten jüdischen Könige, sowie seine Regierung eine der glücklichsten. Der Götzendienst wurde abgeschafft, die Rechtspflege verbessert und eine bedeutende militärische Macht organisirt, während im Reich Israel unter Achab und Jezabel Götzendienst, Ungerechtigkeit und Unsitte immer mehr überhand nahmen, und unter dessen beiden, Josaphat noch gleichzeitigen Nachfolgern, Ochozias (s. d. Art.) und Joram (s. d. Art.), keine bessere Wendung der Dinge eintrat. Uebrigens hielt Josaphat mit Israel Frieden und verband sich sogar mit Achab gegen die Syrer und mit Joram gegen die Moabiter. Erstere Unternehmung fiel jedoch unglücklich aus, und Josaphats Ansehen sank infolge dessen bei den Nachbarvölkern, so daß die Ammoniter und Moabiter sogar einen Einfall in Juda wagten; sie wurden indeß von Josaphat zurückgeschlagen. Der vorerwähnte Joram, König von Israel, überlebte Josaphat um 7 Jahre, in welche die Regierung der beiden jüdischen Könige Joram und Ochozias fällt. Ersterer hatte Athalia, eine Tochter Achabs, zur Frau und ergab sich wie das Haus Achabs dem Götzendienst, so daß das ganze Land götzendienerisch wurde. Dafür kam auch großes Unglück über dasselbe: die Edomiter machten sich unabhängig; die Philister und Araber fielen in Juda ein, plünderten das Land, kamen selbst nach Jerusalem und nahmen nicht bloß die Schätze des Königs, sondern auch seine Frauen und die königlichen Prinzen

mit sich fort. Nur Ochozias wurde vor ihnen gerettet und folgte seinem Vater auf dem Throne. Verbündet mit Joram von Israel, dem er an Schlechtigkeit und götzendienerischem Wesen gleichkam, zog er gegen die Syrer. Joram wurde aber tödtlich verwundet, und als Ochozias ihn zu Jezrahel besuchte, wurden beide von Jehu (s. d. Art.) ermordet. Dieser bestieg sofort den israelitischen Thron, während in Jerusalem Athalia (s. d. Art.) sich des Thrones bemächtigte und alle königlichen Sprößlinge bis auf den noch ganz jungen Joas ermordete. Letzterer ward heimlich hinweggeschafft und in den Tempelgebäuden sechs Jahre lang verborgen. Nach Ablauf dieser Zeit wurde er durch eine Priesterverschwörung, an deren Spitze der Hohepriester Jojada stand, auf den Thron erhoben, und Athalia wurde ermordet. Joas (s. d. Art.) regierte anfangs in theokratischem Geiste, schaffte namentlich den Götzendienst ab und besserte das schadhaft gewordene Tempelgebäude aus; nach Jojada's Tod aber ließ er den Götzendienst wieder aufkommen und sogar einen Propheten, der gegen denselben eiferte, hinrichten. Jetzt fielen die Syrer in's Land und machten viele Beute; Joas selbst wurde verwundet und dann von seinen eigenen Dienern ermordet. Sein Sohn Amasias (s. d. Art.) regierte anfangs gerecht und glücklich. Nach einem glänzenden Sieg über die Edomiter aber betete er die erbeuteten Götzen derselben an, und jetzt kam Unglück über ihn und sein Volk. In einem Krieg gegen den König Joas von Israel erlitt er eine große Niederlage, Jerusalem und der Tempel wurden geplündert, die Mauern großentheils niedergerissen und er selbst endlich zu Lachis ermordet. Glücklicher war die lange Regierung seines Sohnes Azarias (s. d. Art.) oder Ozias. Derselbe befolgte das Gesetz des Herrn, und Juda gelangte unter ihm zu Macht und Ansehen; Ackerbau und Viehzucht kamen empor, die militärische Macht wurde vergrößert, die alten Festungen wurden ausgebessert, neue angelegt und viele Siege über auswärtige Feinde erfochten. Im Reiche Israel eiferte zwar Jehu, der gleichzeitig mit Athalia von Juda den Thron bestieg, gegen den Baalsdienst und ließ die Baalspriester hinrichten, allein sonst durfte der Götzendienst fortdauern. Deßhalb ging das ganze ostjordanische Gebiet an die Syrer verloren. Jehu's Sohn und Nachfolger Joachaz (s. d. Art.) war götzendienerisch und wurde von den Syrern noch mehr bedrängt; jedoch als er sich zu Gott bekehrte, ward er wieder frei von deren Druck. Sein Sohn Joas (s. d. Art.) aber führte glückliche Kriege gegen dieselben und nahm ihnen einige Städte wieder ab, die sie früher erobert hatten, brachte auch dem König Amasias von Juda eine große Niederlage bei. Joas' Sohn Jeroboam II. endlich nahm den Syrern alles wieder ab, was unter Jehu und Joachaz an sie verloren gegangen war. Nach seinem Tode aber wurde das Reich durch innere Unruhen zerrüttet; sein Sohn Zacharias konnte erst nach 11 Jahren auf den Thron gelangen und wurde schon nach einem halben Jahre von Sallum, und dieser einen Monat später von Menachem ermordet. Letzterer behauptete sich zwar auf dem Thron, aber das Reich kam unter ihm in assyrische Dienstbarkeit und mußte großen Tribut bezahlen. Sein Sohn und Nachfolger Phaceja wurde nach zweijähriger Regierung von Phacee ermordet, nahezu um dieselbe Zeit, als in Juda König Azarias starb. Auf letztern folgte sein Sohn Joatham, dessen Regierung bis gegen das Ende hin glücklich war. Da aber verband sich Phacee mit König Rasin von Syrien gegen das Reich Juda. Unter Joatham kam zwar der Krieg noch nicht zum Ausbruch, wohl aber unter seinem götzendienerischen Sohne Achaz (s. d. Art.) gleich im Anfange seiner Regierung. Dieser kümmerte sich weder um das Gesetz Gottes noch um die Propheten und suchte gegen die verbündeten Könige Hilfe bei Tiglath-Pilesar, dem Könige von Assyrien. Der Assyrer leistete dieselbe zwar, richtete aber bald gegen Juda selbst seine Absichten, so daß Achaz nur durch große Schätze und schweren Tribut den Frieden erhalten konnte. Besser ging es unter seinem frommen und gottesfürchtigen Sohn und Nachfolger Ezechias (s. d. Art.), in dessen sechstem Regierungsjahr das Reich Israel unterging. Dort nämlich war schon unter Phacee das ostjordanische Gebiet und Galiläa in die Hände der Assyrer gefallen, und bald darauf war Phacee von Osee (s. d. Art.) ermordet worden; letzterem gelang es jedoch erst mehrere Jahre später, sich des Thrones zu bemächtigen. Natürlich wurde er den Assyrern tributpflichtig, und als er damit umging, mit Hilfe der Aegypter das assyrische Joch zu brechen, zog der assyrische König Salmanassar mit einem großen Heere gegen Samaria und belagerte dasselbe bis in's dritte Jahr. Dann wurde er von dem Usurpator Sargon (Js. 20, 1) gestürzt; dieser setzte die Belagerung fort, eroberte die Stadt, machte dem Reiche Israel ein Ende und führte die Angehörigen desselben in die assyrische Gefangenschaft (722 v. Chr.).

Von nun an bestand nur wieder Ein israelitisches Königreich, das **Reich Juda**. Die Könige, die noch über dasselbe herrschten, sind:

Ezechias	reg. noch 23 Jahre		(4 Kön. 18, 2. 10)	722—698.
Manasses	reg. 55 Jahre		(4 Kön. 21, 1)	698—643.
Amon	„	2 „	(4 Kön. 21, 19)	642—640.
Josias	„	31 „	(4 Kön. 22, 1)	640—609.
Joachaz	„	3 Mon.	(4 Kön. 23, 31)	609.
Joakim	„	11 Jahre	(4 Kön. 23, 36)	609—599.
Joachin	„	3 Mon.	(4 Kön. 24, 8)	599.
Sedecias	„	11 Jahre	(4 Kön. 24, 18)	599—588.

Ezechias (s. d. Art.) suchte, wie früher Osee, durch ein Bündniß mit Aegypten sich gegen Assyrien zu schützen; dadurch kam auch Jerusalem und der jüdische Staat in die äußerste Gefahr und wurde nur noch durch ein Wunder gerettet (im 14. Jahre des Königs = 713). Abgesehen aber von dem Einfalle der Assyrer in Juda war Ezechias' Regierung eine friedliche und glückliche. Nicht so die seines Sohnes und Nachfolgers

Manasses (s. d. Art.), der selbst im Tempel Götzenaltäre errichtete, seinen eigenen Sohn dem Moloch opferte und unschuldiges Blut in Menge vergoß. Dafür kam er in die Gewalt der Assyrer, wurde gefangen und mit zwei Ketten beladen nach Babylon geführt; hier sah er endlich sein schweres Unrecht ein, bekehrte sich zu Gott und erhielt darauf sein verlorenes Reich wieder. Jetzt regierte er in theokratischem Geiste, schaffte den Götzendienst ab und brachte die Verehrung Jehova's und den gesetzlich vorgeschriebenen Cult wieder in Achtung und Uebung. Sein Sohn Amon (s. d. Art.) führte den Götzendienst wieder ein, wurde aber schon im zweiten Jahre seiner Regierung von seinen Beamten erschlagen; in der Regierung folgte dessen minderjähriger Sohn Josias. Sobald dieser volljährig war und selbständig regieren konnte, schaffte er den Götzendienst ab, führte den gesetzlichen Cult wieder ein und richtete sich in diesen wie in anderen Dingen nach der Weisung des Propheten Jeremias. Seine Regierung war darum auch eine glückliche, wie schon die große Trauer des Volkes über seinen Tod bewies. Sein jüngerer Sohn Joachaz (s. d. Art.) wurde sein Nachfolger; Pharao Necho aber, gegen den Josias Schlacht und Leben verloren hatte, kam bald darauf nach Jerusalem und erhob Joakim (s. d. Art.), den ältern Sohn Josias', auf den Thron. Als jedoch im vierten Jahre Joakims Pharao Necho bei Charcamis (s. d. Art.) von Nabuchodonosor geschlagen worden, kam letzterer auch nach Jerusalem; Joakim wurde ihm tributpflichtig, und eine große Zahl von Personen vornehmen Standes, sowie auch der Tempelschatz ward nach Babel abgeführt.

V. Mit dieser Deportation beginnt **die Periode des Exils**, welches von da an bis zum ersten Jahre des Cyrus 70 Jahre lang dauerte, wie Jeremias vorausgesagt hatte (25, 11; 29, 10; vgl. 2 Par. 36, 21). Später fiel aber Joakim wieder von Nabuchodonosor ab, und die Folge davon war die Einnahme und theilweise Plünderung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer und die Wegführung Joachins (s. d. Art.), der inzwischen seinem Vater in der Regierung gefolgt war, sammt allen Vornehmen des Landes und vielen Kriegsleuten. An Joachins Statt kam dessen Oheim unter dem Namen Sedecias auf den Thron. Im neunten Jahre aber wurde dieser den Chaldäern abtrünnig und schloß ein Bündniß gegen sie mit Aegypten. Jetzt wurde Jerusalem von den Chaldäern belagert, im elften Jahre Sedecias' eingenommen und sammt dem Tempel zerstört, und das ganze Volk mit Ausnahme Weniger ward in die Gefangenschaft nach Babylon abgeführt (s. d. Art. Exil). Hiermit war das babylonische Exil endlich im vollen Sinne eingetreten. Die erste Deportation unter Joakim oder der Anfang desselben fällt in's Jahr 605 v. Chr. und die Zerstörung Jerusalems in's J. 588 v. Chr. Ueber die Aufenthaltsorte und Schicksale des weggeführten Volkes s. d. Art. Exil. Das 70. Jahr des Exils ist das erste des Cyrus (s. d. Art.), dieses aber ist nach der üblichen Chronologie und der ziemlich übereinstimmenden Berechnung der Chronologen das Jahr 536 v. Chr. In diesem Jahre erhielten die Exulanten Erlaubniß und selbst Unterstützung (1 Esdr. 1, 4) zur Rückkehr in ihre Heimat.

VI. **Die nachexilische Periode. a. Unter persischer Herrschaft.** Von Cyrus' Erlaubniß und Unterstützung machten viele Juden Gebrauch, und zu verschiedenen Zeiten zogen große Züge oder Processionen in's heilige Land zurück. Dieß waren die הַמַּעֲלוֹת, bei denen das kleine Liederbuch entstand, welches in den Psalter als Ps. 120—134 (119—133) aufgenommen und später bei den jährlichen Wallfahrten zum Tempel gebraucht wurde. Der erste Zug geschah unter dem 1 Esdr. 1, 8 genannten Sassabasar oder Scheschbazzar; bei demselben ward schon der Grund zum Neubau des Tempels gelegt; sonst aber scheint diese erste Unternehmung nicht viel Glück gehabt zu haben. Im ersten Jahre des Darius Hystaspis reiste eine zweite Schaar von 10 000 Juden unter Anführung des Stammesfürsten Zorobabel und des Hohenpriesters Josue nach Jerusalem. Von diesen ward der Altar aufgebaut, das tägliche Opfer eingerichtet, die Anstellung von Priestern und Leviten besorgt und der Grundstein zum Tempelbau von Neuem gelegt. Trotz mancher Störungen von Seiten der feindseligen Samaritaner konnte der Tempel im sechsten Jahre des Königs Darius eingeweiht werden. (Zu dieser Darstellung vgl. Kaulen, Einl. 208 ff.) Es kann nicht befremden, daß jetzt, wo das Heiligthum hergestellt ist und die theokratische Verfassung wieder ihren geregelten Gang geht, die heilige Geschichtschreibung einen Zeitraum überspringt, in welchem nichts für die nachexilische Theokratie besonders Bedeutsames vorfällt, und gleich zur Beschreibung der äußerst wichtigen Wirksamkeit Esdras' und Nehemias' übergeht. (Ausgenommen ist ein 1 Esdr. 4, 1—23 eingeschalteter Bericht über die Feindseligkeit der Samaritaner gegen die Juden, der bis zu Darius Codomannus reicht.) Einem gegründeten Zweifel kann es nämlich nicht unterstellt werden, daß Artaxerxes (s. d. Art.), in dessen siebentem Jahre Esdras und in dessen 21. Jahre Nehemias nach Palästina kamen, der Perserkönig Artaxerxes II. Mnemon (405—359) war. Esdras' Wirksamkeit in Palästina beginnt also im J. 398 und die Nehemias' im J. 384 v. Chr. Erstere bezog sich mehr auf die religiösen und gottesdienstlichen, letztere mehr auf die bürgerlichen Angelegenheiten und Verhältnisse der Juden. Gegen das Ende von Nehemias' Wirksamkeit wurde das samaritanische Heiligthum auf Garizim gegründet durch einen Sohn des Hohenpriesters Jojada, welcher eine Tochter Sanballats, des persischen Statthalters von Samarien, zur Frau genommen hatte und deßhalb von Nehemias aus Jerusalem vertrieben worden war (2 Esdr. 13, 28 f.). Auch Josephus berichtet (Antt. 11, 8, 2) diese Begebenheit und nennt den Tochtermann Sanbal-

lats Manasses, den Bruder Jaddus'. Nach Nehemias' Zeit scheinen die Juden bis zum Ende der persischen Monarchie im Ganzen ziemlich in Ruhe geblieben zu sein. Nur die Kriege zwischen Persien und Aegypten, in denen Judäa zum Theil von den kriegführenden Heeren durchzogen wurde, waren eine Plage für das Land. Auch die Entweihung des Tempels durch den Hohenpriester Jochanan, dem sein Bruder Josue, vom persischen Feldherrn Bagoses unterstützt, die hohepriesterliche Würde streitig machte, und der deßhalb im Tempel den Bruder ermordete, hatte die Folge, daß sieben Jahre lang alle im Tempel darzubringenden Opfer von Bagoses mit einer Abgabe belegt wurden. Unter Darius Ochus aber wurde nach der Zerstörung Sidons auch Jericho zerstört, und viele Juden wurden weggeführt.

b. Unter griechischer Herrschaft. Endlich im J. 332 v. Chr. eroberte Alexander d. Gr. die Stadt Tyrus, und infolge dessen kam bald auch ganz Palästina in seine Gewalt. Als er nach der Einnahme von Gaza gegen Jerusalem zog, ging ihm der Hohepriester an der Spitze vieler Priester und Vornehmen der Stadt in feierlichem Zuge entgegen, geleitete ihn nach Jerusalem und zeigte ihm sogar die Weissagung Daniels, wonach er Persien erobern werde. Dadurch wurde er, an ein früheres Traumgesicht sich erinnernd, günstig gegen die Juden gestimmt und behandelte sie mit Milde, obwohl er sie schon von Tyrus aus mit strenger Züchtigung bedroht hatte (Jos. Antt. 11, 8, 4 sq.). Ueber Palästina wurde jetzt ein macedonischer Befehlshaber Namens Andromachus gesetzt, und als dieser bald nachher von den Samaritanern erschlagen wurde (im J. 331 v. Chr.), erhielt Asklepiodor, Statthalter von Syrien, auch das Jordanland zur Verwaltung. Nach Alexanders Tod (323 v. Chr.) bekamen seine Feldherren Statthalterschaften in den vielen Provinzen seines ausgedehnten Reiches. Palästina nebst Syrien fiel Laomedon zu, wurde ihm aber von Ptolemäus Lagi, Statthalter von Aegypten, bald entrissen. Letzterer nahm Jerusalem in Besitz und deportirte eine Menge Juden nach Aegypten (320). Einige Jahre später mußte er Palästina zwar an Antigonus abtreten (314), erhielt es aber durch den auf die Schlacht bei Ipsus folgenden Theilungsvertrag auf's Neue (301). Daß unter solchem, zum Theil gewaltsamen Regentenwechsel die Juden viel zu leiden hatten, läßt sich wohl denken. Uebrigens war ihre Lage unter Ptolemäus Lagi (320—284), Ptolemäus Philadelphus (284 bis 247) und Ptolemäus Euergetes (247—221) im Ganzen eine ziemlich glückliche, wenngleich die Kriege der beiden letztgenannten Ptolemäer manches Ungemach über sie brachten. Unter Ptolemäus Philopator aber (221—204), dem Nachfolger des Euergetes, bemächtigte sich Antiochus d. Gr. Palästina's (218), mußte es aber nach der Schlacht bei Raphia (217) wieder an den ägyptischen König abtreten. Einen Beweis, daß die Juden in dieser Zeit nicht frei von willkürlichen Bedrückungen blieben, gibt der Inhalt des dritten Machabäerbuches (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1059). Während der Minderjährigkeit des Ptolemäus Epiphanes (204—180) gewann es Antiochus auf's Neue, trat es aber in einem Heiratsvertrag wieder an Ptolemäus ab (198). Einige Zeit später erscheint aber Seleucus Philopator als Besitzer von Palästina. Denn im J. 176 suchte ein gewisser Simon, der als Tempelaufseher mit dem Hohenpriester Onias III. zerfallen war, sich dadurch zu rächen, daß er nach Cölesyrien zu Apollonius, dem Statthalter des Seleucus Philopator, ging und ihm die großen Tempelschätze verrieth, worauf wirklich die Confiscirung derselben versucht, aber nicht ausgeführt wurde (2 Mach. 3, 4 f.). Ein Jahr später, nämlich im J. 137 der seleucidischen Aera (1 Mach. 1, 11), welche mit 312 v. Chr. beginnt, folgte ihm sein Sohn Antiochus mit dem Beinamen Epiphanes (s. d. Art.) in der Regierung, und damit begann für die palästinensischen Juden eine verhängnißvolle Zeit. Die unruhige Regierung dieses Königs und namentlich seine wiederholten Kriegszüge durch Judäa nach Aegypten waren schon sehr drückend, aber noch weit mehr sein blutdürstiger Verfolgungsgeist gegen die Juden, seine Plünderung und Entweihung des Heiligthums und sein beharrliches Bestreben, die jüdische Religion durch Feuer und Schwert auszurotten.

c. Die Zeit der Machabäer. Gegen solche Gewalthandlungen mußte nothwendig unter dem frommen und gesetzestreuen Theil der Juden eine mächtige Opposition entstehen. An ihrer Spitze stand zuerst der alte Priester Mathathias, dann sein Sohn Judas Machabäus, nach dessen Namen die damaligen Eiferer für die väterliche Religion und das alte Gesetz überhaupt Machabäer genannt wurden, später dessen Bruder Jonathan und endlich der dritte Bruder Simon. Schon unter dem ersten wurden die Freiheitskämpfe mit so viel Glück und Heldenmuth geführt, daß die ungleich überlegene syrische Macht gebrochen wurde, das Heiligthum wieder eingeweiht und der gesetzliche Cult wieder fortgesetzt werden konnte (164 v. Chr.). Judas' Bruder Jonathan wurde schon im J. 152 von Seite Syriens als Hoherpriester und Fürst der Juden anerkannt, und Simon wurde bereits völlig unabhängiger Erbfürst der Juden (142). Nachdem dieser zu Jericho von seinem Schwiegervater Ptolemäus meuchlerisch ermordet worden war (135), wurde sein Sohn Johannes Hyrcanus sein Nachfolger in der Regierung und im Hohenpriesterthum. Im Anfang seiner Regierung verheerten zwar die Syrer Judäa und belagerten Jerusalem; bald aber wurde Friede geschlossen, und Hyrcanus erweiterte in der Folge seine Macht noch durch bedeutende Eroberungen. Auch zerstörte er den Tempel auf Garizim, unterjochte die Idumäer und zwang sie zur Annahme des Mosaismus, zerfiel aber mit den Pharisäern, die bereits als mächtige Partei vorhanden waren,

und zog sich dadurch viele Widerwärtigkeiten zu. Nach seinem Tode (107 v. Chr.) übernahm sein Sohn Aristobulus die Regierung; dieser ließ seine Mutter, welcher Hyrcanus das Fürstenthum übertragen hatte, im Gefängniß verhungern, sowie er auch drei von seinen Brüdern durch Einkerkerung unschädlich zu machen suchte, während er den vierten, dem er sonst gewogen war, auf eine bloße Verdächtigung hin ermorden ließ. Nachdem er nur ein Jahr regiert und Ituräa erobert hatte, starb er, und seine Gemahlin Alexandra befreite sogleich seine Brüder aus dem Gefängnisse. Der älteste derselben, Alexander Jannäus, bestieg den Thron (106), begann aber seine Regierung, weil er von seinem nächsten Bruder Unruhen befürchtete, gleich mit Ermordung desselben. Die Pharisäer hatte er vom Anfang an gegen sich, weil er sich an die Partei ihrer Gegner, der Sadducäer, anschloß. In seinen vielen Kriegen, namentlich gegen Ptolemäus Lathyrus, war er meistens unglücklich; eine Zeit lang blieb er auch ohnmächtig gegen eine Empörung, welche die Pharisäer gegen ihn angestiftet hatten. Endlich gelang es ihm jedoch durch Eroberung der Festung Bethone, die den letzten Haltpunkt der Empörer gebildet hatte, den Aufstand zu unterdrücken. Die Gefangenen führte er nach Jerusalem, gab dort seinen Kebsweibern im Freien ein großes Gastmahl und ließ angesichts desselben 800 der vornehmsten von jenen Gefangenen kreuzigen und deren Weiber und Kinder vor ihren Augen niederhauen. Von da an war seine Regierung etwas ruhiger, und er machte jenseits des Jordan mehrere Eroberungen. Nach seinem Tode (79 v. Chr.) gewann seine Gemahlin Alexandra die Gunst der Pharisäer und wurde, da sie nach ihren Grundsätzen sich zu richten versprach, seine Nachfolgerin.

Alexandra hatte zwei Söhne, Hyrcanus II. und Aristobulus II. Ersterer erhielt die hohepriesterliche Würde, letzterer aber wurde wegen seiner heftigen Gemüthsart von den öffentlichen Geschäften fern gehalten. Jetzt suchten die Pharisäer als herrschende Partei sich für die Unbilden, die sie von Jannäus und seinen Anhängern erfahren hatten, zu rächen. Wer nur immer unter der Sadducäerpartei, der Jannäus angehört hatte, sich hervorthat, mußte für sein Schicksal besorgt sein, und es wurden von den Pharisäern zahlreiche Hinrichtungen vorgenommen, denen die Königin sich nicht widersetzen durfte. Doch hatte sie den Sadducäern mehrere Festungen eingeräumt, in denen sie sich gegen die Pharisäer vertheidigen konnten. Dieses benutzte der zurückgesetzte Aristobulus und schloß sich, als die Königin krank und ihrem Lebensende nahe war, den Sadducäern an, um mit ihrer Hilfe Hyrcanus zu verdrängen und Thron und Priesterthum für sich zu erlangen. Sein Unternehmen fand schnellen und glücklichen Fortgang. Nach dem bald erfolgten Tode der Königin zog er mit einem großen Heere gegen Jerusalem und besiegte in einem Treffen bei Jericho seinen Bruder; dieser zog sich nach Jerusalem zurück und verzichtete nach Kurzem zu Gunsten seines Gegners auf Krone und Priesterthum. Auf Zureden des Statthalters Antipater von Idumäa jedoch begab er sich zum arabischen König Aretas, um mit Hilfe desselben seinen Bruder wieder zu verdrängen. Letzterer aber wandte sich nun an den römischen Feldherrn Scaurus, der sich eben zu Damascus befand, und wurde durch ihn gegen seine Feinde in Schutz genommen und auf dem Throne gesichert. Nicht lange nachher kam Pompejus nach Damascus. Zu ihm begaben sich beide Brüder und verlangten Hilfe, jeder gegen den andern. Die Verhandlungen zogen sich hin, und der endliche Ausgang war, daß Pompejus Jerusalem eroberte und der Unabhängigkeit der Machabäer, die wahrlich nichts Besseres mehr verdienten, ein Ende machte (63 v. Chr.). Aristobulus sollte sammt seinen zwei Söhnen Alexander und Antigonus nach Rom geschafft werden, um den Triumphzug des Pompejus zu verherrlichen, und Hyrcanus II. wurde als abhängiger, dem römischen Volke tributärer Fürst an dessen Stelle gesetzt. Die Mauern Jerusalems wurden geschleift, die Ausdehnung des jüdischen Gebietes ward willkürlich festgesetzt, und dem neuen Vasallenkönig wurde außer dem Tribut noch manche schwere Leistung auferlegt. Nach Kurzem kam aber Alexander, welcher Pompejus auf der Reise nach Rom entwichen war, nach Judäa zurück, brachte schnell ein großes Heer zusammen, nahm mehrere feste Plätze weg und bedrohte bereits Hyrcanus selbst, als letzterem Gabinius, Proconsul von Syrien, Hilfe leistete und ihn im Priesterthum bestätigte, aber durch Einführung einer aristokratischen Regierungsform seine weltliche Gewalt bedeutend beschränkte. Erst Cäsar gab ihm letztere wieder in ihrem frühern Umfang zurück, setzte aber zugleich den Idumäer Antipater als Procurator an seine Seite (47 v. Chr.). Letzterer bekam bald die Gewalt ganz in die Hände und ernannte seine Söhne Phasael und Herodes zu Statthaltern, jenen über Jerusalem, diesen über Galiläa. Bald darauf kam indeß Aristobulus und sein jüngerer Sohn Antigonus, die aus dem Gefängniß zu Rom entflohen waren, nach Judäa und suchten Hyrcanus zu verdrängen. Sie wurden jedoch von Gabinius geschlagen und wieder nach Rom geschickt, wo Antigonus freigelassen, Aristobulus aber gefangen gehalten wurde. Noch im nämlichen Jahre wurde auch Antipater von Malichus vergiftet, und zwei Jahre später, nachdem ein Versuch jenes Antigonus, sich das jüdische Königthum zu verschaffen, mißlungen war, wurden Phasael und Herodes von Antonius zu Tetrarchen von Judäa erhoben (41 v. Chr.). Endlich gelang es Antigonus doch, mit Hilfe der Parther, sich auf den Thron zu erheben, jedoch nur auf kurze Zeit; denn Herodes wurde gleich darauf vom römischen Senat zum König von Judäa erklärt (40 v. Chr.), hatte bald ein großes Heer beisammen, unterwarf sich mehrere feste Plätze und belagerte und eroberte endlich Jerusalem (37 v. Chr.).

Antigonus wurde hingerichtet, und damit war der machabäischen Dynastie ein Ende gemacht.

d. Die Herodianer. Als König von Judäa begann Herodes (s. d. Art.) seine Regierung mit Blutvergießen. Zuerst ließ er Antigonus' Anhänger und namentlich die Mitglieder des Synedriums, mit Ausnahme von zweien, hinrichten und kehrte dann das Schwert auch gegen seine eigene Familie. Den durch Antigonus vertriebenen und zu Babylon sich aufhaltenden Hyrcanus II. lud er auf sehr freundliche Weise zur Rückkehr nach Jerusalem ein, ließ ihn aber bald nachher umbringen. Dasselbe Schicksal traf seine Gemahlin Mariamne, eine Machabäerin, dann seine beiden Söhne von derselben, Alexander und Aristobulus, hierauf seinen Bruder Pheroras und seinen Sohn Antipater von der Doris. Vom machabäischen Stamme ließ er überhaupt keinen Sprößling mehr übrig. Seine ganze Regierung war hart und grausam. Selbst die guten Einrichtungen, die er traf, die Erweiterung seines Gebietes, Befestigung verschiedener Städte, Umbau des zorobabelischen Tempels 2c., waren nicht im Stande, ihm die Zuneigung des Volkes zu gewinnen. Charakteristisch für den Geist, in dem er regierte, ist der Mordbefehl, den er noch im Angesichte des nahen Todes gab. Als er diesen unabwendbar kommen sah, ließ er die Vornehmsten der Nation zu sich rufen und gab seiner Schwester Salome den Befehl, sie in der Rennbahn einzuschließen und sogleich nach seinem Tode umbringen zu lassen, damit das Volk auch Ursache zur Trauer bekomme. So läßt sich denken, daß der bethlehemitische Kindermord noch unter die kleineren seiner Grausamkeiten gehörte und von Josephus übergangen werden konnte. Nach seinem Tode wurde sein Reich unter seine Söhne Archelaus, Antipas und Philippus getheilt. Ersterer erhielt Judäa, Samaria und Idumäa mit dem Titel eines Ethnarchen; dem zweiten wurde Galiläa und Peräa, dem dritten Batanäa, Trachonitis, Auranitis und das Gebiet des Zenodorus, je mit dem Titel eines Tetrarchen, zu Theil. Archelaus wurde aber nach zehn Jahren seiner Stelle entsetzt und seine Länder als Theile der Provinz Syrien durch Procuratoren verwaltet. Von diesen verdient hier besonders Pontius Pilatus Erwähnung, in dessen zehnjährige (Jos. Antt. 18, 4, 2) Verwaltung (27—37 n. Chr.) das öffentliche Leben und Wirken des Heilandes fällt. Nach Philippus' Tode hatte sein Gebiet ein ähnliches Schicksal. Erst Herodes Agrippa I. (s. d. Art.), Enkel Herodes' d. Gr., erhielt dasselbe wieder, erlangte bald auch die Tetrarchie des Antipas und erhielt endlich durch Claudius auch noch Samaria, so daß er das Gebiet seines Großvaters wieder unter seinem Scepter vereinigte (41 n. Chr.); dieß dauerte jedoch nur kurze Zeit, denn schon im J. 44 n. Chr. starb er.

e. Untergang. Jetzt wurde Judäa wieder römische Provinz und ward durch Procuratoren verwaltet, zu denen auch die in der Apostelgeschichte erwähnten Felix und Festus (s. d. Artt.) gehörten. Durch Härte und Rücksichtslosigkeit auf die Sitten und Wünsche des Volkes machten sie demselben die römische Oberherrschaft immer verhaßter und unerträglicher. Namentlich gilt dieses von Gessius Florus. Mit Grausamkeit verband derselbe unersättliche Habsucht, erlaubte sich jede Art von Plünderung und ungerechter Bestrafung seiner Unterthanen und machte sogar mit den Räubern gemeinsame Sache, so daß sie ihr Geschäft offen betreiben durften, wenn sie ihm einen Theil ihres Raubes abtraten. Auf solche Weise nöthigte er, wie Josephus sagt, die Juden zur Empörung und zum Krieg gegen die Römer (Antt. 20, 11, 1; Bell. Jud. 2, 14, 2. 3). Als er endlich geradezu Geld aus dem Tempelschatze forderte, den selbst Pompejus unberührt gelassen, dann nach Jerusalem kam und nach Lust raubte und mordete, als er sogar Juden, welche römische Ritter waren, kreuzigen ließ, so daß während seiner Anwesenheit 3600 Personen umgebracht wurden, da erreichte die Geduld ihr Ende, und es brach eine Empörung aus, welche durch die Bemühungen des Königs Herodes Agrippa II. (s. d. Art.) nicht mehr aufzuhalten war. Jetzt zog Cestius Gallus, Präses von Syrien, mit einem großen Heere gegen Jerusalem, drang sogar in Bezetha ein und belagerte die obere Stadt, zog sich aber bald wieder zurück und wurde von den Juden verfolgt und in einem Engpaß umzingelt, so daß er sich nur mit großem Verlust noch retten konnte. Dieser Sieg machte die Aufrührer muthig, und es wurde jetzt eine planmäßige Vertheidigung des Landes organisirt, wobei Josephus, der Geschichtschreiber dieses Krieges, den Oberbefehl über Galiläa erhielt. Cestius erbat sich Hilfe von Rom, und Nero sandte gegen die Juden Vespasian mit einem großen Heere, das noch durch die von seinem Sohne Titus zugeführten Aegypter auf 60 000 Mann verstärkt wurde (67 n. Chr.). Zuerst unterwarf er sich Galiläa, wobei auch Josephus in seine Hände fiel, und dann nach und nach ganz Judäa. Inzwischen waren in Jerusalem, obschon die Belagerung durch die Römer vorauszusehen war, innere Unruhen ausgebrochen, und die Parteien wütheten so furchtbar gegen einander durch Rauben, Morden und Brennen, unter Verübung der entsetzlichsten Greuel und Schandthaten, daß Vespasian warten zu können glaubte, bis die Juden sich selbst gegenseitig aufgerieben hätten. Während dessen war Vitellius römischer Kaiser geworden, und das syrische Heer, mit dieser Wahl unzufrieden, stellte Vespasian als Gegenkaiser auf; derselbe begab sich sofort über Alexandrien nach Rom und übertrug die Eroberung Jerusalems und die Unterwerfung der Juden seinem Sohne Titus. Mit römischen Legionen und fremden Hilfstruppen zog dieser gegen Jerusalem, und nachdem er bald die erste und die zweite Mauer erstürmt hatte, forderte er die Juden zur Uebergabe auf, aber vergeblich. Die Belagerung dauerte daher fort, während die Parteien im Innern sich bekämpften und die Hungersnoth einen solchen Grad erreichte, daß ein Weib ihr eigenes Kind schlachtete und verzehrte. Bei der hart-

näckigen Ausdauer der Belagerten wuchs auch die Härte der Belagerer, und wenn manche von jenen es wagten, außerhalb der Mauer Lebensmittel zu suchen, und dabei, was gewöhnlich geschah, den Römern in die Hände fielen, so wurden sie in der Regel gekreuzigt, zuweilen 500 und noch mehr an Einem Tage, sehr häufig gerade so, daß sie Golgatha im Angesicht hatten. Endlich ward die Burg Antonia genommen, dann auch der Tempel, und letzterer wurde gegen den Willen des Titus verbrannt. Jetzt hielten sich die Empörer nur noch in der obern Stadt, aber nicht mehr lange. Von Angst und Schrecken ergriffen, verließen sie selbst ihren festen Punkt, stiegen herab und suchten auf irgend welche Weise zu entkommen oder in unterirdischen Höhlen sich zu verbergen, so daß jetzt die Besitznahme der ganzen Stadt keine große Schwierigkeit mehr bereitete. Während der Belagerung waren nach Josephus 1 100 000 Juden umgekommen und 97 000 zu Gefangenen gemacht worden (Bell. Jud. 6, 9, 3). Als es nichts mehr zu morden und zu rauben gab, befahl Titus, Stadt und Tempelreste von Grund aus zu zerstören, und feierte dann zu Rom mit Vespasian seinen Triumph über Judäa. So ging im J. 70 n. Chr. (oder vielmehr um so viel später, als Dionysius die Geburt Christi zu spät ansetzt) die Weissagung des Herrn Matth. 24, 2 ff. in Erfüllung und anfangsweise auch das schreckliche: „Sein Blut über uns und unsere Kinder" (Matth. 27, 25).

Für die Geschichte der Juden in der Diaspora s. d. Art. Juden.

Literatur (vgl. darüber Köhler in dem unten anzuführenden Werk I, 7—16). a. Katholische: Sulpicii Severi Chronic. 1 ad 2, 30; Augustini De civit. Dei 16, 10 ad 18, 48; Petri Comestoris Historia scholastica (12. Jahrhundert), zuerst gedr. Traiecti 1473; Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters (s. d. Art. VI, 43); Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, zuerst Paris 1861; Berruyer, Histoire du peuple de Dieu, Paris 1728 ss., s. oben II, 465; Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi I—IV, Hamburg 1806 ff.; Krafft, Heilige Gesch. von Ersch. der Welt bis zum Concil von Trient, 3 Bde., Schaffhausen 1854—1858 (nur bis Christi Himmelfahrt); Haneberg, Gesch. der göttl. Offenbarung, 4. Aufl. Regensburg 1876; Rohrbacher, Hist. univ. de l'église cath. I, Nancy 1842, deutsch von Hülskamp und Rump, Schaffhausen 1858; Dankó, Hist. Revelationis Div. Vet. Testam., Vindob. 1862; Schuster, Handbuch zur bibl. Gesch., Freiburg 1862, 4. Aufl. von Holzammer 1886; Zschokke, Hist. sacra Ant. Testamenti, Vindob. 1872. b. Protestantische: Buddeus, Hist. eccles. Vet. Test., zuerst Halae 1715; Heß, Gesch. der Israeliten von den Zeiten Jesu, Zürich 1776—1788; Kurtz, Lehrb. der heiligen Gesch., Königsberg 1843, 13. Aufl. 1874; Ders., Gesch. des Alten Bundes, Berlin 1848 ff., 3. Aufl. 1864 (bis zu Moses' Tode); Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3 Bde., Göttingen 1843—1852; 3. Aufl., 7 Bde., ebd. 1864 bis 1868; Hasse, Gesch. des Alten Bundes, Leipzig 1863; Weber u. Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel I, Heidelberg 1867; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, Berlin 1869 ff.; Hoffmann, Blicke in die früheste Gesch. des hl. Landes, Basel 1870; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. des Alten Testamentes, 2 Bde. (unvoll.), Erlangen 1875—1884. c. Jüdische: Seder Olam rabba, ed. Meyer, Amstelodami 1649; Josippon, ed. Seb. Munster, Basileae 1541; Jost, Allgem. Gesch. des israelitischen Volkes, 2 Bde., Berlin 1831 ff.; Ders., Gesch. der Israeliten (seit den Machabäern) I, Berlin 1820; Munk, Palestine, Paris 1845, 75—578; Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel, Braunschweig 1847; Grätz, Gesch. der Juden seit den ältesten Zeiten I—III, Leipzig 1873 ff.; Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte I, 2. Aufl., Breslau 1865; Bäck, Gesch. des jüd. Volkes und seiner Literatur, Lissa 1877. [Welte.]

Issachar (יִשָּׂשכָר = יִשָּׂא שָׂכָר Gen. 30, 18), im A. T. 1. Jacobs und Lia's fünfter Sohn, der erste nach dem bei der Mutter eingetretenen Stillstand (Gen. 29, 35; 30, 17). Von Issachars Persönlichkeit ist nichts bekannt, als daß er mit seinen übrigen Brüdern bei den Gen. 37, 2 ff. erzählten Begebenheiten betheiligt war. Bei der Uebersiedelung nach Aegypten hatte er bereits vier Söhne, welche die vier Hauptfamilien des Stammes gründeten (Gen. 46, 13. Num. 26, 23. 25. 1 Par. 7, 1). Während des Wüstenzuges war der Platz des Stammes Issachar ostwärts von der Stiftshütte neben den verwandten Stämmen Juda und Zabulon (Num. 2, 5), mit denen zusammen er die Spitze des Zuges zu bilden hatte (Num. 10, 15). Issachar war einer von den sechs Stämmen, welche bei dem allgemeinen Segen und Fluch auf dem Garizim standen, wieder mit Juda zusammen, während Zabulon auf dem Hebal stand (Deut. 27, 12. Jos. 8, 33). Die Zahl der streitbaren Männer in Issachar war bei der Zählung am Sinai 54 400 (Num. 1, 29, später schon 64 300 Num. 26, 25). Der Besitzantheil Issachars in Canaan lag oberhalb Manasse (Jos. 19, 17—23); nach Josephus' Ausdruck (Antt. 5, 1, 21) erstreckte er sich der Länge nach vom Berge Carmel bis an den Jordan und der Breite nach bis zum Tabor und umschloß damals, wie heute, die fruchtbarsten Strecken von Palästina. Die hiermit eröffnete Zukunft scheint es gewesen zu sein, welche Jacob bei seinem Segen 49, 14. 15 vorschwebte. Der Stamm konnte sich demnach glücklich entwickeln; bei der Volkszählung unter David (2 Sam. 24, 2 ff. 1 Par. 7, 5) hatte er 87 000 waffenfähige Männer. Aus späterer Zeit enthält die heilige Schrift noch die Notiz, daß bei Davids Erhebung zum König über das ganze Volk der Stamm Issachar 200 Männer schickte, „welche des Verständnisses der Zeiten kundig waren, um zu wissen, was Israel thun solle", und daß der ganze

übrige Stamm ihrem Urtheil folgte. Der Stamm hatte also Männer geschickt, welche politische Reife genug besaßen, um die Zuträglichkeit von Davids Königsherrschaft zu beurtheilen; die verschiedenen anderen Auslegungen, welche von der Stelle gegeben werden, sind verfehlt. Aus dem Stamm Issachar treten nur zwei Männer namentlich in der Geschichte auf: der Richter Thola und der frühere General, spätere König Baasa (s. d. Artt.). — 2. Ein Levit aus der Corachidenfamilie, der siebente Sohn des Tempelhüters Obededom (1 Par. 26, 5). [Kaulen.]

Itala, s. Vulgata.

Italien. A. Geschichte. I. Christianisirung des Landes in der Römerzeit. Wenn einer alten, schon vom hl. Justinus citirten Tradition Glauben zu schenken ist, so kam die erste Kunde vom Christenthum bereits unter Tiberius nach Rom, und zwar durch den amtlichen Bericht, welchen der Landpfleger Pilatus über die Wunder, den Tod und die Auferstehung Jesu, sowie über die Lehre der Christen erstattete. Auf Grund dieses Schreibens habe Tiberius vom römischen Senate die Apotheose für Christus verlangt, der Senat aber dieselbe abgelehnt (Justin. Apolog. I, 35. 48; Euseb. Hist. eccl. 2, 2; Tertull. Apol. c. 5; vgl. auch d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1075). Abgesehen von dieser nicht unwahrscheinlichen Erzählung ist Rom ohne Zweifel die erste Stadt in Italien gewesen, in welcher eine christliche Gemeinde sich bildete. Bei dem lebhaften Verkehr zwischen Palästina und der Hauptstadt des römischen Reiches ist es höchst wahrscheinlich, daß Bekenner des christlichen Glaubens schon bald nach dem ersten Pfingstfest dahin gekommen sind. Die ersten Bekehrungen mögen unter den in Rom angesiedelten Juden gemacht worden sein, welche dort so zahlreich waren, daß schon Augustus ihnen ein eigenes Stadtviertel angewiesen hatte. Nach verbürgten Nachrichten kam der hl. Petrus schon im J. 42 unter Kaiser Claudius nach Rom und gab der ersten christlichen Gemeinde ihre feste Organisation. Wenn Suetonius (Vita Claudii 25) berichtet, daß durch einen gewissen Chrestus unter den Juden in Rom Unruhen erregt und diese deßhalb von Claudius vertrieben worden seien (nach Orosius im 9. Jahre des Claudius, also 49—50, nach Hefele richtiger 52), so hält Sueton mißverständlich die durch die Verkündigung der Lehre Christi unter den Juden in Rom entstandene geistige Bewegung für einen politischen Aufstand, dessen Veranlassung er einem Parteistifter Chrestus zuschreibt (Döllinger, Handbuch der K.-Gesch. I, 86). Bei den Heiden findet sich der Ausdruck Chrestus und chrestiani für Christus und christiani nicht selten (Tertull. Apol. 3; Lactant. Instit. 4, 7; anders Möhler-Gams, K.-G. I, 224, welchem dieses Mißverständniß von Seiten des Suetonius nicht wahrscheinlich ist. Vgl. auch Tertull. ed. Migne I, 131, not. 63, und d. Art. Claudius III, 438). Zu diesen aus Rom vertriebenen Juden gehörten wohl auch Aquila und dessen Frau Priscilla, welche (53 oder Anfangs 54) in Corinth den hl. Paulus gastfreundlich aufnahmen (Apg. 18, 2) und von ihm bekehrt wurden. Die Verbannung der Juden (und Judenchristen, welche den Römern noch als Juden galten) erstreckte sich wohl nur auf deren einflußreiche Häupter, jedenfalls nicht auf die bereits gewonnenen Heidenchristen, und so konnte sich die Gemeinde in Rom trotz dieser eingetretenen Hemmung und auch während der Abwesenheit des hl. Petrus weiter entfalten (Döllinger a. a. O. 87). Nach einigen Jahren kehrten Aquila und Priscilla nach Rom zurück, und wie in Corinth und Ephesus (1 Cor. 16, 19), so war auch in Rom ihr Haus der Sammelplatz der Christen, selbst für den liturgischen Gottesdienst (Röm. 16, 3—5). Als der hl. Paulus seinen Brief an die Römer schrieb (im J. 58), bestand dort eine blühende Christengemeinde (Röm. 1, 7), die er schon seit vielen Jahren (ex multis jam praecedentibus annis; Röm. 15, 23) zu besuchen wünschte, und in welcher er viele Bekannte und Freunde zählte. Als er infolge seiner Appellation an den Kaiser (Herbst 61 oder 62) von Cäsarea nach Rom gesandt wurde, weilte er wegen eines Schiffbruches drei Monate auf Malta; dieser Aufenthalt bot ihm sicher Gelegenheit zur Missionsthätigkeit, die noch durch die von ihm gewirkten Wunder unterstützt wurde (Apg. 28, 1—12). Auf dem Festland fanden die Reisenden in Puteoli Brüder, bei welchen sie sieben Tage verweilten (Apg. 28, 13. 14); von hier aus wurde deren Ankunft nach Rom gemeldet, und die dortigen Glaubensgenossen kamen ihnen bis Forum Appii (s. d. Art.), 20 Stunden weit, und bis Tres Tabernae, 5 Stunden weit, entgegen. Die zweijährige Haft des hl. Paulus in Rom war so leicht, daß er mit seinen Gefährten dort apostolische Thätigkeit entfalten konnte (Phil. 1, 13), und es scheint, daß er sogar Mitglieder des kaiserlichen Hofes für Christum gewann (Phil. 4, 22), wenn sie nicht bereits der hl. Petrus bekehrt hatte. Frei geworden, wurde er nach längerem Aufenthalt im Orient zu Nicopolis wieder gefangen und abermals nach Rom gebracht. Gleichzeitig hatte sich der hl. Petrus mit dem hl. Marcus in Rom eingefunden, und als die große Christenverfolgung unter Nero ausbrach, welche die Sühne für den in perfider Weise den Christen zur Last gelegten Brand Roms (am 19. Juli 64) sein sollte, starben die beiden Apostel als Martyrer (am 29. Juni 67; über die verschiedenen Zeitangaben s. Hergenröther I, 110, Note 2).

Als diese Verfolgung ausbrach, war die christliche Gemeinde in Rom schon so angewachsen, daß Tacitus (Annal. 15, 44) von einer multitudo ingens solcher redet, welche als Christen verurtheilt und grausam hingerichtet worden seien (vgl. auch Tertull. De praescript. 36). Durch den lebhaften Verkehr mit der Hauptstadt verpflanzte sich das Christenthum auch in die kleineren Städte Italiens, und ebenso bildeten sich frühzeitig auf dem Land christliche Gemeinden. Die stille, ge-

täuschlose, von den Christen aller Klassen geübte Missionsthätigkeit brachte es aber mit sich, daß wir von den ältesten Glaubenspredigern nur sehr wenige Namen und Berichte ihrer Thätigkeit kennen. Oefter treten in der Geschichte ansehnliche Christengemeinden hervor, ohne daß man nachzuweisen im Stande ist, wie sie sich entwickelt haben. Zahlreiche Städte Italiens aber behaupten, auf alte Traditionen gestützt, das Christenthum vom hl. Petrus selbst oder von den durch ihn ausgesandten Schülern empfangen zu haben. Auf solche unmittelbar apostolische Gründung werden zurückgeführt: Lucca durch den hl. Paulinus, qui a sancto Petro primus ejusdem civitatis episcopus ordinatus sub Nerone . . . martyrium suum cum aliis sociis consummavit (Martyrol. Rom. 12. Julii; Paulinus wird überhaupt als der Apostel Tusciens bezeichnet); Fiesole durch den hl. Romulus, discipulus beati Petri Apostoli, qui ab eodem missus ad praedicandum Evangelium, cum in multis Italiae locis Christum annuntiasset, rediens Fesulas ... martyrio coronatus est cum aliis sociis (Martyrol. Rom. 6. Julii); Ravenna durch den hl. Apollinaris, qui ab Apostolo Petro Romae ordinatus et Ravennam missus . . . postea in Aemilia Evangelium praedicans . . . tandem Ravennam reversus sub Vespasiano Caesare gloriosum martyrium coronavit (Mart. Rom. 23. Jul.); Benevent durch den hl. Photinus (ca. 40), welcher nach dem Zeugniß alter Kalendarien und Martyrologien ein Schüler des hl. Petrus war; Neapel durch den hl. Aspren oder Asprenas, qui a sancto Petro Apostolo ... ejusdem civitatis Episcopus ordinatus fuit (Martyrol. Rom. 3. Aug.). Bari rühmt sich, seinen ersten Bischof Maurus, der unter Domitian litt, vom hl. Petrus erhalten zu haben. Auch der hl. Castus, der erste Bischof von Calvi, soll ein Schüler des Apostelfürsten gewesen sein. Padua verehrt den hl. Prosdocimus, qui a beato Petro Apostolo Episcopus ordinatus ... ad praedictam civitatem missus est (Martyrol. Rom. 7. Nov.). Der hl. Ptolemäus, ebenfalls ein Schüler des hl. Petrus, wird als Gründer der Kirchen zu Nepi (Martyrol. Rom. 24. Aug.), zu Fano und zu Bomarzo bezeichnet. Nach der Tradition der Mailänder Kirche soll der hl. Barnabas (s. d. Art.) der erste Bischof dieser Gemeinde gewesen und als seine Nachfolger den hl. Anathalo und den hl. Cajus aufgestellt haben (Martyrol. Rom. 25. 27. Sept.). In Aquileja hat nach uralter Tradition der hl. Marcus gepredigt und den hl. Hermagoras als ersten Bischof aufgestellt (Martyrol. Rom. 12. Julii). In Sicilien verkündigte nach alter Ueberlieferung das Evangelium Philippus Argyrion (Martyrol. Rom. 12. Maji), welcher vom hl. Petrus gesandt war und die Kirche von Palermo gründete. Noch mehrere italienische Kirchen führen ihre Bischöfe bis in's erste Jahrhundert zurück, so Pavia den hl. Syrus (Martyrer um 46); Foligno den hl. Crispolitus oder Crispoldus (Martyrer um 58); Florenz den hl. Frontinus (um 56); Cesena den hl. Philemon (um 92); Reggio (Regium Lepidi in der Lombardei) den hl. Protasius (um 60); Pozzuoli den hl. Pantrobanus oder Patrobanus (gest. 59); Vercelli den hl. Sabinian (um 40); Spoleto den hl. Brictius (um 50); Sessa den hl. Simisius (unter Nero); Siponto den hl. Justinus (um 44); Girgenti den hl. Libertinus (Martyrer um 90); Catana den hl. Beryllus (um 44); Malta den hl. Publius (um 61); Taormina (Tauromenium) den hl. Pancratius (um 43). Nach Syracus soll der hl. Martinian oder Marcian schon von Syrien aus durch den hl. Petrus als Bischof gesandt worden sein. Der Zeit nach müssen mehrere der Genannten von dem hl. Petrus eingesetzt worden sein, wenn es auch nicht von allen erwähnt wird. Eine weitere große Zahl von Bisthümern setzt ihre Stiftung in's 2. und 3. Jahrhundert. — Literatur: Ughelli, Italia sacra, 9 voll., Romae 1644 ad 1662, 10 voll., Venet. 1717—1722; Cappelletti, Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni, 21 voll., Venezia 1844—1871; Selvaggio, Instit. antiq. christ., 6 voll., ed. Mogunt. 1787; Gams, Series episcoporum, Ratisbonae 1873.

Die zeitweiligen Verfolgungen vermochten die Verbreitung des Christenthums wohl zu erschweren, aber nicht aufzuhalten. Alexander Severus (222 bis 235) schätzte und begünstigte das Christenthum und war nahe daran, es für eine erlaubte Religion zu erklären. Philippus Arabs (244 bis 249) gönnte den Christen so vollkommene Ruhe, daß schon frühzeitig die Ansicht verbreitet war, er sei Christ gewesen (Euseb. Hist. eccl. 6, 34; Chron. ad ann. 246). Unter Papst Cornelius (251—252) waren auf einer Synode bereits 60 italienische Bischöfe versammelt. Rom hatte um jene Zeit einen zahlreichen Clerus: 46 Priester, wahrscheinlich je zwei für einen Titulus, 7 Diaconen, ebenso viele Subdiaconen, 42 Akoluthen, 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier; von der Kirche wurden mehr als 1500 Wittwen und Nothleidende unterhalten (Euseb. Hist. eccl. 6, 43). Zur Zeit der diocletianischen Verfolgung (303) hatte Rom schon 40 Kirchen. Durch das Toleranzedict Constantins vom Jahre 313 (Euseb. 10, 5) wurde den Christen volle Religionsfreiheit gewährt, und das Christenthum hatte somit in dem seither ihm so feindlichen Römerreich festen und sicheren Bestand errungen. Im J. 324 sprach Constantin den Wunsch und die Hoffnung aus, es möchten alle seine Unterthanen dem heidnischen Aberglauben entsagen und den Glauben an den wahren Gott annehmen, und viele traten zum Christenthum über. Die Reaction des Heidenthums unter Julian hatte auf das Abendland kaum einen Einfluß. Einen letzten kurzen Triumph feierten die Heiden in Rom, als Eugenius von dem heidnischen Franken Arbogast (392) auf den Thron des westlichen Reiches erhoben wurde und Nicomachus Flavianus heidnische Feldzeichen aufpflanzte und den Göttercult wieder herstellte. Als aber 394 Theodosius der Große siegreich in Rom

einzog, mahnte er in kräftiger Rede den Senat, dem schändlichen Götzendienst zu entsagen. Viele Heiden bekehrten sich, und seit Theodosius war das Christenthum Staatsreligion im römischen Reich. Die Heiden waren grundsätzlich von Staatsämtern ausgeschlossen (Döllinger, Handb. der K.-G. I, 2, 45; Hergenröther, K.-G., 3. Aufl., I, 318).

Anfangs waren die Päpste die einzigen Metropoliten in Italien. Allmälig jedoch errichteten sie eigene Metropolitansitze und behielten sich nur die sechs zunächst bei Rom gelegenen oder suburbicarischen Bisthümer als Suffraganate vor. Zuerst wurde Mailand Metropole, und zwar schon im 4. Jahrhundert, bevor noch der hl. Ambrosius seine Regierung (374) antrat; der Erzbischof von Mailand hatte gewöhnlich den ersten Rang unter den italienischen Bischöfen. Bald folgte Aquileja, und während früher die Päpste diese Bischöfe selbst weihten, gestatteten sie, in Rücksicht auf die weite Entfernung von Rom, den beiden Metropoliten, sich wechselseitig zu ordiniren (Pelag. I. ad Joh. Patric., Holsten. Coll. veter. eccles. monum. 261). Im J. 430 wurde auch Ravenna Metropole. Die Erzbischöfe dieses Stiftes suchten aber oft, gestützt auf die seit dem 6. Jahrhundert dort residirenden griechischen Exarchen, ihre Macht zu erweitern, und vermieden es, in Rom die Weihe zu empfangen. Bari wurde um 530 Erzbisthum. In Sicilien wurden die Bischöfe von Syracus als apostolische Vicare bestellt (Hergenröther I, 566).

Die ersten und wichtigsten Synoden in Italien wurden in Rom, dem Sitz des Papstes, gehalten. Im Herbst (wohl October) 251 hielt Papst Cornelius eine solche, auf welcher 60 Bischöfe und viele Priester und Diaconen anwesend waren. Es wurden die Beschlüsse der kurz zuvor in Carthago abgehaltenen Synode betreffs der sacrificati und libellatici bestätigt und Novatian sammt seinen Anhängern aus der Kirche ausgeschlossen (Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl., I, 114). Um's Jahr 260 gab Dionysius, Erzbischof von Alexandrien, durch die Art und Weise, wie er Sabellius bekämpfte, Veranlassung zu einer römischen Synode, in welcher Papst Dionysius die Ausdrücke des Alexandriners betreffs der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater rügte (Hefele I, 135. 255 ff.). Im Herbste 341 hielt Papst Julius in Rom eine Synode, an welcher mehr als 50 Bischöfe theilnahmen. Die Synode erklärte die von den Eusebianern zu Antiochien ausgesprochene Absetzung des hl. Athanasius und des Bischofs Marcellus von Ancyra als ungerecht und nahm beide Bischöfe in ihre Kirchengemeinschaft auf (Hefele 499 ff.). In Mailand traten um's Jahr 345 bald nach der Synode von Sardica die orthodoxen Bischöfe zusammen, um auch ihrerseits das Anathem über Photinus auszusprechen; die Bischöfe Valens und Ursacius aber, welche in Sardica wegen Arianismus abgesetzt worden waren, überreichten eine Denkschrift, in welcher sie sich von der arianischen Lehre lossagten, und wurden auf der folgenden Synode daselbst (347) wieder in die Kirche aufgenommen (Hefele 637. 639). Ebenfalls in Mailand fand 355 in Gegenwart des Kaisers Constantius eine große Synode statt, auf welcher über 300 abendländische und nur wenige morgenländische Bischöfe erschienen. Dieselben wurden derart von dem Kaiser tyrannisirt, daß sie die Verurtheilung des hl. Athanasius, den der arianische Kaiser bitter haßte, unterschrieben. Nur Eusebius von Vercelli, Dionysius von Mailand, Lucifer von Calaris (Cagliari) und die zwei anderen römischen Gesandten blieben standhaft und wurden exilirt (Hefele 654 ff.; Hergenröther I, 370 f.). Aehnlich verlief die im Mai 359 zu Rimini gehaltene Synode, auf welcher über 400 Bischöfe, unter diesen etwa 80 arianisch gesinnte, versammelt waren. Unter dem Druck des gewaltthätigen Präfecten Taurus, verleitet durch die Ränke des arianischen Bischofs Valens von Mursa, mürbe gemacht durch den langen Aufenthalt in Rimini (bis zum Spätherbst), ließen sich die meisten Bischöfe herbei, das sogen. Formular von Nice zu unterzeichnen. Dieses untersagte, ähnlich wie die vierte sirmische Formel, jede nähere Bestimmung des Ausdrucks οὐσία, bezeichnete den Sohn als dem Vater ähnlich (ὅμοιος) „gemäß der Schrift", ließ aber den sirmischen Beisatz κατὰ πάντα weg und begünstigte so noch mehr den Arianismus. Manche glaubten ihr Gewissen damit beruhigen zu können, daß die Formel auch katholisch verstanden werden könne. Nur 20 blieben standhaft; aber auch diese wurden durch arianische List umgarnt. Valens schob in die Anathematismen, welche alle gemeinsam gegen die gröbsten Irrthümer der Arianer aufgestellt hatten, den Satz ein: „Der Sohn Gottes ist kein Geschöpf wie die anderen", und die 20 nahmen das an, ohne zu erkennen, daß sie dadurch ächt arianisch den Sohn Gottes als Geschöpf erklärten. Papst Liberius verwarf die Synode entschieden, wie auch später Papst Damasus (Hefele I, 701—712; Hergenröther I, 378 f.). Der letztere hielt wahrscheinlich 369 die erste seiner Synoden, in welcher die Lehre ausgesprochen wurde, Vater und Sohn seien unius substantiae, simul et Spiritus Sanctus; 374 die zweite römische Synode, in welcher außer verschiedenen anderen häretischen Ansichten die macedonianischen und apollinaristischen Irrlehren verworfen wurden (Hefele I, 739 f.). Auf einer dritten Synode 376 wurden Apollinaris und seine Schüler Timotheus und Vitalis, die Bischöfe dieser Secte zu Alexandrien und Antiochien, abgesetzt; auf einer vierten römischen Synode 380 wurden Anathematismen gegen die Sabellianer, Arianer, Macedonianer, Photinianer, Marcellianer, Apollinaristen &c. ausgesprochen (Hefele 742 f.).

II. **Völkerwanderung** (375). **Italien als Königreich** (408—962). Bei der sogenannten Völkerwanderung, welche in ihrem weitern Verlaufe (476) den Sturz des weströmischen

Reiches herbeiführte, kamen durch die Völkerschwärme, unter welchen noch viele Heiden, die meisten Arianer waren, schwere Heimsuchungen für die Kirche. Aber dieser erwuchs damit auch eine neue segensreiche Aufgabe: sie sollte diese rohen, aber kräftigen Horden in gesittete Völker umgestalten. Wirklich gelang es ihr, über das Heidenthum und den Arianismus der auf römischem Gebiet sich niederlassenden Völker zu siegen. Doch blieben bei den Bekehrten noch lange Zeit mancherlei heidnische Gebräuche in Uebung, wie z. B. Salvian (gest. nach 495) rügt, daß selbst Consuln noch das Augurium beobachteten (De gubern. Dei 6, 137, ed. Altorfi 1611, 197). Anderseits mußte gegen die noch heidnischen Eingeborenen eine gewisse Duldung geübt werden. Als Papst Gelasius im J. 495 die Lupercalien abschaffte, mußte er noch gegen die Behauptung des Senators Andromachus ankämpfen, daß diese Abschaffung Krankheiten, besonders die Pest herbeiführen werde (Gelas. Tract. VI. adv. Andromach., ed. Thiel I, 598—607). Auf den Inseln Corsica und Sardinien blieben noch viele Heiden übrig; manche Getaufte fielen wieder in's Heidenthum zurück, so daß Papst Gregor der Große 594 den Abgefallenen in Sardinien (Barbarazini) Missionare sandte, zahlreiche Briefe an den Bischof Januarius von Cagliari richtete und den Bischof Petrus von Aleria auf Corsica wegen seiner erfolgreichen Bemühungen um die Bekehrung der Heiden auf der Insel belobte (Rohrbacher, K.-G. IX, 432—439, wo die Citate der Briefe zu finden sind). Auf dem Berge Cassinum in Unteritalien stand noch ein Apollotempel, sowie ein Altar und Hain der Venus bis in die Zeit des hl. Benedict (529), und in der Umgegend lebten noch Heiden (Greg. M. Dialog. 2, 8). Zu Rom selbst bestand noch im 6. Jahrhundert ein Tempel des Janus, welchen die Römer bei der Invasion der Goten öffnen wollten, und einer der Fortuna, daneben das Pantheon, welches erst 610 in eine christliche Kirche umgewandelt wurde (Procop., De bello Goth. 1, 25; Paul. Diac., Hist. Langob. 4, 37).

Die Züge der arianischen **Westgoten** unter Alarich (408—410) störten nicht wesentlich die Entfaltung der Kirche in Italien. Die christlichen Gotteshäuser wurden bei der Einnahme Roms (410) geschont, die Basiliken der Apostel Petrus und Paulus als Asyle erklärt; als der verborgene und unter den Schutz einer gottgeweihten Jungfrau gestellte Kirchenschatz von St. Peter aufgefunden war, wurde er auf Alarichs Befehl unter Escorte in die Kirche zurückgebracht (Orosius 7, 39; August. De civit. Dei 1, 1. 7; 3, 29; Hieronym. Ep. 127, al. 96 ad Principiam). Auch die durch die heidnischen **Hunnen** im J. 452 veranlaßte Störung des kirchlichen Lebens war nur vorübergehend. Nur Aquileja wurde belagert und von Grund aus zerstört. Viele Bewohner Oberitaliens flüchteten auf die meist unbewohnten Inseln des adriatischen Meeres und legten dadurch den Grund zu dem rasch emporblühenden Venedig. Attila's weiterer Zug ging über Vicenza, Padua, Verona, Mailand; sein drohender Anzug gegen Rom wurde abgewendet durch das Entgegentreten und die ernste Abmahnung des Papstes Leo des Großen, welchem Rom und Italien ihre Rettung verdankten (s. d. Art. Hunnen). Auch der Plünderungszug der arianischen **Vandalen** unter **Genserich** (455) hatte für Rom eine schwere, aber doch nur 14 Tage dauernde Heimsuchung zur Folge. Die Schätze des Kaiserpalastes, die heiligen Gefäße des Tempels zu Jerusalem u. A., mehrere Tausend Gefangene, unter diesen die Kaiserin Wittwe Eudoxia mit ihren beiden Töchtern, wurden mit fortgeschleppt (Prosper, Chron. ad ann. quintum Valent. et Mart.; Procop., De bello Vand. 1, 5). Aber Corsica, Sicilien und Sardinien blieben dauernd in ihren Händen und hatten unter dem Fanatismus der Arianer zu leiden. Unter Hunnerich wurden (484) viele afrikanische Bischöfe nach Corsica gebracht, wo sie Holz für die königlichen Werfte fällen mußten. Unter Thrasamund wurden (508) 120 katholische Bischöfe nach Sardinien verbannt, unter diesen der hl. Fulgentius, Bischof von Ruspe (Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1838; Dahn, Die Könige der Germanen, München 1860). **Odoaker**, Fürst der Heruler, machte im J. 476 dem weströmischen Reiche ein Ende und nahm selbst den Titel eines Königs von Italien an. Er war Arianer, wie sein Stamm und die mit demselben verbündeten Rugier und Turcilinger. Aber eingedenk des tiefen Eindrucks, den einst der hl. Severin auf ihn gemacht, und der Erfüllung der Weissagung, die dieser ihm einst gegeben (s. d. Art. Bayern II, 94), bewies er als König der Kirche in Italien hohe Achtung. Er ließ die alten Einrichtungen bestehen und räumte einzelnen Bischöfen, wie dem hl. Epiphanius von Pavia, großen Einfluß ein; nur in seltenen Fällen war seine Regierungsweise hart und willkürlich.

An die Stelle dieser Fremdherrschaft trat das Reich der **Ostgoten** in Italien (und Sicilien), gegründet von Theodorich, welcher 489 auf Anstiften des byzantinischen Kaisers Zeno gegen Odoaker zog, 493 denselben in Ravenna gefangen nahm und vertragswidrig hinrichten ließ. Theodorich war ebenfalls Arianer, war aber duldsam gegen die Katholiken, ehrte den Papst und den katholischen Clerus überhaupt und schickte den hl. Epiphanius als seinen Gesandten in einer wichtigen Angelegenheit an den König von Burgund. Den Bischöfen ließ er häufig Unterstützungen zukommen und beschenkte die Peterskirche in Rom in königlicher Weise, einmal mit 1040 Pfund Silber. Er war weit entfernt, Proselyten machen zu wollen. Die Kirchen waren in ihrem Besitzthum geschützt, die Kirchengüter steuerfrei, obschon die Güter aller Goten, auch die des Königs, steuerbar waren; die Geistlichen waren von entehrenden Diensten und Lasten frei (Weiß, Welt-Gesch. II, 298). Diese der Kirche günstige Stimmung war besonders veranlaßt durch seinen Minister Cassiodorius, der alle Gaben des Staats-

mannes und alle Tugenden des Christen in seltenstem Maße vereinigte. Neben ihm wirkte im Staatswesen Boethius, für Chronologie und canonisches Recht Dionysius der Kleine, durch seine Klostergründungen der hl. Benedict (s. d. Art.). Die Römer wurden nach römischem, die Goten nach gotischem Recht gerichtet. Im J. 500 erließ der König das Edictum Theodorici (Lindenbrog, Cod. legg. antiq., Francof. 1613, 241 ad 260), durch welches die Rechtsungleichheit dort, wo beide Völker sich berührten, ausgeglichen werden sollte. In den 149 Paragraphen des Gesetzes spricht sich eine große sittliche Strenge aus. Die Goten blieben aber grundsätzlich der römischen Bildung ferne, galten also den Römern als Barbaren. Obschon Theodorich dem Uebertritt zum Katholicismus kein Hinderniß in den Weg legte (Procop., De bell. Goth. 2, 6), blieben die Goten doch Arianer, so daß die Römer nicht in näheren Verkehr mit ihnen treten konnten. Dazu kam, daß Kaiser Justin 523 durch ein Gesetz zahlreiche arianische Kirchen im Ostreich schloß oder den Katholiken zuwies. Theodorich, der sich als das Oberhaupt aller arianischen Germanen betrachtete, faßte dieß als eine Kriegserklärung gegen sich auf und wollte den Papst Johannes I. mit dem Auftrag nach Constantinopel senden, diese Verordnung rückgängig zu machen. Da der Papst dieser Zumuthung nicht entsprechen konnte, so ließ ihn Theodorich mit vier römischen Senatoren nach Constantinopel bringen; dort ward er mit hoher Ehre behandelt, was in den Augen Theodorichs abermals eine Demonstration war. Dazu kam die Kunde von einer Verschwörung vornehmer Römer gegen ihn. Alles dieß reizte den König, und als der Papst, selbstverständlich ohne das verlangte Resultat, für welches er nicht hatte eintreten können, zurückkehrte, ließ er ihn im Kerker umkommen, Boethius aber sammt dessen Schwiegervater Symmachus wegen byzantinischer Sympathien (524 oder 525) hinrichten (s. d. Art. Goten V, 859). Dieser politische und religiöse Antagonismus dauerte auch unter den folgenden Fürsten aus gotischem Geschlechte fort. Doch hatte Totilas, von des hl. Benedict prophetischem Geist erschüttert (Greg. Dialog. 2, 14. 15), vor diesem die höchste Achtung und war auf seine Bitten hin weniger grausam gegen die Römer. Schwere Heimsuchungen brachten die Raubzüge der Burgunder, welche 538 Mailand eroberten, die der zum Theil noch heidnischen Franken, Thüringer, Alamannen und Bayern, welche 539 unter dem Frankenkönig Theodebert Oberitalien überschwemmten und furchtbare Greuel verübten, und der spätere Zug der Alamannen, welche 554 unter Leuthar und Bucilin bis nach Capua hinabzogen. Durch den byzantinischen Feldherrn Narses wurde 553 der letzte Ostgotenkönig Tejas besiegt und Italien sammt Dalmatien zu einer Provinz des oströmischen Reiches umgewandelt, deren Statthalter (Exarch) in der gotischen Königsstadt Ravenna residirte. (Sartorius, Geschichte der Ostgoten, aus dem Französischen, Hamburg 1811; Manso, Geschichte des ostgotischen Reiches, Breslau 1824.)

Als Narses in verletzender Weise vom Kaiser Justinus II. abgerufen wurde, veranlaßte er aus Rache die theils arianischen, theils noch heidnischen L a n g o b a r d e n zum Einfall in Italien. Deren König Alboin kam 568 über Friaul, eroberte Mailand und machte Pavia zur Hauptstadt seines Reiches. Im J. 570 streiften seine Truppen bereits bis in die Nähe von Rom. Die Katholiken waren damals in höchst trauriger Lage. Zahlreiche Bischöfe und Priester wurden ermordet oder mußten fliehen. Viele Kirchen wurden zerstört, Klöster geplündert und verwüstet, die Inwohner mußten flüchten. Monte Cassino, das Stammkloster des Benedictinerordens, wurde (589) von Zotto, dem langobardischen Herzog von Benevent, verwüstet (Paul. Diac., Hist. Langob. 4, 18). Durch die Vermählung des Königs Autharis jedoch (585) mit Theodolinde, der eifrig katholischen Tochter des austrasischen Königs Theodebald (vgl. Sitzungsberichte der Wiener Akademie XXIII, 368 ff.; Innsbrucker theol. Zeitschrift 1877, 490; Laacher Stimmen XX, 213), trat ein Umschwung der religiösen Verhältnisse ein. Ihren zweiten Gemahl Agilulf (seit 590) und viele ihrer Unterthanen führte Theodolinde selbst zur katholischen Kirche; sie stand mit Papst Gregor d. Gr. in freundlichem Verkehr und erhielt von ihm einen Nagel vom Kreuze Christi, welcher zur „eisernen Krone" umgestaltet wurde. Indeß dauerte das infolge des Dreikapitelstreites (543 ff.) in Norditalien ausgebrochene Schisma fort. Seit dem Jahre 607 residirte in dem langobardischen Aquileja (s. d. Art.) ein schismatischer, in dem byzantinischen Grado ein katholischer Erzbischof, jedweder mit dem Titel eines Patriarchen. Der Sturz Adelwalds (624), eines Sohnes Theodolindens, scheint auf eine Reaction der Arianer zurückzuführen zu sein, welche das Abgehen von dem bisherigen Glaubensbekenntniß als einen Abfall von der nationalen Idee betrachteten. Doch schonte der nachfolgende Ariowald die katholische Kirchenverfassung. Schärfer trat die Reaction unter Rotharis (636—652) hervor. Derselbe war zwar gegen die katholische Kirche nicht unfreundlich; aber fast in allen langobardischen Städten saß neben dem katholischen Bischof ein arianischer. Die ersten wahrten ihre kirchliche Unabhängigkeit, die letzteren hatten sich ganz in den Dienst der weltlichen Gewalt gestellt; deßhalb machte die Häresie unter der italienischen Bevölkerung gar keine Propaganda. Selbst mit heidnischem Aberglauben war das Christenthum der Langobarden gemischt. Im Herzogthum Benevent verehrte man um's Jahr 680 eine goldene Schlange und einen Baum, an welchem ein Thierfell aufgehängt war (Acta S. Barbati bei Boll., Febr. III, 142. 144). Trotz dieses vorübergehenden Aufflackerns war der Arianismus in Italien gleich einer Lampe, welcher kein Oel mehr zufließt. König Grimoald (gest. 671), der durch seine Gemahlin

Theodota und den Bischof Johann von Bergamo zum Katholicismus bekehrt worden war, erbaute in Pavia eine dem hl. Ambrosius, dem großen Gegner des Arianismus, geweihte Kirche (Döllinger, Handbuch I, 2, 173). Unter seiner Regierung verschwindet der Arianismus fast völlig. Unter Papst Sergius I. (687—701) verlieren sich auch die letzten Spuren des Schisma's (Dreikapitelstreites) im Langobardenreich. Uebrigens ist die Lage der Kirche in Italien in dieser an schriftlichen Denkmälern armen Zeit in tiefes Dunkel gehüllt. Nur aus den Namen ergibt sich, daß der höhere Clerus seit König Luitprand (713 bis 743) überwiegend aus Langobarden bestand. Seit dem Verschwinden des Arianismus hatte sich offenbar ein mehr religiöser Geist der Nation bemächtigt. Kirchen und Klöster wurden in großer Zahl gestiftet und reich dotirt. Selbst des Königs Aistulf Schwager, Herzog Anselm von Friaul, stiftete (um 752) das berühmte Kloster Nonantola im Modenesischen, wurde dessen erster Abt und soll in verschiedenen Klöstern 1144 Mönche unter seiner Leitung gehabt haben. Luitprand bestätigte in seinen Gesetzen die Beschlüsse der Synoden und begünstigte besonders die Stiftung von Hospitälern. Gegen das Ende des langobardischen Reiches aber verschlimmerte sich der kirchliche Zustand, und Paul Warnefried, der Geschichtschreiber der Nation, klagt, daß die einst so hochgeehrte Kirche des hl. Johannes zu Monza wie verlassen stehe und sich in den Händen simonistischer und sittenloser Priester befinde (Paul. Diac., Hist. Langob. 5, 6). Die Könige Luitprand (713—744), [Rachis,] Aistulf (749—756), Desiderius (seit 756) verfolgten Vergrößerungspläne; insbesondere ihr Streben, ein einheitliches Königreich Italien zu schaffen und auch den Kirchenstaat von sich abhängig zu machen, sollte sich für den Bestand des Reiches selbst verderblich erweisen. Die ehemals byzantinischen Besitzungen waren von ihnen bereits erobert bis auf Istrien, Venetien, den Ducatus Romanus, Neapel und Südcalabrien. Als die Langobarden nun immer gewaltiger gegen Rom andrängten, rief Papst Stephan II. den Frankenkönig Pipin zu Hilfe; dieser erschien 754 und 755 zu Rom und machte die den Langobarden abgenommenen ehemals byzantinischen Besitzungen, die Pentapolis und die Romagna, im Ganzen 24 Städte mit ihrem Gebiet, der römischen Kirche zum Geschenk. Aus derselben Veranlassung rief Papst Hadrian den Frankenkönig Karl; dieser machte 774 dem Langobardenreiche ein Ende, vereinigte die Länder desselben mit dem fränkischen Reiche und brachte durch neue Schenkung den größern Theil des Exarchats an den Kirchenstaat. Calabrien und Apulien blieben den Byzantinern. Die langobardischen Herzoge von Friaul, Spoleto und Benevent behielten ihre Besitzungen als fränkische Lehen. (Koch-Sternfeld, Das Reich der Langobarden, München 1839; Flegler, Das Königreich der Langobarden in Italien, Leipzig 1851; Abel, Untergang des langobardischen Reiches, Göttingen 1858.)

Nach dem Testamente Karls d. Gr. vom Jahre 806 (Einhard, Chron. ad ann. 806, M. G. SS. I, 353) hätte Italien ein selbständiges Königreich unter der Oberhoheit des Kaisers sein sollen. Durch den frühen Tod zweier Söhne wurde diese Bestimmung illusorisch. Doch blieb das Königreich Italien in den Händen der ächten Karolinger (Ludwig I. [Bernhard], Lothar, Ludwig II., Karl der Kahle) bis zur Absetzung des letzten, nämlich Karls des Dicken 887. Unter der Herrschaft der Karolinger gestalteten sich die Rechtszustände der Kirche in Ober- und Mittelitalien nach denselben Grundsätzen wie in den übrigen karolingischen Theilreichen Deutschland und Frankreich. Die Bischöfe wurden mit staatlichen Vollmachten und mit Grafenrechten ausgestattet und erhielten das Privilegium, daß in ihrer Stadt ohne ihre Zustimmung kein königlicher Beamter Gericht halten durfte. Die eigentlichen Regenten unter Ludwig dem Frommen waren Abt Adalhard von Corbie, später erster Abt von Corvey, und dessen Bruder Wala, später Mönch in letzterem Kloster. Die missi dominici waren meistens Bischöfe und Aebte; auf den Reichstagen bildeten die kirchlichen Würdenträger die Mehrzahl und hatten den Vorrang. Durch die Immunität der kirchlichen Güter erhielten sie zahlreiche Hintersassen, die sich in ihren Schutz begaben. Das Kirchen- und Klostergut war geschützt. Doch erhoben die Erzbischöfe von Ravenna im 8. und 9. Jahrhundert vielfach Opposition gegen den päpstlichen Stuhl, widersetzten sich der Feststellung der päpstlichen Herrschaft über das Exarchat, übten Bedrückungen in der Pentapolis und stützten sich hierbei auf den byzantinischen Kaiser (Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 70). Als Nachwehen des durch den Dreikapitelstreit ausgebrochenen Schisma's dauerten noch Rivalitäten zwischen den Patriarchen von Grado und Aquileja fort, bis endlich Leo IX. (1053) dahin entschied, dem Patriarchen von (Alt-)Aquileja, welcher zu Udine in Friaul residirte, sollten die altlombardischen Bisthümer unterstehen, dem von Grado (Neu-Aquileja) das Gebiet von Venedig und Istrien (Gams, Ser. epp. 774). Für die Bischöfe dieses Gebietes entstand eine Schwierigkeit dadurch, daß der König der Lombardei und zugleich die venetianische Regierung die Huldigung von ihnen verlangten, und der Patriarch hatte manchen Kampf mit der Republik, zu deren Gebiet seine Residenz gehörte, zu bestehen.

Für die Förderung der Bildung in Italien hatten Kaiser Lothar I. und die Päpste Eugen II. und Leo IV. gewirkt. Ivrea, Pavia, Turin, Cremona, Verona, Vicenza, Fermo, Florenz hatten blühende Schulen. Die römische Synode von 826 verordnete (c. 34), daß an allen Dom- und Landkirchen, und wo es sonst nöthig sei, Lehrer (magistri et doctores) anzustellen seien, welche die artes liberales und die sancta dogmata (Theologie) lehren (Hefele, Conc.-Gesch.

IV, 50). Salerno hatte damals bereits seine medicinische Akademie, Pavia eine Rechtsschule, welche beide mit Rhetorenschulen in Verbindung standen. Die Zahl der Schriftsteller jedoch war eine geringe: Claudius von Turin, der seine Bildung nicht in Italien erhalten hatte; Andreas Agnellus, der Geschichtschreiber der Erzbischöfe von Ravenna; der Bibliothekar Anastasius, Sammler der päpstlichen Biographien; der Kirchenhistoriker Johannes Hymonides; Johannes Diaconus, Biograph der Erzbischöfe von Neapel; im 10. Jahrhundert: Atto von Vercelli, Ratherius von Verona, Luitprand von Cremona, der satirische und bissige Geschichtschreiber seiner Zeit (s. d. Artt.).

Wechselnde Herrschaft. Nach dem Aussterben der Karolinger lösten sich in Italien die Bande der Ordnung. Jetzt stritten sich die Herzoge Guido von Spoleto und Berengar I. von Friaul, letzterer in weiblicher Linie mit den Karolingern verwandt, um die italienische Krone. Arnulf, König von Ostfranken, errang auf zwei Zügen 894 und 895 nur unsichere Erfolge. Berengar war von 898 an König des ganzen, ehemals karolingischen Italiens und von 916 an Kaiser. Ein Gegenkönig, Rudolf von Burgund, trat 926 zurück; Hugo von Provence, dessen Sohn Lothar, Berengar II. von Ivrea und dessen Sohn Adalbert stritten sich um die Herrschaft. Nicht selten riefen die Parteihäupter die Ungarn zu Hilfe, und diese verwüsteten das Land ebenso, wie die wilden Privatfehden. Eine Zeitlang hatten noch die Bischöfe das Volk beschützt. Bald aber suchten die Parteiführer die bischöflichen Stühle mit gefügigen Personen zu besetzen. Bischof Atto von Vercelli gibt (um 950) in seiner Schrift De pressuris ecclesiasticis (Migne, PP. lat. CXXXIV) ein ergreifendes Bild von den Leiden der Kirche. Dazu kamen Cumulationen von Bisthümern; Manasses, Bischof von Arles, brachte auch die Bisthümer Verona, Mantua, Trient, zuletzt noch Mailand an sich. Mit den Einkünften von Klöstern wurden profane Dienstleistungen belohnt. Priesterehe und Versorgung von Priestersöhnen auf Kosten der Kirche war fast allgemein. Bessere, energische Bischöfe, wie Ratherius von Verona, wurden verbannt oder in's Gefängniß gesetzt (Gams-Möhler, Kirchengesch. II, 181; Döllinger, Lehrbuch II, 1, 73). So ging es fort, bis Adelheid von Burgund, König Lothars Wittwe, aus der Gefangenschaft Berengars entkam und den deutschen König Otto I. zu Hilfe rief; dieser ward ihr Gemahl (951) und erhielt als solcher die lombardische Königskrone, sowie 962 von Johann XII. die Kaiserkrone.

Während dieser Kämpfe hatte sich in Unteritalien ein neues Volkselement ausgebreitet, die Sarazenen. Schon Musa, der Feldherr des Sultans Abd Alaziz, hatte (um 690) von Afrika aus Raubfahrten nach Sicilien und Sardinien gemacht und sich dort festgesetzt. Seit 826 hatten die Sarazenen sich auch in Unteritalien, im Gebiet von Tarent angesiedelt, 846 nahmen sie Rom ein und plünderten es; 849 aber wurde eine große sarazenische Flotte von der des Papstes Leo IV. in Verbindung mit den Schiffen aus Amalfi, Gaeta und Neapel geschlagen. Trotzdem nahmen die Moslemin 850 Corsica; auf Sicilien eroberten sie 879 Syracus, 903 Taormina, und damit war die ganze Insel in ihren Händen.

Auch in dieser Periode wurden selbst unter den Stürmen der Völkerwanderung und beim Toben des Bürgerkrieges viele Synoden abgehalten. Im J. 381 versammelten sich 32 Bischöfe aus verschiedenen Gegenden des Abendlandes in Aquileja und sprachen über die illyrischen Bischöfe Palladius und Secundianus, sowie über den Presbyter Attalus als offenkundige Arianer die Excommunication aus. Wenig später hielt der hl. Ambrosius eine Synode zu Mailand wegen verschiedener Schismatiker und Häretiker (Hefele II, 34 ff.). In Rom feierte 390 Papst Siricius ein Concil, um die Irrlehre Jovinians zu verwerfen. Auf Anregung des Papstes veranstaltete auch der hl. Ambrosius sofort eine Provinzialsynode zu Mailand, welche ihre volle Zustimmung zu jenen Beschlüssen aussprach (Hefele II, 50 f.). Im J. 391 wurde eine Synode in Capua gehalten, welche sich mit Aufhebung des meletianischen Schisma's beschäftigte, ohne ein Resultat zu erzielen. Auch über Bischof Bonosus von Sardica, welcher behauptet hatte, daß Maria außer Jesus noch mehrere Kinder geboren habe, wurde hier verhandelt. Endlich verbot die Synode eine Wiederholung der Taufe und der Ordination und die Versetzung der Bischöfe von einem Stuhl auf den andern (Hefele II, 52 f.). Eine am 22. September 401 in Turin gehaltene Synode entschied in 8 Canones einige Jurisdictions- und Disciplinarfragen (ebd. 85). Eine in Rom unter Papst Innocenz I. im J. 402 gehaltene Synode gab in 16 Canones Antwort auf Anfragen gallischer Bischöfe über den Cölibat, über Verwandtenehen, bischöfliche Jurisdiction &c. Im Januar 417 untersuchte derselbe Papst auf einer römischen Synode die pelagianischen Irrlehren. Im J. 419 tagte eine Versammlung von Bischöfen in Ravenna, welche, ohne eigentlich ein Concil zu bilden, die streitige Papstwahl zwischen Bonifatius und Eulalius entscheiden sollte, aber sich nicht einigen konnte, weßhalb Kaiser Honorius Eulalius verbannte (Hefele II, 135; Hergenröther I, 546). In Rom hielt Papst Cölestin 430 eine Synode, auf welcher Nestorius als Häretiker erklärt und mit Absetzung bedroht wurde, wenn er nicht zehn Tage nach Empfang des Spruches seine Lehre widerrufe (Hefele II, 164). Im Januar 444 enthüllte Papst Leo d. Gr. vor einer großen Versammlung von Bischöfen, Clerikern und Laien in Rom die Schändlichkeiten einer manichäischen Secte, wahrscheinlich von Priscillianisten (ebd. 302). Im J. 447 erließ eine unter demselben Papst in Rom gehaltene Synode auf die Klage sicilianischer Bischöfe Verordnungen über die Verwaltung des Kirchengutes (ebd. 309). Um andere römische

Synoden von engerer Bedeutung zu übergehen, seien erwähnt die des Papstes Felix (484) in Angelegenheiten der orientalischen Kirche, namentlich der Bischöfe Acacius von Constantinopel und Petrus Mongus von Alexandrien, der Redactoren des Henotikons (Hefele II, 607); die Synode des nämlichen Papstes (März 487) in Angelegenheiten der afrikanischen Kirche, namentlich der Wiedertaufe durch die Arianer (ebd. 614); eine unter Papst Gelasius 496 besonders wegen des Bibelcanons und der ächten Schriften der Kirchenväter (ebd. 618); die mit der Ordnung bei der Papstwahl sich beschäftigenden Synoden unter Symmachus im März 499 (ebd. 625) und unter Bonifatius II. 531 (ebd. 743 f.). In der Mitte des 7. Jahrhunderts wurden mehrere Synoden in Rom wegen des Monotheletismus gehalten, 641 unter Papst Johann IV. (Hefele III, 183), 646 unter Papst Theodor, welcher dabei den monotheletisch gesinnten Patriarchen Pyrrhus von Constantinopel von der Kirche ausschloß (ebd. 208). Martin I. hielt im October 649 eine große, von 105 Bischöfen besuchte Lateransynode, welche die zu Gunsten der genannten Irrlehre erlassenen kaiserlichen Publicationen, die Ekthesis und den Typus, verwarf, viele Anhänger derselben mit dem Banne belegte und ein die kirchliche Lehre aussprechendes Symbolum in 20 Canones aufstellte (ebd. 212—229). Vorbereitende Synoden für das sechste öcumenische Concil wurden 680 in Mailand unter Erzbischof Mansuetus und in Rom unter Papst Agatho, letztere mit 125 Bischöfen, gehalten (ebd. 252 bis 260).

Im 8. Jahrhundert veranlaßte der Bilderstreit (s. d. Art.) eine Reihe römischer Concilien (727, 731, 769); zur Verbesserung der Kirchenzucht gab Papst Gregor II. 721 auf einer Synode in der Peterskirche 17 Canones, namentlich in Betreff der Ehen unter Verwandten (Hefele III, 362). Diese Beschlüsse schärfte Zacharias 743 auf einer Synode von 59 Bischöfen auf's Neue ein (ebd. 515). Es liegt in der Natur der Sache, daß die allgemeinen Anliegen der Kirche, Untersuchungen über häretische Lehre, Urtheile bei Appellationen, Bestätigungen von Kirchenstiftungen u. s. w., in Rom unter dem Vorsitze des Papstes verhandelt wurden (z. B. 745, 753, 757, 761, 780), daß aber auch die römischen Reformsynoden über die Grenzen des Kirchenstaates hinaus wirkten. Es wurden deßhalb während der Goten- und Langobardenherrschaft im übrigen Italien wenig bedeutende Synoden gehalten. Eine Synode zu Vicovalari im lombardischen Reiche schlichtete 715 Grenzstreitigkeiten zwischen den Bischöfen von Arezzo und Siena (Hefele III, 361); doch wurden diese erst auf dem römischen Concil 853 zu Gunsten der Ansprüche Siena's endgültig beigelegt (Hefele IV, 200). Im J. 796 hielt der Patriarch Paulinus von Aquileja zu Friaul ein Provinzialconcil, in welchem er über das Ausgehen des heiligen Geistes auch vom Sohne und über die Lehren der Adoptianer nähere Erläuterungen gab; ausdrücklich bezeichnete er dieselben als nähere Bestimmungen, nicht als Veränderungen der alten Concilienbeschlüsse und des Symbolums; dann trug er letzteres mit Einfügung des Filioque vor und befahl, daß seine Cleriker die hierfür gegebene Erläuterung bis zur nächsten Synode auswendig lernten. Dieselbe Synode erließ 14 Canones über die Sitten des Clerus, über Eherecht, Clausur der Frauenklöster und Sonntagsfeier (Hefele III, 718; Hergenröther I, 803). In derselben Angelegenheit hielt Leo III. zwei römische Concilien. Auf dem ersten 798 wurde feierlich der Adoptianismus verworfen; auf dem zweiten 810 gab der Papst seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Aachener Synode von 809, billigte die Lehre des Filioque, verbot aber den Particularkirchen, diesen Zusatz dem Symbolum einzufügen, bevor die römische Kirche denselben in ihr officielles Symbolum aufgenommen habe. Eugen II. hielt im November 826 eine große Reformsynode, deren 38 Canones sich über das Leben der Priester und Klosterleute erstreckten und von Leo IV. 853 auf einer Synode in der Peterskirche erneuert wurden (Hefele IV, 48. 185). Im J. 818 wurde auf einer Synode zu Venedig Johannes, der sich auf den Patriarchalstuhl von Grado eingedrängt hatte, abgesetzt (ebd. 29). Im Juni 827 tagte unter dem Vorsitz zweier päpstlichen Legaten ein Concil zu Mantua, welches die schon längere Zeit obschwebenden Streitigkeiten zwischen den Metropoliten von Aquileja und Grado schlichten sollte. Auf Grund der einseitigen und unrichtigen Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse durch den Patriarchen Maxentius von Aquileja legte man ein besonderes Gewicht darauf, daß Grado ehemals eine Landkirche des Bisthums Aquileja war, und fällte die Sentenz, die Metropole Aquileja sei gegen das alte Recht getheilt worden und müsse zur alten Würde zurückgebracht werden; Maxentius stehe es also zu, auch in Istrien Bischöfe zu ordiniren (ebd. 50). Eine Mailänder Synode im J. 842 bestätigte die Immunitäten des Klosters der hll. Faustinus und Jovita in Brescia (ebd. 103). Eine wichtige Reformsynode wurde 850 in Pavia gehalten, nämlich die Synodus Regiaticina, d. h. die in der urbs regia Ticino gehaltene. Zugegen waren u. a. Erzbischof Angilbert von Mailand, Patriarch Theodemar von Aquileja, Bischof Joseph von Ivrea, welcher als Erzkaplan des Kaisers Ludwig II. sich Archicapellanus totius ecclesiae nannte. In 24 Canones wurden Vorschriften über den Lebenswandel der Bischöfe, das Bußwesen, Prostitution, Wiederaufbau zerstörter Klöster und Xenodochien gegeben; den Clerikern wurde verboten, weltliche Geschäfte zu übernehmen. Wohl mit Rücksicht auf Gottschalk, welcher auch in Oberitalien seine Lehre vorgetragen hatte, erging das Gesetz, daß umherreisende Mönche und Cleriker, welche Streitigkeiten veranlassen, als Störer des Kirchenfriedens behandelt werden sollten. Weiber, welche Hexerei trieben, sollten

streng bestraft werden. Juden dürften keine Gerichtsbarkeit über Christen üben und keine Abgaben von ihnen beziehen (Hefele IV, 176). Am 4. Februar 855 versammelte wieder Kaiser Ludwig II. die oberitalienischen Bischöfe in Pavia; hier wurden von Seite derselben verschiedene Mißbräuche beklagt. Zu deren Hebung publicirte der Kaiser drei Edicte, worin die kirchlichen Immunitäten bestätigt, den Grafen die Pflicht der Gerechtigkeit eingeschärft und die Bischöfe ermahnt wurden, auf ihren Dienstreisen durch ihre Diener das Volk nicht belästigen zu lassen. Auch Kirchen- und Brückenbauten wurden vorgeschrieben und das Zehntwesen geordnet (ebd. 199). Unter dem großen Papst Nicolaus I. fanden zu Rom 860, 862 und 863 Concilien statt, in welchen die gewaltsame Absetzung des Patriarchen Ignatius von Constantinopel und die Erhebung des ehrgeizigen Geheimschreibers Photius zum Patriarchen untersucht und Photius aller geistlichen Würden verlustig erklärt wurde (ebd. 239. 248. 269). Als Photius dieser römischen Entscheidung Trotz bot, hielt Hadrian II. in Gegenwart der byzantinischen Gesandten 869 ein Concil in der Peterskirche, in welchem die früheren Beschlüsse bestätigt, das Anathem über den Usurpator erneuert und seine Pseudosynode verurtheilt wurde (ebd. 374). Eine andere römische Synode unter Nicolaus beschäftigte sich 862 mit der von König Lothar II. angestrebten Trennung seiner Ehe (ebd. 263), wie auch auf Weisung desselben Papstes schon eine Mailänder Synode 860 die ihrem Gemahl, dem Grafen Boso, entlaufene und in ärgernißgebenden Verhältnissen lebende Engeltrude mit dem Banne belegt hatte (ebd. 227). Eine vorgeblich 874 zu Ravenna wegen der Ernennung eines Bischofs für Torcello gehaltene Synode ist zweifelhaft (Hergenröther, Photius II, 640; Hefele IV, 512). In Pavia fand im Februar 876 eine große Versammlung der geistlichen und weltlichen Großen Oberitaliens statt, welche den am vorausgehenden Weihnachtsfeste in Rom zum Kaiser gekrönten Karl II. den Kahlen als König von Italien anerkannten. Der Erzbischof von Mailand leistete im Namen Aller den Eid des Gehorsams, wogegen Karl schwur, die Kirche zu ehren und zu schützen, wie es einem treuen König gezieme. Zugleich wurden 15 capitula über die Pflichten gegen Papst und Kirchenstaat, gegen den Clerus und den Kaiser, über die Pflichten der Bischöfe und Cleriker, Sonntagsfeier, Zehnten, Schutz der Armen, Sicherung des Kirchengutes bei dem Tode eines Bischofs festgestellt (Hefele IV, 513). In Ravenna eröffnete Papst Johann VIII. am 22. Juli 877 eine Synode, welcher der gesammte italienische Episcopat anwohnte. Außer einer abermaligen feierlichen Anerkennung Karls als Kaiser wurde ein Statut mit 19 Kapiteln kirchenrechtlichen Inhaltes erlassen. Eine Zusammenkunft zwischen Kaiser Karl dem Dicken und Papst Johann VIII. zu Ravenna am 13. Februar 882, wobei viele geistliche und weltliche Große anwesend waren, hatte mehr den Charakter eines Reichstags, auf welchem mehreren Kirchen ihre Besitzungen und Immunitäten bestätigt wurden (ebd. 543). Von einer 887 zu Firmiano gehaltenen Synode ist nichts Näheres bekannt (ebd. 544). Ein großer Synodalreichstag zu Pavia 889 oder 890 vollzog die Wahl des Herzogs Guido von Spoleto zum König von Italien. Gleichzeitig stellten die Bischöfe 11 capitula auf, welche die traurigen Zustände Italiens recht deutlich illustriren; sie fordern für den Papst die gebührende Ehre, für die Bischöfe ungehinderte Ausübung ihrer Gewalt, stellen die Priester und Kirchendiener sicher, verpflichten die Grafen unter Kirchenstrafe, gegen Gewaltthaten einzuschreiten, und schreiben besonders gegen Raub strenge Maßregeln vor (ebd. 549). Im J. 898 hielt Papst Johann IX. in Ravenna eine von 73 Bischöfen aus ganz Italien besuchte Synode, welcher auch Kaiser Lambert anwohnte. Beschlüsse wurden gefaßt über die Zehntpflicht, gegen Gewaltthaten, über Restitution einiger Güter an die römische Kirche; der Kaiser soll die unerlaubten politischen Verbindungen im Patrimonium Petri verbieten und zum Wiederaufbau der constantinischen Basilika (Lateran) behilflich sein. Dagegen stipulirte der Kaiser (cap. 2), kein Römer, Cleriker oder Laie, dürfe gehindert werden, zum Kaiser zu gehen (ebd. 569). Römische Synoden 875, 876, 879, 880, 881, 897, 900, 901, 904 beschäftigten sich zumeist mit Disciplinarfällen; eine Diöcesansynode zu Bergamo 908 führte die vita canonica im Clerus wieder ein (ebd. 572); Synoden zu Ravenna 954 und zu Padua 955 verhandelten über die Restitution von Kirchengütern (ebd. 604).

III. Italien unter den Kaisern bis zum Aussterben der Hohenstaufen (962—1267). Bei dem Beginn dieser Periode zählte man in Italien 950 Grafen, von welchen jeder die Stellung des andern zu untergraben und sich zum Markgrafen und zum Dynasten emporzuschwingen strebte. Aus ihnen kamen die Geschlechter von Este, Montferrat, Canossa und Turin empor. Um die gefahrdrohende Abrundung der Vasallengebiete und deren Wachsthum durch Raub an der Kirche oder der Krone zu verhindern, stärkte Otto systematisch die Gewalt der Bischöfe, verlieh ihnen den Grafenbann und die Gerichtsbarkeit über ihre Städte und ganze Gebiete und legte dadurch den Grund zu der Freiheit der italienischen Städte, welche bald Republiken mit dem Bischof als Präsidenten wurden (Weiß, Weltgeschichte II, 687). Von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts an werden die Grafen und Herzoge besonders in der Lombardei immer seltener. An die Stelle ihrer Gebiete treten Markgrafschaften (Marchionate) und Grafschaften, deren Inhaber anfangs nur Statthalter des Kaisers waren, so die Markgrafschaft Savoyen, Saluzzo, Montferrat, Treviso, Romandiola, Verona, Tuscien; die Grafschaft von Friaul und die in vielen Städten, wie Vercelli, Novara,

Mailand, Pavia, Crema, Bergamo ꝛc., welche meistens von den Bischöfen dieser Städte verwaltet wurde; die Marken Savona und Genua, die Marca Guarneri (Ancona), Fermo, Teate u. a. Nur das Herzogthum Spoleto blieb. Unter den elf Fürsten, welche Heinrich II. nach Italien riefen, waren zehn Erzbischöfe und Bischöfe (Adalboldus, Vita Heinr. apud Ludewig, SS. Bamb. col. 799); überhaupt waren die geistlichen Fürsten die Stützen der deutschen Herrschaft in Italien. Der Kirchenstaat blieb nominell dem Papste; aber seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts herrschten dort Adelsfamilien, besonders die Tusculaner, mit unbeschränkter Gewalt. — Nachdem Otto I. die Fürsten von Benevent, Capua und Salerno zur Anerkennung seiner Lehenshoheit genöthigt, gedachte er durch Vermählung seines Sohnes Otto mit der byzantinischen Prinzessin Theophano (April 979) auch die oströmischen Gebiete in Süditalien, Apulien und Calabrien zum Reiche zu ziehen und aus dem geeinigten Italien die Sarazenen zu vertreiben. Die Byzantiner aber erkannten das von Otto II. angerufene germanische Erbrecht nicht an. Dieser machte nun seine Ansprüche mit den Waffen geltend und eroberte (981) einige byzantinische Gebiete; die Griechen aber verbündeten sich mit den Sarazenen, und Otto erlitt bei Squillace eine Niederlage. Otto III. trat in dieselben Pläne ein, stellte die Unabhängigkeit des Kirchenstaates durch Hinrichtung des autokratischen Crescentius (997) wieder her und erstrebte nicht bloß die Unification Italiens, sondern eine Weltherrschaft über alle christlichen Völker. Diesem phantastischen Plane machte sein frühzeitiger Tod (1002) ein Ende, und nun erhob Markgraf Harduin von Ivrea die Fahne der italienischen Unabhängigkeit. Heinrich II., der Heilige, aber holte sich (Mai 1004) zu Pavia die lombardische Krone und Harduin zog sich (1013) in das Kloster Fruttuaria zurück. Als Papst Benedict VIII. (Ostern 1020) nach Bamberg kam, um Hilfe gegen die Griechen zu erbitten, bestätigte Heinrich dem heiligen Stuhle alles, was Karl d. Gr. und die Ottonen ihm zugesprochen, dazu noch Sicilien, und behielt sich nur die Hoheitsrechte über Spoleto und Tuscien vor. In demselben Jahre errang er glänzende Erfolge in Unteritalien; Benevent huldigte, Troia, Salerno und Capua wurden genommen. Gemeinsam mit dem Papste wirkte Heinrich auf dem Concil von Pavia (1018) eifrig für die Reform der Kirche, namentlich gegen Simonie und Priesterehe. Nach Heinrichs Tod zeigte sich Oberitalien feindselig. Die Lombarden boten dem König Robert von Frankreich und dem Herzog Wilhelm von Aquitanien die Krone an; beide aber lehnten die verhängnißvolle Gabe ab. Geschreckt durch den überhandnehmenden Kirchenraub, traten die Bischöfe auf Seite des deutschen Königs, und Konrad II. empfing am 23. März 1026 die eiserne Krone, am 26. März 1027 die Kaiserkrone. Als gegen den mächtigen, herrschsüchtigen Erzbischof Heribert von Mailand sich eine Coalition der bürgerlichen Elemente, die sogen. Motta, bildete, nahm Konrad eine vermittelnde Stellung ein; er wollte ebenso wenig den Erzbischof wie die Bürger zu mächtig werden lassen. Am 28. Mai 1037 erließ er im Lager vor Mailand zu Gunsten der kleinen Vasallen die Constitutio de feudis, in welcher die Erblichkeit der Lehen ausgesprochen wurde. Mailand vermochte er nicht zu nehmen; aber den von den Römern vertriebenen Papst Benedict IX., der sich ganz von ihm abhängig gemacht hatte, setzte er (April 1038) wieder ein und strafte die Empörer hart. Erst unter Heinrich III. wurde der Streit mit Heribert (1039) geschlichtet. Allein die italienischen Städte waren voll gährender Elemente; die Handwerker verlangten Antheil am Stadtregiment, und 1044 wurde der Stadtrath von Mailand aus Vertretern des Adels, des Clerus und der Bürgerschaft zusammengesetzt — ein weiterer Schritt zur italienischen Städtefreiheit. Die lombardischen Bischöfe wurden nun immer mehr in politische Angelegenheiten verstrickt und von der Sorge für das kirchliche Leben abgezogen. In Sutri und Rom machte Heinrich III. (s. d. Art.) dem dreifachen Schisma (Sylvester III., Benedict IX. und Gregor VI.) ein Ende und veranlaßte die Wahl des Bamberger Bischofs Suidger als Clemens II. (s. d. Art.). Dieser setzte ehrenvoll die Reihe der deutschen Päpste fort und krönte Heinrich Weihnachten 1046. Die Römer übertrugen ihm das in der letzten Zeit von ihnen selbst verwaltete Patriciat, und um ein Gegengewicht gegen den Einfluß zu schaffen, welchen die Adelsparteien bisher auf die Papstwahl geübt, sicherten sie ihm das Recht zu, daß ohne seine Zustimmung kein Papst gewählt werden sollte; zugleich eine nachträgliche Ratification dessen, was Heinrich im Drang der Verhältnisse vor dem Empfang der Kaiserwürde für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse gethan (Hergenröther II, 48). Da Heinrich den Capitanen die der Kirche entrissenen Lehen bestätigte, da er dann auf einem Zug nach Apulien Pandulf IV. zum Herrn von Capua einsetzte und den bisherigen Besitzer Waimar durch Kirchengüter entschädigte, so wurde die Kirche ganz arm; Clemens mußte von den Erträgnissen des Bisthums Bamberg leben. Die Kraft des römischen Stuhles war gelähmt; Patriarchate schienen sich selbständig bilden zu wollen, die Stühle von Ravenna und Mailand standen trotzig da. Unter Heinrich IV. begann der Kampf mit dem Papst über die Güter, welche Mathilde von Tuscien der Kirche geschenkt hatte; erst König Lothar nahm dieselben (1132) vom Papste zu Lehen.

Die deutschen Könige, welche seit Otto I. zugleich Könige von Italien und römische Kaiser waren, befolgten systematisch den Plan, in Italien Deutsche auf erledigte oder neu errichtete Bischofsstühle zu setzen. Wenn diese auch in ihren steten Kämpfen für die Vertheidigung und Wiedergewinnung der Güter ihrer Kirche wenig für die Reform des Clerus thaten, so erzielten

sie doch, daß im Beginn des 11. Jahrhunderts der Episcopat wieder die ausschlaggebende Macht in Italien wurde. Während der dadurch geschaffenen Zeit der Ruhe hob sich auch das wissenschaftliche Leben. Städtische und klösterliche Schulen blühten wieder auf. In Mailand waren zwei vom Erzbischof für die Erziehung des Clerus unterhaltene philosophische Schulen; ebenso gab es solche in Parma, Bologna, Faenza. In je weitere Kreise nun diese wissenschaftliche Bildung drang, desto unliebsamer fiel der bei einem Theil des italienischen Clerus herrschende Mangel an wissenschaftlicher Bildung und an priesterlicher Reinheit auf. Als Reaction dagegen verbreitete sich der ascetische Geist, welcher im hl. Romuald und der von ihm (1018) gestifteten Camaldulenser-Congregation lebte und in weiten Kreisen belebend wirkte. Einen mächtigen Einfluß übte durch Wort und Schrift der hl. Petrus Damiani, durch seinen strengen Bußgeist dessen Freund Dominicus Loricatus, durch die Ordensgründung von Vallombrosa der hl. Johannes Gualbertus (s. d. Artt.). Der ascetische Geist, welcher von diesen Männern und ihren Klöstern ausging, reagirte mächtig gegen die Schäden der Zeit, besonders gegen die Simonie, deren viele Bischöfe und niedere Cleriker schuldig waren, und gegen den Priesterconcubinat. Der erste Sturm gegen diese Schäden im Clerus brach in Mailand aus und führte zu der sogen. Pataria, einer von Rom geförderten Reaction des gläubigen Volkes unter der Führung eifriger Priester und frommer Laien gegen die Ausartung des Clerus (Möhler-Gams II, 219 und d. Art. Pataria). Zwar erhielten sich die von Heinrich IV. in den lombardischen Bisthümern eingesetzten Bischöfe noch lange; aber die kirchlich gesinnte Partei erstarkte immer mehr. Wenn auch die Pataria ihren mächtigen Feinden schließlich unterliegen mußte, so ging die Idee, von welcher sie erfüllt war, nicht unter. In den späteren kirchenpolitischen Kämpfen der Hohenstaufen schloß sich Mailand mit den meisten lombardischen Städten eng an den Papst an. Auch in Florenz veranlaßte die Simonie des Bischofs Petrus eine Spaltung, indem das von den Mönchen von Vallombrosa beeinflußte Volk sich von ihm und den von ihm geweihten Priestern absonderte. Da des Bischofs Schuld nicht erwiesen war, so wurde den Mönchen verboten, gegen ihn zu predigen. Später aber legte er ein Geständniß ab, trat (1068) zurück und ging reuig in ein Kloster. Das Volk aber erhob sich mit immer größerer Energie, um die Durchführung der päpstlichen Decrete zu erzwingen (Hergenröther II, 114).

Einen Aufschwung der sarazenischen Macht brachen die Pisaner, indem sie 1022 Sardinien und 1070 Corsica eroberten. Dagegen trat eine neue Gefahr für den Bestand des Kirchenstaates auf durch die Normannen. Im J. 1013 waren die ersten Normannen auf der Rückkehr von einer Pilgerfahrt in's heilige Land nach Unteritalien gekommen. Bald kamen mehrere nach, kämpften mit den Bewohnern von Bari gegen die sie bedrückenden Griechen, dann mit diesen gegen die Sarazenen in Sicilien und erhielten von Herzog Sergius in Neapel ein Gebiet; auf diesem bauten sie die Stadt Aversa, deren erster Graf (1038) Rainulf wurde. Unter den zahlreichen Söhnen Tancreds von Hauteville breiteten sie sich immer weiter aus, nahmen den Griechen ein Gebietsstück nach dem andern, eroberten Bari, den Hauptsitz der griechischen Macht, und gewannen Apulien und Calabrien. Papst Leo IX. fühlte sich von denselben bedroht; die bewaffnete Intercession, welche Kaiser Heinrich III. ihm versprochen, kam nicht zu Stande; und als nun Leo allein mit einem kleinen Heere elsässischer Landsleute gegen sie zog, wurde er am 18. Juni 1053 bei Civitella geschlagen und gefangen. Da sie ihn aber ehrfurchtsvoll behandelten, nahm die päpstliche Politik eine Wendung und suchte in ihnen eine Stütze gegen die deutschen Könige Heinrich III. und IV., welche die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche bedrohten. Im J. 1059 erkannte Papst Nicolaus II. Robert Guiscard als Herzog von Calabrien, Apulien und Sicilien an; dieser aber nahm diese Gebiete als Lehen aus der Hand des Papstes. Somit erhielten die Normannen für ihre Eroberungen die Anerkennung der Kirche und des damaligen Staatsrechtes. Im folgenden Jahre war es mit der Herrschaft der Sarazenen auf Sicilien zu Ende; 1090 wurde Malta erobert und als Marquisat mit Sicilien verbunden. Auch die lombardischen Herzogthümer Capua und Salerno wurden unterworfen; 1096 nahm Roger I. den Titel Großgraf von Calabrien und Sicilien an und erhielt von Papst Urban II. die Executive der von den päpstlichen Legaten zu treffenden Anordnungen (Hergenröther II, 236), nicht, wie Andere wollen und wie die Fürsten später prätendirten, das Amt eines ordentlichen Legaten (Weiß II, 771). Roger II. erhielt 1130 vom (Gegen-) Papst Anaclet den Titel eines Königs von Sicilien, von Innocenz II. (1139) die Bestätigung dieses Titels und die Belehnung mit dem Königreich Sicilien, dem Herzogthum Apulien und dem Fürstenthum Capua. Selbst an der afrikanischen Küste machte Roger Eroberungen (Tripolis); sein Schwert trug die Devise: Apulus et Calaber, Siculus mihi servit et Afer.

In der Mitte des 12. Jahrhunderts gestalteten die Römer, erbittert über diese enge Verbindung der Päpste mit den Normannen, ihren Traum von einer Republik zur Idee von einem Kaiserreich um, dessen Sitz nach altrömischer Weise ihre Stadt werden sollte. Die oberitalienischen Städte hatten in den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser sich eine große politische Selbständigkeit errungen; die excentrischen Römer wurden dadurch in ihrem politischen Freiheitstraum bestärkt. Diese Ideen faßte Arnold von Brescia auf (s. d. Art.). Unter seinem Einfluß

beging der Pöbel in Rom die ärgsten Gewaltthaten und Excesse. An König Konrad III. erging 1148 eine Einladung „des Senates und des Volkes von Rom", bei ihnen seinen kaiserlichen Sitz zu nehmen und von dort aus über Italien und Deutschland zu herrschen. Konrad durchschaute leicht die selbstsüchtige Tendenz dieser Anträge und wies sie ab.

In dem an sich berechtigten Streben, die italienischen Verhältnisse gründlich zu ordnen, berief Friedrich Barbarossa im Herbst 1158 einen glänzenden Reichstag auf die Ebene von Roncaglia; vierzehn italienische Städte waren durch je zwei Abgesandte vertreten; dazu kamen die vier berühmtesten Professoren des Rechtes der Hochschule von Bologna. Aber es war schwer zu entscheiden, was Reichsrecht und was Privatrecht war. Seit 100 Jahren waren die deutschen Könige nur selten und nur auf kurze Zeit nach Italien gekommen, und jeder hatte andere Bestimmungen gegeben. Die Verhältnisse hatten sich inzwischen gewaltig geändert, und auch die geschichtliche Entwicklung beanspruchte ihr Recht. Die vier Juristen aber stellten die an einzelnen Orten bestehenden einzelnen Hoheitsrechte nach den Anschauungen des römischen Rechtes von der Macht der Fürsten zu einem Ganzen zusammen, und so entstand ein neues Recht für Italien, welches bestehende Verhältnisse verletzte und deßhalb mit Gewalt durchgeführt werden mußte — der Anfang der Kämpfe zwischen Kaiser und Papst, zwischen Absolutismus und historischem Recht, welche so viel Wehe über Italien brachten. Ihren vorläufigen Abschluß bekamen sie in dem Frieden von Venedig (1180) und in dem Vergleich von Konstanz (1183), wo die Städte ihre republikanische Freiheit und das Recht, sich nach eigenen Gesetzen zu regieren, bestätigt erhielten. Als Parteikämpfe der Welfen und Ghibellinen aber dauerten sie noch weit länger fort und spalteten nicht bloß ganz Italien, sondern selbst die einzelnen Städte Italiens in Parteien.

Mit Wilhelm II. starb 1189 der ächte Mannsstamm der normannischen Könige aus. Der Streit zwischen dem vom Papst belehnten Tancred von Lucca und dem deutschen König Heinrich VI., welcher Erbansprüche seiner Gemahlin, der normannischen Prinzessin Constanze, geltend machte, führte zu heißen Kämpfen. Die Deutschen siegten, und Heinrich ließ sich am 21. November 1194 im Dom zu Palermo krönen. Aber schon zu Weihnachten dieses Jahres hielt er wegen einer vorgeblichen Verschwörung ein schreckliches Blutgericht, bei welchem zahlreiche geistliche und weltliche Große grausam hingerichtet wurden. Die Italiener läugneten die Aechtheit der als Beweismittel benutzten Briefe; Papst Innocenz bezeichnete es später als eine verdiente Strafe für die Sicilianer, deren Sünden zum Himmel gerufen hätten (Weiß III, 144). Auch im Neapolitanischen ließ Heinrich durch das für einen Kreuzzug geworbene Heer unerhörte Grausamkeiten begehen. Sein Sohn Friedrich II. wurde auf Bitten seiner Mutter Constanze von Papst Innocenz III. (1198) mit Sicilien belehnt, doch nur gegen Verzichtleistung auf die von Wilhelm I. dem Papste Hadrian IV. für Sicilien abgerungenen, der Kirche nachtheiligen Privilegien. Während der Papst selbst die Vormundschaft für den jungen König von Sicilien führte, verheerte der deutsche König und Kaiser Otto IV. die päpstlichen Gebiete in der rücksichtslosesten Weise. Er ernannte für Spoleto einen Herzog und eroberte Apulien und Calabrien (1212). Dafür verfiel er dem Kirchenbann, und Innocenz III. gelang es wieder, souveräner Herr des Kirchenstaates zu werden. Als aber Friedrich 1215 von den Deutschen zum Gegenkönig gegen Otto gewählt wurde und entgegen seinem dem Papste gegebenen Versprechen Sicilien und Deutschland in Einer Hand behielt, wurde sein Verhältniß zum Papste gestört. Dazu kam seine Willkürherrschaft in Sicilien, wo er Bischöfe einsetzte und das Bestätigungsrecht des Papstes läugnete, die Angriffe gegen den Kirchenstaat durch seinen Reichsvicar, den Herzog Rainald von Spoleto, und die Begünstigung der Sarazenen, namentlich die Gründung einer Militärcolonie von sicilianischen Sarazenen in Luceria, nördlich von Neapel, welche der Schrecken der Umwohner wurde. Mit der Absetzung Friedrichs auf dem Concil von Lyon 1244 hörte der rechtliche Anspruch der Hohenstaufen auf Sicilien, welcher durch Felonie verwirkt war, auf, und 1265 wurde Karl von Anjou mit demselben durch Papst Clemens IV. belehnt. Die Franzosen regierten aber ebenso gewaltthätig und despotisch, wie früher die Hohenstaufen. Karl kümmerte sich nicht um die Mahnungen, die von dem Papste als Oberlehnsherrn an ihn ergingen. In Rom regierte er durch seine Vicare und Prosenatoren wie ein souveräner Herr; die Münzen trugen seinen Namen; in Toscana schaltete er als Reichsvicar und dachte ernstlich an die Vereinigung von ganz Italien, bis Nicolaus III. das Verbot erließ, die römische Senatorenwürde einem fremden Fürsten zu übertragen, und dadurch Rom an die päpstliche Herrschaft zurückbrachte. In Sicilien war seine Regierung bald so verhaßt, daß ein Aufstand, die sogen. sicilianische Vesper (30. März 1282), derselben ein Ende machte. König Peter von Aragonien erhob im Namen seiner Gemahlin Constanze Erbansprüche auf Sicilien; trotz der von Martin IV. verhängten Kirchenstrafe blieb Sicilien in den Händen der Aragonesen, und von der Oberlehnsherrlichkeit des Papstes war nicht mehr die Rede. Die Bischöfe blieben in derselben drückenden Abhängigkeit vom Hofe, wie in hohenstaufischer Zeit, schwer mit Abgaben belastet, fast jeder Freiheit beraubt.

Während aber in Sicilien und Neapel eine streng einheitliche Regierung durchgeführt war, bot das übrige Italien ein buntes Gemisch von kleinen Fürstenthümern und Republiken. Im Wesentlichen ist diese Decentralisation darauf

zurückzuführen, daß in Oberitalien Friedrich II. alles Vertrauen und allen Einfluß durch die unmenschliche Grausamkeit verloren hatte, mit welcher sein Statthalter Ezzelino di Romano schaltete. Der lombardische Bund der päpstlich gesinnten Städte wurde 1226 erneuert. Den Kaisern blieben nur die oberlehnsherrlichen und oberrichterlichen Rechte in Italien; dagegen gingen ihre finanziellen Berechtigungen verloren. Diese Aenderung des Verhältnisses zu Deutschland war die Folge von dem Aufschwunge des italienischen Handels und dem wachsenden Wohlstande der Städte; hierdurch entfaltete sich ein Geist der Unabhängigkeit, welcher die Unterordnung unter einen ferne wohnenden Fürsten nicht ertrug. Einzelne Städte waren so emporgekommen, daß sie benachbarte Herrschaften kauften, kleinere Städte unterdrückten und sich der Regalien bemächtigten, welche den kleinen Städten zugestanden waren. Das ehemalige Königreich Italien verwandelte sich in eine Reihe von kleineren und größeren Freistaaten, unter welchen Venedig, Lucca, Genua, Florenz, Mailand, Siena, Pisa, Bologna die bedeutendsten waren. Da sie aber kein Föderativsystem kannten, und da selbst die einzelnen Municipalverfassungen nicht fest geordnet waren, so lagen sie unter einander in beständigen Fehden und jeder für sich in bürgerlichen Streitigkeiten. Eine Republik unterjochte die andere, ganze Adelsfamilien wurden vertilgt, und ganz Ober- und Mittelitalien stand in den getrennten Lagern der Welfen und Ghibellinen einander gegenüber. In diese Periode fallen die Kriege zwischen Parma und Piacenza, Genua und Pisa, Mailand und Pavia, Ravenna und Ferrara, Venedig und Genua. Nur diesem Parteigeist verdankten die Kaiser noch die Erhaltung einer ihnen anhänglichen Partei (Ghibellinen) in Italien, namentlich in Pisa und Parma. Die meisten Städte waren welfisch gesinnt. Nach dem Erlöschen der Hohenstaufen aber wurde ihr Einfluß immer geringer und hörte während des Interregnums und unter Rudolf von Habsburg ganz auf. Binnen 60 Jahren war kein Kaiser nach Italien gekommen. (Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, 2 Bde., Leipzig 1847; C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert, Marb. 1859—1864; Damberger, Synchronistische Geschichte, Regensburg 1882, V ff.; Höfler, Die deutschen Päpste, Regensb. 1839; Leo, Geschichte der italienischen Staaten, 5 Bde., Hamburg 1829—1832.)

In diesem Zeitraume entfaltete sich das Synodalwesen zu einer besondern Blüte; die Zahl der Synoden, von welchen sich die Acten erhalten haben, ist so groß, daß nur die bedeutendsten derselben hier erwähnt werden können. Die Päpste versammelten jährlich in der Fastenzeit den Clerus der Stadt und die Bischöfe der römischen Provinz um sich, und da auf diesen Fastensynoden sehr oft die Bischöfe der übrigen Provinzen Italiens und auch der transmontanen Länder, namentlich Deutschlands und Frankreichs, zusammenkamen, erlangten diese römischen Synoden bisweilen den Charakter von Nationalsynoden, ja von abendländischen Concilien. Auch im übrigen Italien fanden während dieser Zeit bedeutungsvolle Provinzialsynoden statt. Nachdem schon Johann XII. auf dem römischen Concil 962 eingewilligt hatte, daß für die dem deutschen Reiche unterworfenen Slaven das Erzbisthum Magdeburg errichtet werde (Hefele IV, 607), erfolgte auf der Synode zu Ravenna 967 von Johann XIII. in Gegenwart des Kaisers Otto I. die canonische Errichtung des Erzbisthums, welchem Havelberg und Brandenburg, sowie die erst zu gründenden Bisthümer Merseburg, Zeitz und Meißen als Suffragane untergeordnet wurden. Der Kaiser gab aus Freude, daß sein Lieblingswunsch endlich in Erfüllung ging, dem Papste Stadt und Gebiet von Ravenna zurück. Noch aber widersetzten sich Erzbischof Wilhelm von Mainz und Bischof Bernhard von Halberstadt dieser Gründung, und erst ihre Nachfolger Hatto von Mainz und Hildewart von Halberstadt gaben 968 auf einer zweiten Synode zu Ravenna ihre Zustimmung (ebd. 628 f.). Bald darauf wurde auf einer römischen Synode 969 auch Benevent zur Metropole erhoben. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs Honestus von Ravenna schlichtete 973 eine Synode zu Modena verschiedene Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Bologna und Parma (ebd. 632), ein römisches Concil 981 Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Ravenna und Ferrara (ebd. 634); 993 vollzog eine Synode im Lateran das erste Beispiel einer feierlichen Canonisation (des hl. Ulrich von Augsburg). Papst Gregor V. griff auf den Synoden zu Rom (996 und 998) und Pavia (997) kräftig in die Wirren ein, welche in Frankreich durch die Absetzung des Bischofs Arnulf von Reims und die Erhebung Gerberts auf diesen Stuhl entstanden waren, suspendirte die bei dem uncanonischen Vorgehen mitschuldigen Bischöfe, setzte den Bischof Stephan von Le Puy ab und nöthigte König Robert, die ihm nahe verwandte Königin Bertha zu entlassen (ebd. 648 f. 653). Der auf das Erzbisthum Ravenna erhobene Gerbert hielt 998 daselbst zwei Provinzialsynoden, auf welchen einige Disciplinardecrete erlassen und im Namen des Kaisers zur Sicherung des Kirchengutes erklärt wurde, daß die von einem Bischofe oder Abte zum Schaden seiner Kirche gemachten Vergabungen und Verpachtungen für den Amtsnachfolger nicht bindend seien (ebd. 652). Papst Johann XVIII. ertheilte auf der römischen Synode im Juni 1007 seine Zustimmung zu der von König Heinrich II. vorbereiteten Stiftung des Bisthums Bamberg, nahm es aber in unmittelbaren päpstlichen Schutz, so daß der Plan, Würzburg zur Metropole zu erheben und ihm Eichstätt und Bamberg zu unterstellen, vereitelt wurde (ebd. 665). Auf der Romfahrt hielt König Heinrich 1014 in Gemeinschaft mit Papst Benedict VIII. eine große Synode zu Ravenna, auf

welcher die altkirchlichen Regeln und Ordnungen wieder zu Geltung gebracht, die Rückgabe entfremdeter Kirchengüter eingeleitet und der ungerecht vertriebene Arnold auf das Erzbisthum Ravenna restituirt wurde (ebd. 669). Von besonderer Wichtigkeit ist die von Benedict VIII. wohl im J. 1018 (nicht 1022) zu Pavia gehaltene Reformsynode, welche den Cölibat der Cleriker einschärfte und alle Kinder von Clerikern für immer zu Leibeigenen der betreffenden Kirche erklärte (ebd. 670). Eine römische Synode unter Johannes XIX. suchte 1027 den alten Streit zwischen Aquileja und Grado der Art zu schlichten, daß der Bischof von Grado unter den Patriarchen von Aquileja gestellt wurde; doch hob schon zwei Jahre später eine römische Synode diesen Beschluß auf und setzte den Stuhl von Grado in alle früheren Rechte und Besitzungen ein, was auch durch das römische Concil von 1044 unter Benedict IX. bestätigt wurde (ebd. 683 f. 706). Da gegen Benedict IX. ein allgemeiner Aufstand ausbrach und Sylvester III. ihm als Gegenpapst entgegentrat, welcher zwar 1045 zu Gunsten seines Neffen Gregor VI. resignirte, bald aber wieder sich als Papst gerirte, so wandte sich der römische Clerus an den deutschen König Heinrich III. um Beilegung des dreifachen Schisma's. Heinrich kam im October 1046 nach Pavia; hier besprach eine von vielen Bischöfen besuchte Synode die kirchlichen Zustände und belegte die Simonie mit dem Anathem. Auf einer Synode zu Sutri wurden Gregor und Sylvester zur Resignation genöthigt, auf einer weitern Synode zu Rom Benedict IX. abgesetzt und Suidger von Bamberg als Clemens II. zum Papste erwählt (s. o.). Der neue Papst hielt noch im Januar 1047 eine große Reformsynode zu Rom zur Ausrottung der Simonie (ebd. 706 ff.). Gegen Simonie und Concubinat richteten sich auch unter Leo IX. 1049 die Synoden zu Rom und Pavia und 1050 zu Salerno und Siponto (ebd. 718. 721. 740), während 1050 zu Rom und zu Vercelli die Irrlehre Berengars verworfen wurde und 1051 zu Rom die Frage in Untersuchung kam, ob auch die von einem simonistischen Bischofe gratis ertheilte Weihe als gültig betrachtet werden könne (ebd. 740. 749. 758). Leo wollte 1053 auch zu Mantua eine Reformsynode halten; sie wurde aber durch Angestellte der am meisten beschuldigten Bischöfe der Lombardei tumultuös gestört (ebd. 763). Nachdem jedoch Kaiser Heinrich III. mit dem neuen Papste Victor II. in Florenz zu Pfingsten 1055 zusammengetroffen war, entsetzte die daselbst eröffnete Synode viele Bischöfe, darunter auch den Bischof von Florenz selbst, theils wegen Simonie, theils wegen Concubinat (ebd. 784). Auch die folgenden Synoden betreffen zumeist diese beiden Punkte. So die Synode von Sutri 1059, welche den simonistischen Gegenpapst Benedict X. aller priesterlichen Functionen entsetzte (ebd. 799); die große Synode im Lateran 1059, welche zugleich die Papstwahl regelte (ebd. 800); die Synode zu Melfi 1059, auf welcher auch Robert Guiscard als Herzog von Apulien und Calabrien investirt wurde (ebd. 830 ff.). In demselben Jahre hielt dann Cardinal Petrus Damiani ein Concil in Mailand wegen der zahlreichen Simonisten der Lombardei; seine Entscheidungen wurden 1060 auf einer römischen Synode im Decretum contra Simoniacos noch verschärft (ebd. 835 ff.). Eine Synode zu Rom 1063 und zu Mantua 1064 entschieden das päpstliche Schisma zu Gunsten Alexanders II. gegen Cadalous (ebd. 859 ff.).

In dem großen Kampfe für die Freiheit der Kirche, welchen Gregor VII. führte, fanden zwischen 1074 und 1083 in Rom allein zehn Synoden statt, von denen einige von mehr als 100 Bischöfen besucht wurden (Hefele V, 23 ff.). Auch der kaiserliche Gegenpapst Wibert hielt 1084 und 1089 zu Rom Synoden, auf welchen er Gregor VII. und Urban II. sammt ihren Anhängern mit dem Anathem belegte und die Sentenzen gegen Heinrich IV. annullirte (ebd. 171. 196). Urban II. selbst aber feierte, nachdem Rom wieder in seine Gewalt gekommen war, 1097 daselbst ein Concil, welches unter Anderm das Verbot des Wuchers erneuerte und den Gottesfrieden aufstellte (ebd. 248); Aehnliches hatte er schon 1089 auf der Synode zu Melfi verkündet (ebd. 194). In der Fastenzeit 1095 tagte zu Piacenza unter dem Vorsitz Urbans II. eine Synode, zu welcher etwa 4000 Cleriker und 30 000 Laien gekommen waren; auf ihr erging die Aufforderung zur Theilnahme an dem ersten Kreuzzug; die Häresien Berengars, der Simonisten und Nicolaiten wurden wiederholt verworfen und gegen Berengar die katholische Lehre von der Eucharistie klar ausgesprochen. Außerdem wurden noch 15 Reformcanones erlassen. Auch die Praefatio de B. M. V. soll von dieser Synode eingeführt worden sein (ebd. 215). Ein im April 1098 unter Erzbischof Anselm in Mailand gehaltenes und sehr zahlreich besuchtes Concil wendete sich namentlich gegen die von Heinrich IV. eingesetzten Schismatiker in der Provinz Mailand (ebd. 251). In Salerno ertheilte Papst Urban II. am 5. Juli 1098 dem Grafen Roger und seinen Söhnen jenes berühmte Privileg, auf welches sich die im 16. Jahrhundert entstandene sogenannte Monarchia Sicula als scheinbaren Rechtsgrund stützen zu können glaubte (ebd. 253). Im October dieses Jahres hielt er eine Synode zu Bari, auf welcher 185 Bischöfe versammelt waren. Da die anwesenden griechischen Bischöfe aus der Schrift beweisen wollten, daß der heilige Geist nur vom Vater ausgehe, hielt gegen sie der hl. Anselm von Canterbury auf Befehl des Papstes eine Rede, deren Argumente er später in seiner Schrift De processione Spiritus Sancti zusammenstellte. Auch über das Verhalten des Königs von England, die Laieninvestitur, den Kreuzzug u. s. w. wurde verhandelt (ebd. 253). Eine römische Generalsynode, welche Urban nach der Einnahme Roms zu Ostern 1099 versammelte, bestätigte die Verordnungen früherer Päpste, sprach über den Gegen-

papst Wibert und seine Anhänger neuerdings das Anathem aus und forderte die Christenheit dringend auf, die Kreuzfahrer zu unterstützen (ebd. 255). Da nach Wiberts Tod (1100) die kaiserliche Partei zuerst Theodorich, dann Albert als neue Gegenpäpste aufstellte, hielt Paschalis II. zu Rom 1102 eine große Synode, auf welcher nicht bloß Bischöfe aus allen Theilen Italiens anwesend waren, sondern auch Deputirte der Länder jenseits der Alpen eintrafen. Das gegenwärtige Schisma wurde den schlimmsten Häresien beigezählt, Heinrich IV. mit dem ewigen Anathem belegt, die Laieninvestitur verboten und der Gottesfriede auf sieben Jahre verlängert (ebd. 266). Am 22. October 1106 war unter dem Vorsitz desselben Papstes eine Synode zu Guastalla. Um die Macht der Erzbischöfe von Ravenna zu beschränken, wurden von dieser Provinz die fünf Diöcesen Piacenza, Parma, Reggio, Modena und Bologna abgetrennt. Die im Schisma ordinirten Bischöfe und Priester wurden anerkannt, wenn sie nur nicht Eindringlinge, Simonisten oder sonstige Verbrecher waren (ebd. 285). Die Lateransynoden der Jahre 1110, 1112 und 1116 erneuerten ältere Verbote gegen die Laieninvestitur (ebd. 296. 317. 332 ff.); auf der Synode zu Ceperano belehnte Paschalis 1114 den Normannen Wilhelm mit Apulien und Calabrien und setzte den Erzbischof Landulf von Benevent wegen Felonie ab (ebd. 324). Die Synode von Benevent 1117 belegte den Erzbischof Burdinus von Bracara mit dem Banne, da er es gewagt hatte, als angeblicher Stellvertreter des flüchtigen Papstes vor Kaiser Heinrich V. in der Peterskirche zu functioniren (ebd. 339).

Von den Synoden, welche nach Beilegung des Investiturstreites in Italien gehalten wurden, ragen die vier Laterànconcilien hervor, welche als die ersten öcumenischen Concilien im Abendlande gehalten wurden, nämlich 1123 unter Calixtus II. das erste Concil im Lateran oder das neunte öcumenische, 1139 unter Innocenz II. das zweite Concil im Lateran oder das zehnte öcumenische, 1179 unter Alexander III. das dritte Concil im Lateran oder das elfte öcumenische, 1215 unter Innocenz III. das vierte Concil im Lateran oder das zwölfte öcumenische (s. d. Art. Lateran). Eine römische Synode von 1144 schlichtete den langen Streit wegen der Metropolitanverhältnisse der Bretagne und unterstellte die dortigen Bischöfe der Metropole Tours (Hefele V, 493). In Cremona entschied Eugen III. am 7. Juli 1148 die Rangfragen zwischen Ravenna und Mailand und verkündete die Beschlüsse, welche in Reims gegen die Trinitätslehre Gilberts de la Porrée gefaßt worden waren (ebd. 525). Im Jahre 1160 tagten die von Kaiser Friedrich I. berufenen Aftersynoden von Pavia, Cremona und Lodi (ebd. 580. 598), denen 1167 eine römische Synode folgte, auf welcher Alexander III. neuen Bann und Absetzung über den Kaiser verhängte (ebd. 655). Im Mai 1177 begannen zu Venedig die Friedensunterhandlungen zwischen Friedrich und Alexander, welche am 1. August ihren Abschluß fanden (ebd. 699). Weitere Verhandlungen zwischen Friedrich und Lucius III. in Betreff der aufständischen Römer und der Mathildischen Erbschaft kamen 1184 auf der Synode von Verona zur Besprechung (ebd. 724). Innocenz III. sprach 1211 auf einer römischen Synode den Bann über Kaiser Otto IV., weil er wider seinen Eid den Kirchenstaat und Sicilien feindlich überfallen hatte (ebd. 815). In Genua hielt Erzbischof Otto 1216 ein Provinzialconcil zur Durchführung der Beschlüsse des zwölften öcumenischen Conciles (ebd. 905). Andere Provinzialsynoden fanden 1216 zu Aquileja und 1253 zu Ravenna statt (Hefele V, 905; VI, 38).

IV. Vom Erlöschen des deutschen Einflusses bis zur französischen Revolution (1300—1792). Heinrich VII. wurde zwar (1310) von den Ghibellinen gerufen, schlichtete die Parteikämpfe in Mailand, unterwarf Brescia, wurde in Pavia zum Könige von Italien, in Rom zum Kaiser gekrönt (1313), starb aber, bevor er die welfisch gesinnte Stadt Florenz unterworfen hatte. Bei der folgenden Doppelwahl (Ludwig der Bayer und Friedrich von Oesterreich) hatte der Papst sich noch für keinen der beiden Fürsten entschieden, sondern Robert von Neapel als Reichsstatthalter für Italien aufgestellt. Ludwig aber griff in die italienischen Verhältnisse ein und wurde von Papst Johann XXII. (1324) excommunicirt, weil er Kaiserrechte ausgeübt, ohne daß die Kirche seine Wahl gutgeheißen hatte. Der phantastische Versuch Cola's di Rienzo, Rom zum politischen Mittelpunkt der Welt zu machen (1347 und wieder 1354), endete mit dem gewaltsamen Tode des Abenteurers. Karl IV. erhielt noch 1355 die lombardische und die kaiserliche Krone, mußte aber zufolge eines dem Papste gegebenen Versprechens sofort nach der Krönung Rom wieder verlassen. Mit ihm schwindet der letzte Zauber des kaiserlichen Namens. Maximilian I. nahm (1493) den Titel Imperator electus an, ein Widerspruch mit der geschichtlichen Entstehung des Kaiserthums. Karl V. war der letzte, welcher 1530 in Bologna durch den Papst die Kaiserkrönung erhielt. Von da an blieb die Kaiserwürde ein bloßer Titel ohne die mit der mittelalterlichen Kaiseridee verbundenen, auf den Schutz der Kirche und des Kirchenstaates bezüglichen Rechte und Pflichten.

Venedig wurde nach Beendigung der Seekriege mit Genua (1381) Herrin des Mittelmeeres und des Levantehandels. Es hatte ausgedehnte Besitzungen; nebst vielen griechischen Inseln (Corfu seit 1387) war ein Theil Dalmatiens an die Republik gekommen; 1489—1571 war auch das Königreich Cypern in ihrem Besitz. Zum päpstlichen Stuhle stand sie bald in freundlichen, bald in feindlichen Beziehungen, war aber im Allgemeinen bestrebt, den Einfluß desselben durch ihre Gesetzgebung zu beschränken. Genua hatte durch die Wiederherstellung des byzantini-

schen Kaiserthums (1261) großen Einfluß im Orient, und durch den Sieg über Pisa (1284) im Mittelmeere (Sardinien, Corsica, Elba) erlangt. Müde der Streitigkeiten zwischen den ghibellinischen Doria und Spinola und den welfischen Grimaldi und Fieschi, vertrieb das Volk 1339 alle diese Familien und gab sich in Simon Boccanera den ersten Dogen. Durch die Kriege mit Venedig geschwächt, wurde Genua seit 1396 bald von Frankreich, bald von Mailand abhängig. Florenz, welches eifrig von den Päpsten unterstützt wurde, obschon es zeitweilig ihnen feindlich gegenüber trat, schwankte seit 1282 zwischen Demokratie und Tyrannis und hob sich unter den pracht- und kunstliebenden Mediceern (um 1400) zu bedeutender Höhe. Das Auftreten Savonarola's (1491—1498), welches gegen die Verweltlichung der Kunst, der Wissenschaft und des Clerus, aber zugleich gegen die Herrschaft der Mediceer gerichtet war (s. d. Art. Savonarola), konnte deren Einfluß nur vorübergehend hemmen. Cosimo de' Medici vereinigte die Republik Siena mit seinem Gebiet und wurde 1569 von Papst Pius V. zum Großherzog von Toscana erhoben (bestätigt von Kaiser Rudolf II. 1576). Mailand stand seit 1310 unter den Visconti als kaiserlichen Statthaltern, seit 1395 als Herzogen, seit 1447 unter den Sforza; 1521—1545 war es das Object des Streites zwischen Franz I. von Frankreich und Karl V. und blieb letzterem als Nebenland der spanischen Krone. Im Westen Italiens gegen die Schweiz hin wurden die Grafen von Savoyen durch den Besitz vieler kaiserlichen und päpstlichen Lehen mächtig; seit etwa 1250 waren sie auch im Besitze von Piemont. Sie erwarben Mondovi, Chieri (1347), Nizza (1388), die Herzogswürde (1416), mancherlei kirchliche Privilegien (1449, bei der Abdication des Gegenpapstes Felix V., des frühern Herzogs Amadeus, bestätigt), geriethen aber doch in drückende Abhängigkeit von Frankreich. War auch der Einfluß der Kaiser auf Oberitalien sehr gering geworden, so hielten es doch die italienischen Fürsten bei ihren vielen inneren Kriegen, welche sie meistens mit deutschen und französischen Soldtruppen führten, und bei der gegenseitigen Eifersucht für rathsam, von den Kaisern sich bestätigen zu lassen und die Belehnung zu empfangen: so die Visconti in Mailand (1395), die Gonzaga in Mantua und Montferrat (1354), Amadeo VIII. in Savoyen (1416), die Este in Modena (1452); auf solche Weise wurde wenigstens der Form nach die Verbindung zwischen Italien und Deutschland wiederhergestellt.

In Neapel herrschte das Haus Anjou bis 1435. Sicilien war von 1282—1295 mit Aragon verbunden, stand dann unter einer Nebenlinie des aragonesischen Hauses und war seit 1409 wieder mit Aragon vereinigt, dessen König Alfons V. 1435 auch Neapel eroberte. Nach seinem Tod (1458) kam Neapel ohne Sicilien an seinen natürlichen Sohn Ferdinand I., gegen dessen Nachkommen Karl VIII. und Ludwig XII. von Frankreich die Ansprüche des Hauses Anjou geltend zu machen strebten. Die aragonische Regierung hatte einen nahezu despotischen Charakter, was 1647 den von Tommaso Aniello (Masaniello) geleiteten Volksaufstand veranlaßte; sie erpreßte dem Papst viele Zugeständnisse und beanspruchte die Legatengewalt nach dem sehr erweiterten Privilegium Urbans II.; dieses ward die Quelle vieler späteren Conflicte.

Aus Anlaß der vielen inneren und äußeren Kriege und Eroberungsversuche war in Italien zuerst die Idee des „europäischen Gleichgewichtes" aufgetreten, indem die zahlreichen Staaten der Halbinsel in mannigfache engere und oft wechselnde Verbindungen mit einander traten, um dadurch ihre Selbständigkeit zu sichern. Besonders durch die Eroberungspläne Karls VIII. von Frankreich ward Italien der Mittelpunkt für die Politik eines immer mehr anwachsenden Kreises von Staaten. Solche Bündnisse sind: die Ligue von Cambrai (1508) gegen die Venetianer, die heilige Ligue (1511) gegen Ludwig XII. von Frankreich, die Ligue von Mecheln gegen Frankreich und Venedig, die von 1524 gegen Kaiser Karl V. Durch das kluge Verhalten der italienischen Fürsten blieb Italien im 17. Jahrhundert ruhig, bis es im spanischen Erbfolgekrieg (1701 bis 1714) wieder der theilweise Schauplatz des Krieges zwischen den Häusern Bourbon und Habsburg wurde (Carpi, Chiari, Luzzara 1701/2; Turin 1706). Im Frieden zu Utrecht, Rastatt und Baden (1714) erhielt Savoyen die Insel Sicilien als Königreich, Oesterreich behielt Neapel, Sardinien und Mailand. Nach dem Kriege der Quadrupelallianz (1718) mußte Savoyen Sicilien an den Kaiser gegen Sardinien vertauschen, und seitdem nannten sich die Herzoge von Savoyen Könige von Sardinien. Im Frieden zu Wien (1738) wurde der Herzog von Lothringen für die Abtretung seines Landes an den abgesetzten Polenkönig Stanislaus Lesczinsky durch Toscana entschädigt, welches 1737 durch das Aussterben der Medici frei geworden war. Neapel und Sicilien gab das Haus Habsburg als Secundogenitur an die spanische Linie des Hauses Bourbon und erhielt dafür Parma und Piacenza. So theilten sich im 18. Jahrhundert die Häuser Lothringen, Bourbon und Savoyen in ganz Italien, bis auf den Kirchenstaat, Modena (den Este gehörig) und die alten Republiken, welche erst die französische Revolution hinwegfegte.

Reformationsbewegungen. Die Lehren Luthers und Calvins fanden in Italien nur einzelne Anhänger. Aber die von den Reformatoren proclamirte Verwerfung der kirchlichen Auctorität führte dort zu noch weiter gehenden Verirrungen, die sich bis zum Atheismus und zur Blasphemie steigerten. Ein eifriger Verbreiter der neuen Lehre war Juan de Valdés, Secretär des Vicekönigs von Neapel (gest. 1540). Von seinem Schüler, dem Benedictiner Dom Benedetto aus Mantua, rührt das früher Antonio Pa-

leario zugeschriebene Buch Del beneficio di Gesù Cristo crocifisso her, welches die lutherische Rechtfertigungslehre vorträgt. Das Buch erschien zuerst in Venedig 1542 und 1543 und fand sehr starke Verbreitung, wie auch mehrfache Uebersetzungen in andere Sprachen. In Neapel huldigten viele Schullehrer und einige vornehme Frauen, wie Giulia Gonzaga, Herzogin von Trajetto, den von Valdés vorgetragenen Ideen. In Turin traten einige Augustiner für die Lehre ihres ehemaligen Ordensgenossen ein; in Pavia verbreitete der Buchhändler Calvi die Schriften Luthers; in Venedig wurden einige seiner Werke übersetzt und nebst den Loci Melanchthons gedruckt. In Ferrara begünstigte die Herzogin Renata die Neuerung; in Florenz übersetzte Anton Bruccioli die Bibel, wurde aber 1522 und wieder 1529 ausgewiesen. Die wenigsten Anhänger der kirchlichen Neuerung in Italien nahmen die sämmtlichen Lehrsätze des Protestantismus an. Marco Antonio Flaminio neigte stark zu Juan de Valdés, starb aber 1550 als Katholik; dagegen wurden Antonio della Paglia (Palearius) und Veroli zu Rom 1570 und Pietro Carnesecchi zu Florenz 1567 als Häretiker hingerichtet. Andere flüchteten in's Ausland, so der frühere Nuntius Peter Paul Vergerio (s. d. Art.), der seit 1541, der Häresie verdächtig, in der Schweiz und in Würtemberg lebte und 1565 in Tübingen starb; der Franciscaner, dann Kapuziner Bernardino Ochino (s. d. Art.), der sich in Genf verheiratete, dann in Oxford Professor wurde und 1561 in Mähren als Gegenstand des allgemeinen Aergernisses starb; Petrus Martyr Vermigli (s. d. Art.), der nach Zürich flüchtete, dann in Oxford und Straßburg und seit 1556 wieder in Zürich lebte; Philipp Valentino, der nach Deutschland, Celio Secundo Curione, der in die Schweiz sich begab. Marcus Antonius de Dominis (s. d. Art.), seit 1602 Erzbischof von Spalatro, wurde 1616 in London Anglicaner und war als Schriftsteller im protestantischen Sinne thätig; 1622 kam er, um Buße zu thun, nach Rom, starb aber, wegen neuer Häresie in Untersuchung, daselbst 1624. Sein Freund, der Servit Paul Sarpi (s. d. Art.), wirkte, ohne öffentlich zu apostasiren, im Sinne Luthers und verbreitete in Venedig massenhaft protestantische Bibelübersetzungen. Eine solche verfertigte 1601 auch Johann Diodati aus Lucca, gest. 1649 als Prediger in Genf.

Die von protestantischem Geiste erfüllten Akademien von Neapel und Modena lösten sich bald auf. Viele ursprünglich protestantische Italiener verfielen dem offenen Atheismus, wie Cosmo Ruggierio aus Florenz, gest. 1615 in Paris; Julius Cäsar Vanini, zu Toulouse 1629 als Gotteslängner verbrannt. Den Tritheismus und Arianismus vertraten Joh. Valentin Gentilis (s. d. Art.) aus Calabrien und Andere, welche sich nach Polen flüchteten und dort seit 1563 unitarische Gemeinden gründeten; das Gleiche that der piemontesische Arzt Georg Blandrata (s. d. Art.) in Siebenbürgen. Die Papiere des Lälius Socinus aus Siena, der mit Melanchthon bekannt war und 1562 in Zürich starb, erbte sein Neffe Faustus Socinus (s. d. Art.), welcher 1574 Florenz verließ und in Siebenbürgen und Polen der Gründer der nach ihm benannten Socinianer wurde. Der Pantheist Giordano Bruno (s. d. Art.) aus Nola, ein Dominicaner in Neapel, führte nach seiner Apostasie ein vages Wanderleben in Italien, der Schweiz, Frankreich, Deutschland und England und wurde 1600 in Rom als Häretiker verbrannt.

Reformatorisch im kirchlichen Sinne des Wortes wirkten unter dem italienischen Volke die zahlreichen Missionen, welche von den Jesuiten, den Mitgliedern des Oratoriums vom hl. Philippus Neri und der Congregation der Redemtoristen gehalten wurden.

An Gelehrten hat Italien in diesem Zeitraum eine große Zahl, von welchen nur die bedeutendsten des letzten Jahrhunderts angedeutet werden sollen. Eine Einleitung in die theologischen Studien schrieb 1758 Denina. Als Historiker waren fruchtbar Muratori, gest. 1750 als Bibliothekar in Modena, Bianchini (gest. 1729), Maffei (gest. 1755). Ueber Liturgik schrieben Cardinal Bona (gest. 1674) und Merati (gest. 1744); über canonisches Recht Lambertini (Benedict XIV.; s. d. Art.) und die Brüder Ballerini (s. d. Art.); über Textkritik des A. T. de Rossi (geb. 1742, gest. 1831); über orientalische Kirche mehrere Glieder der Familie Assemani (s. d. Art.); über kirchliche Alterthümer Mamachi (gest. 1792), Pellicia (geb. 1744, gest. 1822), Selvaggio (gest. 1800). Irenische Bestrebungen verfolgte auf seinen Reisen in Deutschland, Frankreich, Holland und durch seine Verbindungen mit protestantischen Gelehrten der vielseitig gelehrte Cardinal Quirini (gest. 1755). (Ein ausführliches Literatenverzeichniß bei Hergenröther III, 521 ff.)

Der staatliche Absolutismus, welcher die Kirche in Frankreich und Spanien im 16. und 17. Jahrhundert vielfach hemmte und schädigte, machte auch in Italien sich geltend. Die spanischen Statthalter machten die Privilegien der sog. Monarchia Sicula (s. d. Art.), namentlich das vorgebliche Legatenrecht in einem Umfange geltend, wie Rom dieselben nicht anerkennen konnte, da sie die Freiheit der sicilianischen Kirche und die Jurisdictionsgewalt des Papstes aufgehoben hätten. Die weltliche Macht hielt das kirchliche Leben gewaltthätig nieder. Auch im Mailändischen fehlte es nicht an Conflicten. Die spanischen Statthalter verletzten oft die kirchliche Immunität, und 1617—1622 mußte Rom die Bischöfe zu energischem Widerstand auffordern. In Venedig entbrannte 1606 ein Streit um kirchliche Rechte, in welchem die Republik die dem Papste gehorsamen Jesuiten, Kapuziner, Minimi und Theatiner von ihrem Gebiet vertrieb. Lucca dagegen, Genua und Toscana standen im Einverständniß mit dem heiligen Stuhl. Die Herzoge von Parma aus dem Hause Farnese erkannten, vorübergehende

Differenzen abgerechnet, die päpstliche Oberhoheit an und leisteten den Lehenseid. Dagegen hielten die Este die ehemals zur Mathildischen Erbschaft gehörigen Herrschaften Modena und Reggio unter dem Titel eines kaiserlichen Lehens fest, schlossen sich aber mehr an Frankreich als an den Kaiser an, während der päpstliche Stuhl seine Rechte aufrecht hielt. Die Gonzaga waren als Herzoge von Mantua und Montferrat kaiserliche Vasallen. Im J. 1627 kam das Herzogthum an den Schützling Frankreichs, Karl von Nevers; das Lehensverhältniß zum Kaiser blieb, aber französischer Einfluß war überwiegend. Auch die Herzoge von Savoyen schwankten zwischen Frankreich und dem Kaiser. Conflicte mit dem päpstlichen Stuhl wegen des Umfangs der kirchlichen Immunitäten und der Besetzung geistlicher Stellen wurden leicht gehoben, da der Hof religiös gesinnt war und der Erzbischof von Turin als Mitglied des Staatsrathes großen Einfluß hatte. Dagegen fand das kirchenpolitische System Josephs II. einen eifrigen Vertreter an dessen Bruder Großherzog Leopold II. von Toscana (1765—1790); sein Hauptwerkzeug dabei war Scipio Ricci, Bischof von Pistoja und Prato, welcher ganz in jansenistischem Geiste wirkte und schrieb und die Pseudosynode von Pistoja (s. d. Art.) veranlaßte. Uebrigens traten diese Bestrebungen gegenüber den ganz Europa erschütternden politischen Bewegungen bald in den Hintergrund.

Auch in dieser Periode wurden zahlreiche Reformsynoden gehalten. Eine Generalsynode zu Melfi am 28. März 1284 stellte neun Canones auf, in welchen namentlich das Verhältniß der Lateiner zu den griechisch-unirten Clerikern geregelt wurde (Hefele VI, 205). In der Mitte September 1287 hielt Otto Visconti, Erzbischof von Mailand, in seiner Cathedrale ein Provinzialconcil, auf welchem 29 auf Kirchenreform bezügliche Canones proclamirt wurden (ebd. 225). Muratori theilt im Anschluß hieran 18 Verordnungen einer Provinzialsynode von Lodi mit, welche aber nach der Vermuthung Mansi's (XXIV, 882 sqq.) etwas früher anzusetzen ist (Hefele VI, 228). Im Frühjahr 1292 präsidirte Jacob de Voragine, Erzbischof von Genua, daselbst einer Provinzialsynode, welche sich u. a. davon überzeugte, daß die unter dem Laurentiusaltar der Metropolitankirche beigesetzten Gebeine des hl. Syrus, des ersten Erzbischofs von Genua, noch vorhanden seien (ebd. 245). Patriarch Aegidius von Grado hielt daselbst am 13. Juli 1296 eine Synode, bei welcher auch der Erzbischof von Zara nebst seinen Suffraganen vertreten war, und auf welcher 33 Reformcanones publicirt wurden. Zu deren Bekanntgabe feierte Bischof Airon von Torcello am 12. August desselben Jahres ein Diöcesanconcil in seiner Cathedrale (ebd. 333 ff.). In Rom hielt Bonifatius VIII. am 30. October 1302 eine auch von 39 französischen Bischöfen besuchte Synode, auf welcher wahrscheinlich die berühmte Bulle Unam Sanctam (s. d. Art.) berathen wurde (ebd. 315 ff.). In Ravenna wurden 1310 zwei Provinzialsynoden durch Erzbischof Rainald, welcher vom Papst zum Inquisitor über den Templerorden für Oberitalien ernannt worden war, in dieser Angelegenheit gehalten. Auf der ersten, deren Datum unbekannt ist, wurden auch allgemeine Reformdecrete aufgestellt. Auf der zweiten, am 15. Juni, auf der auch zwei Dominicaner und ein Franciscaner als Inquisitoren zugegen waren, wurden fünf Templer verhört; die Folter wurde abgelehnt, und es wurde erklärt, auch diejenigen sollten für unschuldig gelten, welche ein auf der Folter abgelegtes Geständniß wieder zurücknähmen. Ebenso ward über Hilfe für das heilige Land berathen (ebd. 448). Ein Generalconcil des Patriarchats Aquileja 1311 bestimmte die Geldbeiträge, welche jedem zum allgemeinen Concil nach Vienne reisenden Bischof der Provinz zu leisten seien. Am 21. Juni desselben Jahres wurden auf einer Synode in Ravenna 32 Reformverordnungen proclamirt. Can. 15 bestimmte, daß kein Arzt einen Kranken weiter besuchen dürfe, wenn derselbe nicht auch einen Seelenarzt berufen wolle. Jährlich sollten Diöcesansynoden und von den nicht exemten Orden Provinzialcapitel gehalten werden (ebd. 454 ff.). Zwei Wochen später, am 5. Juli, hielt der Erzbischof von Mailand eine Provinzialsynode in Bergamo, auf welcher 34 Reformvorschriften erlassen wurden (ebd. 457). Am 10. October 1314 feierte Erzbischof Rainald von Ravenna in der Schloßkirche zu Argenta die vierte, am 27. October 1317 zu Bologna die fünfte Synode; auf der ersten wurden 20, auf der letztern 23 Canones für Kirchenreform publicirt (ebd. 499. 526). Eine Provinzialsynode gleichen Inhalts hielt Patriarch Bernard zu Aquileja im J. 1339 (ebd. 563). In Grado wurde im Sommer 1321 das Verfahren des Patriarchen gegen den Bischof von Torcello gebilligt, welcher sich geweigert hatte, die Pflichten gegen den Metropoliten zu erfüllen (ebd. 530). Im Mai 1350 hielt Cardinal Guido von St. Cäcilia, Legat für Oberitalien und Ungarn, eine große Synode in Padua, bei welcher die Patriarchen von Aquileja und Grado und der Erzbischof von Zara persönlich zugegen, andere Erzbischöfe durch Procuratoren vertreten und viele Bischöfe anwesend waren. Der Vorsitzende proclamirte 20 auf den Schutz der kirchlichen Güter, Rechte und Personen und auf die Reform des Clerus bezügliche Constitutionen (ebd. 602). Ein ansehnliches Concil veranstaltete Erzbischof Hugo am 24. August 1378 in Benevent, welches, Provinzial- und zugleich Diöcesansynode, in 72 Canones ältere Statuten bestätigte und neue erließ (ebd. 803). In Palermo feierte Erzbischof Ludwig am 10. November 1388 eine Provinzialsynode, welche 30 Canones zur Verbesserung kirchlicher Zustände aufstellte. Am 25. März 1409 wurde die bloß von Cardinälen berufene Synode von Pisa (s. d. Art.) eröffnet, welche dem Schisma (Gregor XII. und Benedict XIII.) ein Ende machen

wollte, dasselbe aber nur verschlimmerte, indem sie einen dritten Papst (Alexander V.) aufstellte. Doch erließ sie in der 21. und 22. Sitzung mehrere heilsame Reformdecrete (Hefele VI, 853 ff.). Während diese unrechtmäßige Synode tagte, hatte Papst Gregor XII. am 6. Juni ein Concil in Cividale del Friuli bei Aquileja eröffnet, welches nur schwach besucht war; der Papst machte Vorschläge zur Aufhebung des Schismas, aber für Reform konnte nichts geschehen (Hefele VI, 896). Eine von Johann XXIII. auf den 1. April 1412 nach Rom ausgeschriebene Synode trat erst gegen das Ende dieses oder den Anfang des folgenden Jahres in Thätigkeit, war aber ebenfalls gering besucht. Nur ein Decret gegen die Schriften Wiclifs wurde erlassen. Am 3. März 1413 wurde sie aufgehoben, und es ward auf ein im December abzuhaltendes Concil hingewiesen; dieses trat aber erst im October 1414 in Konstanz zusammen (Hefele VII, 15 ff.). Nachdem hier das Schisma glücklich beseitigt worden war, berief Papst Martin V. eine Reformsynode nach Pavia, eröffnete sie am 23. April 1423, verlegte sie aber wegen einer ausgebrochenen Pest am 22. Juni nach Siena. Auf derselben wurden Beschlüsse gegen die wiclifitische Häresie erlassen und zahlreiche Reformvorschläge gemacht; auch wurde über einen ohne Resultat gebliebenen Unionsversuch mit den Griechen referirt (Hefele VII, 389 ff.). Nachdem das Baseler Concil seine bekannte revolutionäre Richtung genommen hatte, berief Papst Eugen ein Concil nach Ferrara, eröffnete dasselbe am 8. Januar 1438 und verlegte es im folgenden Jahre nach Florenz. Ueber die Unionsverhandlungen mit den Orientalen, die hier gepflogen wurden, s. d. Art. Ferrara-Florenz. Im J. 1443 wurde das Florenzer Concil im Lateran zu Rom fortgesetzt, und hier wurden Unionen mit den Bosniern, Mesopotamiern, Chaldäern und Maroniten erzielt (Hefele VII, 814; Hergenröther II, 859). — Von Particularsynoden aus dieser Zeit ist nur eine in Parma 1436 unter Bischof Delphinus von Pergola bekannt (Hefele VIII, 5). Erwähnt sei der von Papst Pius II. am 1. Juni 1459 zu Mantua eröffnete Fürstencongreß behufs einer Einigung der christlichen Fürsten zum Kampfe gegen die Türken; den Verheißungen derselben entsprach aber nicht die That. Wichtig aber war das hier am 18. Januar 1460 von Pius erlassene Verbot, vom Papste an ein zukünftiges allgemeines Concil zu appelliren (Hefele VIII, 99 ff.). In Benevent hielt Erzbischof Konrad Capece am 24. August 1470 eine Synode für Sittenreform, welche 10 Canones formulirte (ebend. 190). Wegen der vielen Kriege und Parteifehden waren im 15. Jahrhundert die Synoden in Italien überhaupt seltener geworden; diesen Kämpfen Einhalt zu thun, waren die Bischöfe nicht im Stande. Aber eifrige Oberhirten waren immerhin bestrebt, die Disciplin unter ihrem Clerus zu erhalten. So hielt Bischof Fabricius Marliani, von 1462—1476 Bischof von Tortona, während seiner Amtsführung als Bischof von Piacenza (1476—1508) zehn Diöcesansynoden ab (Hefele VIII, 258). In Luni-Sarzana hielt eine Diöcesansynode Bischof Thomas Benetti (1486—1497) (Gams, Series Episc. 817). In Venedig wurden am 10. April 1491 die Constitutionen des Bischofs von Treviso, Nicolaus Franco, publicirt, welche zweckmäßige Verordnungen über die geistliche Haltung der Mönche und Nonnen, über Begräbniß, Stiftungsmessen, Gebühren der Advokaten und Notare, Druckschriften u. A. gaben (Hefele VIII, 296). Das Pseudoconcil von Pisa, welches am 5. November 1511 eröffnet, am 7. December nach Mailand verlegt wurde, war ein gegen den Papst gerichtetes Spiel der französischen Politik, eine matte Copie der Reden und Beschlüsse von Basel (Hefele VIII, 480; Hergenröther II, 755). Das 18. ökumenische Concil oder das fünfte im Lateran (s. d. Art.) vom Jahre 1512—1517 veranlaßte dann den Erzbischof von Florenz, Cardinal Julius de' Medici, 1518 zu einer Provinzialsynode in seiner Bischofsstadt, welche in 29 umfassenden Titeln die Reformvorschriften des allgemeinen Concils einzuführen strebte. Am 17. März 1518 wurden dieselben von Papst Leo X. approbirt (Hefele VIII, 745).

Durch die Bestimmungen des Concils von Trient (Sess. XXIV, c. 2 De ref.) wurde auch in Italien das längere Zeit unterbrochene Synodalleben erneuert und eine große Zahl von Diöcesan- und Provinzialsynoden, sowohl im 16. als im 17. Jahrhundert, veranlaßt. Da die allgemeinen Conciliensammlungen über diese Zeit nichts bieten und eine besondere Sammlung italienischer Synoden nicht vorhanden ist, auch die Einzelausgaben der Synodalacten in Deutschland selten sind, so lassen sich hier nur Andeutungen geben. Zu bemerken ist für das Folgende, daß solche Synodalacten, bei denen Jahr und Ort des Druckes notirt ist, auf der Bonner Universitätsbibliothek vorliegen. Die bedeutendste Wirksamkeit in Durchführung der tridentinischen Decrete entfaltete der hl. Karl Borromäus in Mailand, welcher von 1565—1582 in sechs Provinzialsynoden (Hard. X, 633 sq. und Labbe, Conc. XXI, 1 sq.) und in elf Diöcesansynoden höchst werthvolle Pastoralvorschriften erließ. Daran schloß sich 1609 die von Friedrich Borromeo gehaltene siebente Provinzialsynode (Brixiae 1613). Von den Mailänder Suffraganen feierte Volpi, Bischof von Como, 1565 und 1579 Diöcesansynoden (Acta, Comi 1588), ebenso Cornaro von Bergamo. In Ravenna wurden 1569 unter Erzbischof Feltrio della Rovere und 1582 unter Boncompagni Provinzialsynoden gehalten, welchen 1567, 1571, 1580, 1583, 1593 und 1599 Diöcesansynoden zur Seite gingen. In Florenz hielt Erzbischof Antonio Altoviti 1563 eine Provinzialsynode, Alexander de' Medici 1589 eine Diöcesansynode; Provinzialsynoden feierten zu Venedig 1592 und 1594 der Patriarch Lorenzo Priuli (Venet. 1668) und zu Aquileja 1598 der Patriarch

Ermolao Barbaro (Utini 1598); auch hier folgten 1599 und 1600 Diöcesansynoden in Aquileja und Cividale (Utini 1600), dann in den Suffraganbisthümern zu Treviso 1581 und 1592 durch Fr. Cornaro (Venet. 1581, 1592) und zu Vicenza 1583 durch M. Priuli (Vinc. 1584). In dem zu Genua gehörenden Luni-Sarzana hielten die Bischöfe Bracelli (1572—1589) und Salvago (1590 bis 1632) Diöcesansynoden, ebenso 1592 Graziani zu Amelia im Kirchenstaate, 1579 C. Musso, Suffragan von Bari, zu Bitonto (Venet. 1579), auf Sicilien Girolamo Bologna 1553 und Orozco de Arzès 1567 zu Syracus, Isfar Corilles 1583 zu Patti und Gasco 1584 zu Mazzara. Bis zum Ende des folgenden Jahrhunderts sind fast nur Diöcesansynoden zu verzeichnen, 1632 und 1651 zu Syracus, 1640 zu Mazzara, 1687 zu Patti; von 1607—1680 neun Synoden zu Ravenna, 1696 zu Rimini (Arim. 1696), 1665 zu Narni (Narniae 1665), 1692 zu Montefiascone (Romae 1693), 1614 und 1685 zu Brescia (Brixiae 1614, 1685), vier zu Bergamo, 1636 und 1669 zu Mailand, 1670 zu Turin (Taurini 1670), 1667, 1680 und 1699 zu Savona, 1684 zu Alessandria, 1689 zu Lodi (Laudae 1690), 1665 und 1674 zu Reggio (Regii 1665, 1675), 1621 und 1674 zu Parma (Parmae 1622, 1674), 1659 und 1675 zu Modena (Mutinae 1660, 1676); selbst die exemte Abtei Nonantola feierte 1688 unter Cardinal de Angelis eine Diöcesansynode (Bononiae 1691). Ein Provinzialconcil hielt Erzbischof Niccolini (1632—1651) zu Florenz; Diöcesansynoden fanden daselbst bis 1670 noch fünf statt; weitere Diöcesansynoden sind zu verzeichnen 1653 und 1667 zu Venedig unter Patriarch G. Francesco Morosini (Venet. 1668), 1624 und 1647 zu Padua (Patavii 1624, 1660), 1629, 1655 und 1678 zu Belluno (Belluni 1629, Venet. 1656, 1678), 1668 zu Feltre (Patavii 1668), 1623, 1667 und 1689 zu Vicenza (Vincent. 1625, 1667, 1689), 1620—1690 vier Synoden zu Treviso (Tarvisii 1620, 1642, 1670, 1690), 1695 zu Ceneda (Tarvisii 1695), 1648 zu Altino-Torcello (Patavii 1666), 1660 und 1669 zu Aquileja (Utini 1660, 1697), 1690 zu Capo d'Istria (Venet. 1690).

Cardinal Orsini (später Benedict XIII.) veranstaltete als Erzbischof von Benevent 1593 und 1598 sehr wichtige Provinzialconcilien (Collect. Lac. I, 21 sq. 127 sq.) und 38 Diöcesansynoden, hielt 1704 eine Synode zu Frascati, endlich als Papst 1725 eine römische Synode (Coll. Lac. I, 341). Auch in Neapel wurden 1699 (ib. 157) und in Fermo 1726 (ib. 587) Provinzialconcilien gehalten; in Neapel war 1726 eine Diöcesansynode (Romae 1726). Im Kirchenstaate fanden Diöcesansynoden statt 1702, 1724, 1774 und 1790 zu Ravenna (Ravenn. 1791), 1726 zu Città di Castello (Urbini 1728), 1727 zu Sinigaglia (Senogall. 1728), 1729 zu Tivoli (Romae 1730), 1738 zu Fermo (Firmii 1738), 1741 und 1790 zu Alatri, 1748 zu Faenza (Favent. 1748), 1763 zu Frascati (Romae 1764) und zu Assisi, 1764 zu Bertinoro (Caesenae 1767), 1765 zu Ascoli (Romae 1768), 1767 zu Ferentino (Romae 1768), 1781 zu Ferrara (Ferrariae 1781), 1789 in der Abtei Farfa (Romae 1790), 1792 zu Amelia. Aus dem übrigen Italien sind Diöcesansynoden zu verzeichnen 1700 und 1739 zu Altino-Torcello (Venet. 1703, 1739), 1703 und 1740 zu Aquileja (Utini 1703, 1740), 1703, 1740 und 1750 zu Belluno (Venet. 1704, 1740, Belluni 1750), 1710 und 1732 zu Florenz (Florent. 1711), 1714 und 1741 zu Venedig (Venet. 1714, 1741), 1721 und 1743 zu Ceneda (Cenetae 1721, 1743), 1725 zu Piacenza (Placentiae 1725), 1727 und 1760 zu Feltre (Feltriae 1727, 1760), 1727 zu Treviso (Tarvisii 1728), 1728 zu Borgo San Domino (Parmae 1728), 1728 zu Bergamo (Bergomi 1737), 1733 zu Parenzo (in Venezia 1733), 1738 und 1779 zu Capo d'Istria (Venet. 1738, 1780), 1749 zu Vercelli (Taur. 1749), 1767 zu Concordia (Venet. 1768), 1780 zu Città nova (Patavii 1781), 1782 zu Verona (Veron. 1783). Eine wegen ihrer durchaus unkirchlichen Haltung berüchtigte Diöcesansynode hielt Bischof Ricci 1786 zu Pistoja; ihr folgte 1787 eine Versammlung von 3 Erzbischöfen und 16 Bischöfen Toscana's zu Florenz; da aber daselbst die meisten der zu Pistoja gemachten Vorschläge nicht angenommen wurden, löste Großherzog Leopold die Versammlung auf (s. d. Art. Pistoja).

V. Italien im Revolutionszeitalter (1792—1858). Wie die Karte des übrigen Europa, so wurde auch die Italiens durch die französische Revolution vielfach umgestaltet. Hand in Hand damit ging der Kampf gegen die kirchlichen Institutionen und die Einziehung vieler Kirchengüter. Savoyen und Nizza wurden schon 1792 von den Franzosen erobert. Von hier aus wurden die Eroberungen weiter fortgesetzt und (1796—1802) eine Reihe von „ewigen und untheilbaren" Republiken gebildet: die cispadanische (Modena, Reggio, Ferrara, Bologna, die Romagna), die transpadanische (die österreichische Lombardei), die römische (Rom), die ligurische (Genua), die parthenopäische (Neapel). Aus der cis- und transpadanischen Republik wurde 1797 die cisalpinische mit der Hauptstadt Mailand gebildet; nach einigen Schwankungen wurde aus derselben (1802) die italienische Republik und (am 15. März 1805) durch Napoleon Buonaparte das Königreich Italien mit Eugen Beauharnais als Vicekönig. Am 16. September 1803 war ein Concordat mit dem päpstlichen Stuhle geschlossen worden, im Wesentlichen nach dem Muster des französischen (von 1801), doch in manchen Punkten etwas günstiger für die Kirche. Allein auch hier wurden im Februar 1804 Zusatzdecrete nach dem Muster der „organischen Artikel" gemacht, durch welche die Rechte der Kirche bedeutend verkümmert, die nicht der Krankenpflege und dem Unterricht dienenden Klöster unterdrückt, viel Kirchengut eingezogen und das kirchliche Leben unter strenge Staatsaufsicht gestellt wurde. Piemont ward (11. Sep-

tember 1802) Frankreich einverleibt; die 17 Bisthümer wurden auf 8 (mit dem Metropolitansitz zu Turin) reducirt. Dem legitimen König Karl Emmanuel IV. war nur die Insel Sardinien geblieben. Piombino und Lucca kamen 1805 als Fürstenthum und französisches Lehen an Felix Pascal Bacciocchi, den Gemahl von Napoleons Schwester Elise. Toscana wurde 1801 in ein Königreich Etrurien verwandelt und 1807 mit Frankreich vereinigt; letzteres geschah 1805 auch der ligurischen Republik und 1809 nach der Gefangennahme des Papstes Rom und dem Kirchenstaat. Den im letzteren Gebiet für Napoleon geforderten Treueid verweigerten die meisten Bischöfe (nur drei leisteten ihn) und Pfarrer. In Folge davon wurden 17 Bisthümer und viele Pfarreien aufgehoben, die Klöster beiderlei Geschlechtes geschlossen und jeder Schein von Widersetzlichkeit im Volke hart bestraft. In Neapel dauerte die Restauration des Königs Ferdinand IV. nur kurze Zeit (1799—1805); an dessen Stelle trat durch Napoleons Machtwort sein Bruder Joseph, 1807 sein Schwager Murat. Den Bourbonen blieb nur Sicilien. Unter Murat nahm die Klosteraufhebung ihren Fortgang, die geistliche Gerichtsbarkeit wurde noch mehr beschränkt, das Unterrichtswesen ganz centralisirt. Während der Fremdherrschaft hatte sich in Neapel der ursprünglich nur gegen diese gerichtete Geheimbund der Carbonari (s. d. Art.) gebildet, welcher aber bald im Sinne der Freimaurerei kirchen- und staatsfeindliche Tendenzen verfolgte. Der Bund verbreitete sich auch im Kirchenstaat und in der Lombardei und vereinigte sich in Piemont mit der geistesverwandten Adelfia.

Nach Napoleons Sturz kam durch die Wiener Congreßacte (1815) das nördliche Italien als lombardo-venetianisches Königreich an Oesterreich. Wiederhergestellt wurde der Kirchenstaat, das Königreich Sardinien (Dynastie Savoyen), vergrößert durch Genua, das Großherzogthum Toscana und das Herzogthum Modena unter österreichischen Erzherzogen, das Königreich beider Sicilien unter den Bourbonen. Parma, Piacenza und Guastalla erhielt Napoleons Gemahlin Maria Luise, Erzherzogin von Oesterreich, bis zu ihrem 1847 erfolgten Tode; dann fielen sie an den bourbonischen Zweig zurück, der sie früher besessen hatte und inzwischen mit Lucca entschädigt worden war. Nach der Restauration der politischen Zustände suchten die Fürsten im Verein mit dem heiligen Stuhl auch die kirchlichen Verhältnisse ihrer Staaten wieder zu ordnen. Victor Emmanuel I., König von Sardinien, schloß 1817 mit dem Papst ein Concordat, durch welches eine neue Eintheilung der Diöcesen vorgenommen wurde. Im Einverständniß mit König Karl Felix ordnete Leo XII. (1828) die Verhältnisse des Kirchenvermögens. Eine neue Diöceseneintheilung erhielt Modena 1821, Oesterreich für das lombardo-venetianische Gebiet 1818 ff., Lucca 1819. Neapel schloß 1818 ein für die Kirche günstiges Concordat (E. Münch, Sammlung älterer und neuerer Concordate, 2 Bde., Leipzig 1830/31; Nussi, Conventiones de rebus Ecclesiae inter S. Sedem et civil. Potestatem initae, Mogunt. 1870; Gams, Geschichte der Kirche Christi im 19. Jahrhundert, 4 Bde., Innsbruck 1854—1860).

Der Aufstand der Carbonari (1820), welche unter dem Namen der italienischen Conföderation eine provisorische Regierung bildeten und die kirchenfeindliche spanische Verfassung von 1812 in Neapel einführten, fand seinen Wiederhall auch in Sicilien und Piemont, wurde aber durch die Intervention Oesterreichs (März und April 1821) unterdrückt. Die während der Revolution erlassenen antikirchlichen Gesetze wurden wieder aufgehoben. Auch die Pariser Julirevolution von 1830 regte wieder die unzufriedenen Elemente in Italien auf. Am 4. Februar 1831 brach ein Aufstand in Bologna aus; andere Städte des Kirchenstaates, auch Parma und Modena folgten nach. Die Idee von dem einigen Italien war nicht bloß in den Versammlungen der geheimen Gesellschaften, sondern auch in der Presse und in den Schulen, wenn auch hier vorsichtig, verbreitet worden. Nun schürten die Brandschriften des Ugo Foscolo, Giacomo Leopardi u. A. das Feuer noch mehr. Auch auswärtige Protestanten hetzten; der Advokat Vicini, Präsident des „italienischen Nationalcongresses", erließ ein Manifest gegen die „der Bibel zuwiderlaufende Priesterherrschaft" und proclamirte die Befreiung von der weltlichen Herrschaft des Papstes und die Vereinigung Italiens zu einem einzigen Staate. Diese und wiederholte andere Aufstandsversuche wurden durch österreichische Intervention unterdrückt. — Neapel war ruhig geblieben. Seine Regenten (Franz I. und Ferdinand II.) waren persönlich fromm und wohlwollend gegen die Kirche; aber ihren Ansprüchen auf die Privilegien der sicilianischen Monarchie wollten sie nicht entsagen, und auch der Kirche auf dem Festlande gestatteten sie nicht die nöthige freie Bewegung. In Toscana und im lombardisch-venetianischen Königreich hielt die Regierung an dem josephinischen System fest. Inzwischen agitirten der Advokat Joseph Mazzini als Journalist und als Präsident des revolutionären Bundes „Jung-Italien" und der Priester Vincenz Gioberti (s. d. Art.) durch seine revolutionären Schriften. Karl Albert, König von Sardinien (seit 1831), machte sich zum Werkzeug der Revolution, durch welche er König von Italien werden wollte. Der schon länger vorbereitete Aufstand war gegen die einzelnen Regierungen der Halbinsel, besonders gegen Oesterreich gerichtet, welches von der Halbinsel vertrieben werden sollte. Schon im Sommer 1847 erfolgten Ausbrüche in Lucca, Parma und Modena, im Januar 1848 auf Sicilien, im Mai in Neapel; König Ferdinand bewältigte denselben hier sofort, in Sicilien im April 1849 durch seine Schweizerregimenter. In den großen Städten des österreichischen Oberitaliens, in Mailand, Pavia, Vicenza, Padua, Brescia, Venedig, waren

die Hauptherde der Verschwörung, an welcher sich die meisten italienischen Adeligen, die reichen Bürger, Beamten, Gelehrten, Advocaten und Studenten betheiligten. Als in Paris und in Wien die Revolution gesiegt hatte, erhob sich (am 18. März) Mailand. Bis zum August aber hatte Radetzky das ganze lombardisch-venetianische Königreich mit Ausnahme von Venedig wieder der österreichischen Regierung unterworfen. Mit Karl Albert, dem Bundesgenossen der Aufständischen, wurde ein Waffenstillstand geschlossen. In Rom wurde der Minister Graf Rossi (am 15. November 1848) ermordet, Papst Pius IX. im Quirinal bewacht, von wo er (am 24./25. November) mit Hilfe des bayrischen Gesandten Grafen Spaur floh und in der neapolitanischen Festungsstadt Gaeta seinen Wohnsitz nahm. Nach Einberufung einer „constituirenden Versammlung“ wurde (am 5. Februar 1849) die römische Republik proclamirt; das weitere Programm lautete auf die Umgestaltung ganz Italiens zu einer Republik. In Toscana war der Großherzog gedrängt worden, an Oesterreich den Krieg zu erklären, mußte aber am 7. Februar 1849 vor seinen eigenen Unterthanen flüchten; am 18. erfolgte auch hier die Proclamation der Republik. In Sardinien wurde der persönlich gut gesinnte König durch das (seit 4. März 1848) bestehende constitutionelle Regierungssystem zu Feindseligkeiten gegen die Kirche gedrängt. Die Jesuiten wurden (März 1848) in brutaler Weise vertrieben, am 25. August der Ausschluß des Ordens und jener der Damen von Sacré coeur proclamirt, am 4. October ein höchst kirchenfeindliches Unterrichtsgesetz erlassen. Die Folge davon waren mancherlei Feindseligkeiten gegen den Erzbischof von Turin, den Bischof von Asti, selbst gegen den Papst. Karl Albert wurde abermals zum Krieg gegen Oesterreich gedrängt, aber wiederholt besiegt. Am Abend der Schlacht von Novara (23. März 1849) abdicirte er zu Gunsten seines Sohnes Victor Emmanuel II.; am 26. August wurde der Friede zwischen Oesterreich und Sardinien geschlossen. Die Oesterreicher besetzten hierauf Bologna und Ancona und beruhigten Toscana; Venedig ergab sich am 24. August. Das von Garibaldi vertheidigte Rom wurde am 5. Juli von den Franzosen genommen, welche durch Besetzung Roms ein Gegengewicht gegen die Oesterreicher in Italien schaffen wollten. Erst am 12. April 1850 kehrte Pius IX. nach Rom zurück. Im Hochsommer war die Revolution in Italien niedergeworfen. In der nun folgenden Periode der Ruhe wurden einige der Kirche günstige Verträge mit den Fürsten geschlossen. In Neapel wurden 1856 einige der schreiendsten Mißstände beseitigt und 1857 einige Ergänzungen zum Concordat von 1818 durchgesetzt. In Toscana wurden 1851 einige Punkte der josephinischen Gesetzgebung durch Convention mit dem heiligen Stuhle gemildert, ebenso 1855 im lombardisch-venetianischen Königreich. Nur in Sardinien fuhr der kirchenfeindliche Constitutionalismus fort, seine giftigen Früchte zu zeitigen. Durch den Justizminister Joseph Graf von Siccardi kamen 1850 Gesetze zu Stande, welche die kirchlichen Immunitäten des Clerus aufhoben und mancherlei Eingriffe in die kirchliche Jurisdiction machten. Der theologische Unterricht wurde einseitig normirt; die Erzbischöfe von Turin und Sassari und viele Prediger wurden eingekerkert. Besonders feindselig war das Ministerium des Grafen Cavour (1852—1859); 1852 wurde die Civilehe eingeführt; durch die Klostergesetze von 1854 wurden 365 Klöster aufgehoben und deren Güter eingezogen; es folgten zahlreiche Vexationen der Seelsorgsgeistlichen; die englische religiös-politische Propaganda wurde begünstigt, das päpstliche Regierungssystem durch ein Memorandum Cavours perfid und ungerechtfertigt kritisirt und dadurch die Unzufriedenheit des Volkes geschürt. (Literatur: Cesare Cantù, Storia degli Italiani, 6 voll., Torino 1854; Leo, Geschichte der italienischen Staaten, 5 Bde., Hamburg und Gotha 1829—1832; Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte, 6 Bde., Berlin 1853—1857; Reuchlin, Geschichte Italiens von der Gründung der regierenden Dynastien bis auf die Gegenwart, 4 Bde., Leipzig 1859—1873.)

Nach Wiederherstellung des Kirchenstaates fanden einige Diöcesansynoden statt, so im März 1818 zu Rimini unter Gualpharbus, Grafen von Ridolfi (gedruckt Arim. 1818), zu Città di Castello unter Anton Mondelli (Tiferni 1818), 1819 unter Cardinal Mattei zu Velletri (Romae 1819) und 1836 zu Cervia unter Innocenz, Grafen von Castracane degli Antelminelli (Arimini 1836). Als dann 1849 durch die österreichischen Waffen die revolutionären Bewegungen auf eine Zeit zurückgedrängt worden waren, wurden zur Neuordnung der vielfach gestörten kirchlichen Zustände mehrere Provinzialsynoden abgehalten. Die Hauptgegenstände der Beschlüsse bildeten Wiederherstellung der kirchlichen Disciplin, Freiheit des religiösen Unterrichtes, Errichtung von Elementarschulen und Kinderasylen, Unterstützung der religiösen Orden, Verbreitung guter Bücher. Am 23. Mai 1849 versammelten sich die Bischöfe der lombardischen Provinz unter dem Vorsitze des Erzbischofs Romilli von Mailand zu Groppello und erließen in drei Sitzungen eine Reihe der wichtigsten Bestimmungen (Collect. Lacens. VI, 699); eine Fortsetzung bildete die Synode, welche am 27. November 1850 zu Mailand stattfand (ib. 727). Die Bischöfe Umbriens traten im November 1849 zu Spoleto zusammen unter dem Vorsitze des Erzbischofs Sabbioni von Spoleto (ib. 739). Nachdem dann die Bischöfe Toscana's zuerst in einem Collectivschreiben vom 25. Januar 1850 sich an die Regierung mit der Bitte gewandt hatten, solche staatliche Anordnungen, welche die Freiheit der katholischen Religionsübung beeinträchtigten, zurückzunehmen (ib. 245), versammelten sich die Bischöfe der Provinz Pisa am 5. Mai 1850 unter dem Vorsitze des Erzbischofs Parretti zu Pisa (ib. 219) und die der Provinz Siena am 30. Juni

1850 unter dem Vorsitze des Erzbischofs Mancini zu Siena (ib. 255). Am 23. Februar 1850 traten die Bischöfe der Provinz Fermo unter ihrem Metropoliten Cardinal de Angelis in Loreto zusammen (ib. 773); ebenso im Juni 1850 die Bischöfe Siciliens unter dem Vorsitze des Cardinals Pignatelli, Erzbischofs von Palermo (ib. 809). Eine Diöcesansynode hielt 1853 zu Poggio-Mirteto Bischof Nicolaus Grispigni (Romae 1853). Nachdem dann Papst Pius IX. am 8. December 1854 zu Rom die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens auf einer Versammlung von 195 Cardinälen und Bischöfen proclamirt hatte (Collect. Lac. VI, 827), folgte noch am 28. Mai 1855 zu Ravenna eine glänzende Provinzialsynode unter dem Vorsitze des Cardinals Falconeri, Erzbischofs von Ravenna, auf welcher die heilsamsten Reformdecrete erlassen wurden (ib. 133).

VI. Die Einigung Italiens (seit 1858). Napoleon III., der sich auf den Schultern der Revolution zum Kaiser von Frankreich emporgeschwungen, trat das Testament des wegen Mordversuches gegen ihn zum Tode verurtheilten Italieners Orsini an, in welchem er zur „Befreiung Italiens" aufgefordert wurde. Im August 1858 kam er in Plombières mit Cavour zusammen; der Unterstützung Frankreichs versichert, stellte sich Sardinien offen an die Spitze der nationalen Einheitsbestrebungen. Durch den Krieg vom Jahre 1859/1860 verlor Oesterreich an Sardinien die Lombardei, Toscana, Modena, Parma, der Papst die Legationen, wogegen Victor Emmanuel das Stammland seiner Dynastie Savoyen und Nizza an Frankreich abtrat. Garibaldi eroberte (Mai 1860) Sicilien und landete (20. August) auf dem neapolitanischen Festland; Victor Emmanuel vereinigte sich im October mit ihm; König Franz II. von Neapel capitulirte am 13. Februar 1861 in Gaeta. Am 18. Februar wurde das erste „italienische Parlament" eröffnet; am 17. März nahm Victor Emmanuel den Titel König von Italien an. Mit Ausnahme von Venetien und dem Gebiete von Rom war ganz Italien unter seinem Scepter vereinigt. Die vertriebenen Fürsten von Toscana, Modena, Neapel, Parma und der Papst erließen zwischen dem 26. März und dem 15. April feierliche Proteste gegen diesen Titel, welcher den neugeschaffenen Verhältnissen gewissermaßen den Stempel der Rechtmäßigkeit aufprägen sollte. Auch in der europäischen Diplomatie zeigten sich mancherlei Bedenken. Aber England (30. März), die Schweiz und Griechenland gingen mit dem Beispiel der Anerkennung voran, Frankreich (15. Juni 1861) und Preußen (21. Juli 1862) folgten, und bis zum Frühjahr 1866 war das Königreich Italien von allen europäischen Mächten, mit Ausnahme von Oesterreich und dem Papste, anerkannt. Durch Vertrag zwischen Frankreich und Italien (15. September 1864) wurde Florenz zur Hauptstadt des Königreichs erklärt, die französische Besatzung Roms wurde auf weitere zwei Jahre festgesetzt; die italienische Regierung verpflichtete sich zum Schutz des Patrimoniums Petri gegen jeden fremden Einfall. Mit der Unification wurde auf der ganzen Halbinsel die piemontesische Verfassung und Gesetzgebung herrschend. Allgemein wurde die protestantische Propaganda begünstigt, die Klöster wurden aufgehoben, das Kirchengut eingezogen (Gesetz vom 7. Juli 1866), die Civilehe obligatorisch eingeführt, die Militärpflicht auf den Clerus ausgedehnt, kirchenfeindliche Staatsschulen errichtet, Bischöfe und Priester vielfach verfolgt, selbst Versuche gemacht, die Ordnung des Gottesdienstes zu beeinflussen. Ohne Maske zeigte sich der Gotteshaß in der Stiftung der Gesellschaft der Freidenker (liberi pensatori) zu Mailand (1865), welche sich wie die Solidaires in Belgien verpflichteten, den Priester vom Sterbebett fern zu halten. Besonders Neapel war Sitz der papstfeindlichen Bestrebungen. Im December 1869 tagte hier ergebnißlos das „Freidenkerconcil" unter dem Vorsitz des Grafen Ricciardi; der Exkarmelit Loyson agitirte hier, allerdings nur von den Logen freudig begrüßt; der suspendirte Domenico Panelli gründete unter dem Titel „Italienisch-katholische Nationalkirche" eine von der Regierung beschützte Secte, als deren Bischof er auftrat, ward aber schließlich von seinen eigenen Anhängern (December 1875) ausgestoßen. Sein dritter Nachfolger, der Exdominicaner Proto Giurleo, bettelte beim Cultusminister um eine Kirche, Antheil am Kirchenvermögen, um Schutz für die excommunicirten Priester gegen die Auctorität der Bischöfe &c. — die italienische Ausgabe der Alt- und Staatskatholiken! (Hergenröther III, 985). In Sicilien hatte schon Garibaldi als Dictator die Rechte und Ehren eines Legaten kraft der Privilegien der „sicilianischen Monarchie" beansprucht. Dasselbe that jetzt der königliche Delegat. So ergab sich die Anomalie, daß im Namen der vorgeblich von den Päpsten verliehenen Legatengewalt die Kirche bekämpft und päpstliche Erlasse für nichtig erklärt wurden. Endlich hob Pius IX. durch die Bulle Suprema (vom 28. Januar 1864, publicirt am 10. October 1867) die schon von Clemens XI. abolirten Privilegien auf und setzte an deren Stelle das gemeine Recht (Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg 1869). Nach mehrfachen Protesten verzichtete die Regierung in dem Garantiegesetz vom Jahre 1871 auf diese monströse Legation. Bei dem deutschen Kriege von 1866 suchte Preußen mit Italien Allianz, welches in der Hoffnung, Venetien zu gewinnen, bereitwillig (8. April) dieselbe gewährte. Im Frieden zu Prag (23. August) verlangte Preußen die Herausgabe Venetiens an Italien, und diese ward im Frieden zu Wien (3. October) nebst der Anerkennung Italiens als Königreich von Oesterreich vollzogen.

Als im September 1867 italienische Freischaaren unter Garibaldi mit stillschweigender Genehmigung der Regierung einen Angriff auf

das päpstliche Gebiet machten, erklärte Napoleon den Vertrag vom 15. September 1864 (s. o.) für gebrochen und schickte dem Papste Hilfe. Die Freischaaren wurden am 3. November 1867 bei Mentana geschlagen, und Rom erhielt abermals eine französische Besatzung. Als aber im Verlaufe des deutsch-französischen Krieges 1870/1871 Napoleon seine Truppen aus Rom zurückgezogen hatte (2. August 1870) und bei Sedan (2. September 1870) selbst in Gefangenschaft gerathen war, da überschritten am 11. September die piemontesischen Truppen die Grenze des Kirchenstaates, am 20. rückten sie in Rom ein, und die weltliche Herrschaft des Papstes hatte ein thatsächliches Ende. Rom wurde (26. Januar resp. 3. Februar 1871) zur Hauptstadt Italiens erklärt; die Ministerien, das Regierungspersonal und das Militär siedelten sich in den aufgehobenen Klöstern an. Der König Victor Emmanuel aber bezog erst am 29. December 1871, jedoch nur zu kurzem Aufenthalt, den Quirinal. Erst sein Sohn und Nachfolger Humbert (seit 9. Januar 1878) ließ sich dort dauernd nieder. Das Parlament votirte nach dem Antrage der Regierung die sogen. Garantiegesetze (13. Mai 1871), durch welche dem Papste die Ehren eines Souveräns mit dem Vatican als Residenz und volle Freiheit der katholischen Kirche zuerkannt ward; jedoch wurden diese Zusicherungen bald und wiederholt sowohl von der Regierung als vom Pöbel verletzt. Der Papst erkannte weder das Garantiegesetz an, noch acceptirte er die ihm ausgeworfene Dotation. Zur Statistik des italienischen Culturkampfes mögen folgende Zahlen dienen. Nach einem Berichte der Direzione generale pel fondo di culto von 1879 sind in Italien (Rom nicht mitgerechnet) 4244 Ordenshäuser (3037 männliche, 1207 weibliche) aufgelöst worden. Dadurch wurden 29 863 Ordensmänner, 23 999 Ordensfrauen, im Ganzen 53 862 Ordenspersonen aus ihren Häusern vertrieben; 38 478 andere geistliche Personen wurden ihrer Güter beraubt, 46 237 fromme Privatstiftungen unterdrückt. Nach einem officiellen Berichte vom December 1877 belief sich die Gesammtzahl der unter staatlicher Verwaltung stehenden opere pie oder Wohlthätigkeitsanstalten auf 20 123, deren Gesammtkapital auf 1 190 932 603 Lire. Von den Einkünften derselben wurden aber durchschnittlich nur 31 Procent für den Wohlthätigkeitszweck verwendet; 69 Procent wurden von der Bureaukratie verschlungen. Obschon aus den eingezogenen Kirchengütern (Bericht vom 9. April 1878) bereits über 535 Millionen Franken gelöst waren, litten die Finanzen doch an einem beständigen Deficit. Deßhalb wurde das Gesetz vom 17. Juli 1866 über die Einziehung der Kirchengüter nach einem seit 1880 schwebenden Prozeß durch Entscheidung des römischen Cassationshofes vom 29. Januar 1884 auch auf die Güter der Propaganda, die einen Werth von 10 Millionen Lire repräsentirten, ausgedehnt; für dieselbe gab die Regierung nur Rententitel. Dem Protest der Curie bei den auswärtigen Mächten, gegenüber welchem die Regierung erklärte, es handle sich um eine interne Angelegenheit, gab keine einzige irgendwelche Folge (Hist.-polit. Blätter XCIII, 387; XCV, 485). Trotz der durch diesen Kirchenraub gewonnenen Summen betragen die Schulden nach dem letzten amtlichen Ausweis 448,52 Millionen Lire Renten, was einem Schuldkapital von 9981,18 Millionen Lire gleichkommt. Für 1889 beträgt das Deficit im Budget 191 Millionen; zu dessen Deckung wurden Mittel von sehr bedenklicher Natur vorgeschlagen. Die Communalschulden betrugen 1873 rund 545 129 000 Lire, 1878: 741 742 000; an dem Zuwachs sind Rom, Florenz, Neapel und Genua mit 120 Mill. betheiligt; 1882 betrugen sie wenigstens 841 Millionen. (Stimmen aus M.-Laach XXII, 233. 385. 465; XXIII, 56. 143; XXI, 1. 133.)

An den Parlamentswahlen können sich die treuen Anhänger des päpstlichen Stuhles nicht betheiligen, da der für dieselben vorgeschriebene Eid die Unification Italiens als zu Recht bestehend bezeichnet, weßhalb der Papst die Parole ausgegeben: ni elettori, ni eletti (vgl. Histor.-pol. Bl. LXXXI, 596 ff.). Dagegen gewinnt die katholische Ordnungspartei in den Municipalwahlen bedeutende Majoritäten. Den jüngsten Ausdruck des Hasses gegen die Kirche involvirt das neue Strafgesetzbuch, welches jede Agitation des Clerus und der Laien für die Rückgabe Roms an den heiligen Stuhl unter exorbitanten Strafen, bis zu lebenslänglichem Gefängniß, verbietet. Leo XIII. machte dasselbe am 1. Juni 1888 zum Gegenstand einer eigenen Allocution, in welcher er diese Strafbestimmungen als active Culturkampfgesetze bezeichnet und passiven Widerstand gegen dieselben zur Pflicht macht. Auch die Bischöfe Toscana's erließen einen geharnischten Protest. Trotzdem wurden sie am 9. Juni mit 247 gegen 67 Stimmen angenommen. Weitere Aeußerungen dieses Hasses sind die Verbote gegen die Oeffentlichkeit der Frohnleichnamsprocession, welche 1888 in Venedig, Mailand und Genua erlassen wurden: ein Beweis, daß die italienische, mit dem Königsmantel sich deckende Revolution noch (Anfang 1889) nicht am letzten Ziele ihres Hasses gegen die Kirche angekommen ist.

Während der letzten Zeit fanden Provinzialsynoden statt zu Urbino am 8. Juni 1859 unter dem Erzbischof Angeloni (Collect. Lac. VI, 1) und zu Venedig am 18. October 1859 unter dem Patriarchen Ramazzotti (ib. 283). Nachdem dann Papst Pius IX. zu Pfingsten 1862 aus Anlaß der Canonisation der japanischen Martyrer eine Versammlung von 267 Bischöfen und am Petersfeste 1867 eine noch zahlreichere von mehr als 500 Bischöfen um sich gesehen hatte, welche im Namen der katholischen Welt für den Primat der römischen Kirche Zeugniß ablegten und gegen die Wegnahme des Kirchenstaates protestirten (ib. 851. 891), berief

er endlich auf den 8. December 1869 ein allgemeines Concil, das 20. der öcumenischen, das sechste der römischen Concilien und das erste im Vatican (s. d. Art.).

Neue italienische Congregationen. Dieses Jahrhundert des Kampfes der geheimen Gesellschaften und der von ihnen beeinflußten Staatsgewalt gegen die Kirche ist gerade in Italien besonders reich an Stiftungen von religiösen Congregationen. In Rom wurde 1807 von Katharina Sordini aus S. Stefano in Toscana (als Tertiarierin Schwester Maria Magdalena von der Incarnation) das Institut der Adoratrices perpetuae gegründet, welches 1818 feierlich als Orden approbirt wurde. Ferner stiftete dort der Canonicus Caspar del Buffalo (gest. 1837) die 1841 approbirte Congregation vom kostbaren Blute. Ebenda bildete sich das Institut der Schwestern von der Anbetung des kostbaren Blutes; dann die Lehrschwestern von der hl. Dorothea (1860) und die Resurrectionisten oder Priester von der Auferstehung. Hieronymus Chemin aus Bassano (geb. 1802, gest. 1876) gründete zwei Priestercongregationen, welche unentgeltlich geistliche Uebungen für Geistliche und Laien abhalten. Die Oblaten der heiligen Jungfrau, 1826 in Pignerol (Pinerolo) von Pius Bruno Lanteri gegründet, wirken erfolgreich in auswärtigen Missionen; gleichen Eifer entfalten die 1839 in Bobbio gestifteten Oblaten vom hl. Alfons Liguori und die von Anton Rosmini gegründete und 1838 approbirte Congregation der Priester der Liebe. In Turin entstand die Congregation der treuen Anhänger Jesu (approbirt 1837), der Schwestern von der hl. Anna und der Büßerinnen von St. Magdalena (approbirt 1846), in Genua das Institut der Marientöchter vom Calvarienberg, in Modena das der Töchter von der Vorsehung (approbirt 1845), in Livorno das der Töchter des Gekreuzigten und der hl. Magdalena (approbirt 1853), und das der Dienstmägde der Liebe (approbirt 1860), in Lucca das der Dienerinnen der Kranken (1850). Im Venetianischen entstanden verschiedene Genossenschaften, u. a. die der mindesten Schwestern der Liebe von Mariä Schmerz, 1825 in Verona von Theodora Campostrina gegründet, 1833 bestätigt, die der Priester von den heiligen Wundmalen (approbirt 1855), die Gesellschaft Mariä für den Unterricht der Taubstummen. Im Neapolitanischen entstand eine Congregation von Weltpriestern für Missionen, genannt von der Mutter Gottes vom guten Rath und die der pii operarii für denselben Zweck (approbirt 1833). Der in Annecy in Savoyen entstandene Verein der Priester vom hl. Franz von Sales wurde 1860 bestätigt. Von Bergamo aus verbreitete sich die Congregation der barmherzigen Schwestern (suore della carità), welche Bartolommea Capitanio (gest. 1833) gestiftet hatte. In Rom gründete Maria Luise von Jesus (gest. 1875) drei Convente der Oblaten der schmerzhaften Mutter und der hl. Philomena; in Turin der Priester Dom Giovanni Bosco das Oratorium zum hl. Franz von Sales (Salesianer). Die jüngste Congregation ist die von einem deutschen Priester Johann Jordan (aus der Erzdiöcese Freiburg) in Rom in's Leben gerufene (1886 bestätigte) Katholische Lehrgesellschaft, von welcher sich eine weibliche Abtheilung, die Barmherzigen Schwestern von der schmerzhaften Mutter Gottes, abgezweigt hat. (Vgl. Hergenröther III, 1046 ff. und die einzelnen Artt.)

B. Statistisches. Das jetzige Königreich Italien besteht aus der apenninischen Halbinsel (mit Ausnahme der kleinen Republik San Marino und des Fürstenthums Monaco), den Inseln Sicilien, Sardinien, Elba, Ischia, Capri und kleineren Inselgruppen. Es ist in 16 Compartimenti mit 69 Provinzen getheilt. Die Bevölkerung beträgt (1884): 29 361 032 Seelen, größtentheils Italiener, mit verschiedenen Dialekten; in der Provinz Udine leben 370 000, welche zum Stamme der Furlaner mit keltisch-romanischem Dialekt gehören, und 27 000 Slovenen. In der Provinz Turin wohnen 135 000 Franzosen mit provençalischem Dialekt; in den Sette und Tredeci Communi (an der Tiroler Grenze) und an anderen Orten der Lombardei und Venetiens über 20 000 Deutsche, im Neapolitanischen und in dem sicilianischen Caltanissetta etwa 55 000 Arnauten (Albanesen), in der neapolitanischen Provinz Campobasso ungefähr 3000 Slaven, deren Sprache mit dem Kroatischen Aehnlichkeit hat; auf Sardinien sind 7000 Catalonier; als Handelsleute zerstreut leben in Italien über 20 000 Griechen, Armenier u. a. m. Dem Glaubensbekenntniß nach sind 99,70 Procent katholisch; die Arnauten in Süd-Italien sind griechisch-unirt und werden seit 1784 von einem in Messina residirenden Archimandriten administrirt; durch Breve vom 31. August 1883 ist das Archimandritat mit der Diöcese Messina vereinigt.

Kirchliche Eintheilung. Das jetzige Königreich Italien zerfällt in die päpstliche Diöcese Rom (nach der Zählung von 1881 mit 298 553 Einwohnern, 1 Gemeinde und 55 Pfarreien); in 6 Urbicar-Diöcesen (mit 154 522 Einwohnern, 54 Gemeinden und 96 Pfarreien); in 73 unmittelbar dem heiligen Stuhl unterworfene Diöcesen (mit 5 173 232 Einwohnern, 1265 Gemeinden und 5296 Pfarreien); in 37 Erzbisthümer (mit 8 246 748 Einwohnern, 1842 Gemeinden und 4381 Pfarreien); in 155 Suffraganbisthümer (mit 14 342 310 Einwohnern, 5008 Gemeinden und 10 442 Pfarreien); in 11 exemte Abteien und Prälaturen (mit 244 088 Einwohnern, 89 Gemeinden und 172 Pfarreien) (Werner, Kirchenatlas 4). Das Bisthum Rom regiert der Papst durch einen Cardinalvicar. Ihm, als Bischof von Rom, sind unmittelbar untergeben die 6 suburbicarischen Bisthümer, zugleich Sitze der sechs Cardinalbischöfe: 1. Ostia mit Velletri (welches 465—1150 eigenes Bisthum gewesen war; auch Tres Tabernae

war im 4. und 5. und wieder im 8. und 9. Jahrhundert selbständig gewesen, deßgleichen Norma 963); 2. Porto mit S. Rufina (von 501—1138 selbständig; Cere zwischen 499 und 1015 eigenes Bisthum); 3. Sabina (die älteren Sitze im Sabinerland, Forum novum oder Vescovio, Fidenä, Cures, jetzt Torre, Nomentum oder Mentana, wurden im Laufe der Zeit vereinigt, mit dem Sitz in Magliano seit 1495); 4. Palestrina (mit den älteren Bisthümern Gabii 465—875 und Subaugusta 465—502); 5. Frascati (ehemals Tusculum, mit den ehemaligen Bisthümern Lavicum 649 bis ca. 1089 und Antium im 5. Jahrhundert); 6. Albano. (In ähnlicher Weise haben zahlreiche italienische Bisthümer ältere selbständige Sprengel in sich aufgenommen.) Ferner sind dem Papst unmittelbar unterstellt 12 Erzbisthümer (ohne Suffraganate): Amalfi, Aquila, Camerino, Catania, Cosenza, Ferrara, Gaeta, Lucca, Perugia, Rossano Calabro, Spoleto, Udine. Dann 61 Bisthümer (die mit * bezeichneten liegen auf dem Gebiete des ehemaligen Kirchenstaates): Acireale; *Acquapendente (von 715 bis 1649 war der Sitz in Castro); *Alatri; *Amelia; *Anagni (1015 wurde das Bisthum Trevi damit vereinigt); *Ancona und Umana (letzteres, Bisthum seit 465, wurde 1422 mit Ancona vereinigt); *Aquino-Pontecorvo und Sora (letzteres hörte 1462 auf, eigenes Bisthum zu sein); Arezzo; *Ascoli del Piceno; *Assisi (damit verschmolzen ein ehemaliges Bisthum Bettona, von welchem nichts weiter bekannt ist); Aversa; *Bagnorea; Borgo San Donnino; Cava und Sarno (1818 vereinigt); *Città di Castello; *Città della Pieve; *Civita Castellana, Orte und Gallese (der Sitz des ersten Bisthums war 595 bis ca. 1033 in Faleria; 1805 wurden die beiden letzteren alten Bisthümer damit unirt); *Corneto, Tarquinia mit Civitavecchia; Cortona; *Fabriano und Matelica (beide alte Diöcesen wurden mit Camerino vereinigt, 1785 wieder selbständig mit dem Sitz in Fabriano); *Fano; *Ferentino; Foggia; *Foligno; Gravina und Montepeloso (1818 vereinigt); *Gubbio; *Jesi; Luni-Sarzana und Brugnato (1465 von Luni nach Sarzana transferirt, 1818 mit dem 1133 errichteten Brugnato vereinigt, welches zur Kirchenprovinz Genua gehört); San Marco und Bisignano (1818 vereinigt); Marsi; Melfi und Rapolla (1528 vereinigt); Mileto; Monopoli; Montalcino; *Montefiascone; *Montepulciano; Nardo; *Narni (damit verschmolzen ein Bisthum Otricoli 487—595); *Nocera (in welchem die Bisthümer Nosella, jetzt Sassoferrato, 826 bis 1059, und Tadinum, bis 1017, aufgegangen sind); *Norcia (ein alter Sitz, dann bis 1820 mit Spoleto vereinigt); *Orvieto (in welchem Bolsena, 499—680, aufgegangen); *Osimo und Cingoli (1725 unirt, nachdem das alte Bisthum Cingoli lange cessirt hatte); Parma; Penne und Atri; Piacenza; *Poggio Mirteto (1841 von Sabina abgetrennt); *Recanati und Loreto (nach mehrfachem Wechsel 1591 unirt; der Bischof residirt je 6 Monate in jeder Stadt); *Rieti; *Segni; *Sutri und Nepi (1435 unirt); Teramo; Terlizzi, Giovenazzo und Molfetta (1818 unirt); *Terni; *Terracina, Piperno und Sezze (schon 1217 unirt, 1725 als sedes aeque principaliter unitae erklärt); *Tivoli; *Todi; Trivento; Troia; Valva und Sulmona (1818 unirt); *Veroli (mit dem 499 und 503 erwähnten Bisthum Frosinone verschmolzen); *Viterbo und Toscanella (welche die alten Bisthümer Vieda, Martarano oder Monterano, Gravisca und Oriolo in sich aufgenommen).

Exemte Abteien und Prälaturen finden sich 11: die Abtei San Paolo fuori le mura di Roma, die Abtei Santi Vincenzo ed Anastasio alle tre Fontane, die Abtei Subiaco, die Abtei San Martino al Monte Cimino, deren ständiger Administrator der Erzbischof von Viterbo und Toscanella ist, das Archipresbyterat Altamura und Acquaviva, die Abtei Monte Cassino, die Abtei Monte Vergine, die Abtei SS. Trinità della Cava dei Tirreni, die Abtei Nonantola, die Prälatur Santa Lucia del Mela, welche von dem Erzbischof von Messina administrirt wird, das Archimandritat SS. Salvatore di Messina, welches seit 1883 mit der Diöcese Messina vereinigt ist.

Die übrigen Diöcesen haben unter 37 Erzbisthümern folgenden Metropolitanverband:

1. Acerenza (und Matera) mit Anglona (und Tursi), Potenza (vereinigt mit der zur Kirchenprovinz Salerno gehörigen Diöcese Marsico Nuovo; der Bischof residirt je 6 Monate in jeder Stadt), Tricarico, Venosa.

2. Bari (und Canosa) mit Conversano, Ruvo (und Bitonto).

3. Benevent mit Alife, Ariano, Ascoli di Satriano (und Cerignola), Avellino, Bojano, Bovino, Larino, Lucera, S. Severo, Sant' Agata de' Goti, Telese oder Cerreto, Termoli.

4. Bologna mit Faenza, Imola.

5. Brindisi mit Ostuni, welches ständig vom Erzbischof administrirt wird.

6. Cagliari mit Galtelli-Nuoro, Iglesias, Ogliastra.

7. Capua mit Cajazzo, Calvi-Teano, Caserta, Isernia-Venafro, Sessa Aurunca.

8. Chieti mit Vasto, welches ständig vom Erzbischof administrirt wird.

9. Conza mit Campagna (administrirt von Conza), Lacedonia, Muro Lucano, Sant' Angelo de' Lombardi (und Bisaccia).

10. Fermo mit Macerata-Tolentino, Montalto, Ripatransone, San Severino.

11. Florenz mit Borgo San Sepolcro, Colle di Val d'Elsa, Fiesole, Modigliana, Pistoja und Prato, San Miniato.

12. Genua mit Albenga, Bobbio, Brugnato, Savona und Noli, Tortona, Ventimiglia.

13. Lanciano mit Ortona, welches vom Erzbischof administrirt wird.

14. Mailand mit Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantua, Pavia.

15. Manfredonia mit Viesti, welches ständig vom Erzbischof administrirt wird.
16. Messina mit Lipari, Nicosia, Patti.
17. Modena mit Carpi, Guastalla, Massa di Carrara, Reggio nell' Emilia.
18. Monreale mit Caltanisetta, Girgenti.
19. Neapel mit Acerra, Ischia, Nola, Pozzuoli.
20. Oristano mit Ales-Terralba.
21. Otranto mit Gallipoli, Lecce, Ugento.
22. Palermo mit Cefalù, Mazzara del Vallo, Trapani.
23. Pisa mit Livorno, Pescia, Pontremoli, Volterra.
24. Ravenna mit Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forli, Rimini, Sarsina.
25. Reggio di Calabria mit Bova, Cassano al Jonio, Catanzaro, Cotrone, Gerace, Nicastro, Nicotera-Tropea, Oppido Mamertina, Squillace.
26. Salerno mit Acerno (ständig von Salerno administrirt), Capaccio und Vallo della Lucania, Diano Teggiano, Marsico Nuovo (s. Nro. 1), Nocera de' Pagani, Nusco, Policastro.
27. Santa Severina mit Cariati.
28. Sassari mit Alghero, Ampurias oder Castelsardo und Tempio, Bisarchio oder Ozieri, Bosa.
29. Siena mit Chiusi-Pienza, Grosseto, Massa Marittima und Populonia, Sovana-Pitigliano.
30. Syracus mit Caltagirone, Noto, Piazza Armerina.
31. Sorrent mit Castellamare di Stabia.
32. Tarent mit Castellaneta, Oria oder Uritana.
33. Trani, Nazareth und Barletta mit Andria, Bisceglia, welches ständig vom Erzbischof administrirt wird.
34. Turin mit Acqui, Alba Pompea, Aosta, Asti, Cuneo, Fossano, Ivrea, Mondovi, Pinerolo, Saluzzo, Susa.
35. Urbino mit Cagli und Pergola, Fossombrone, Montefeltro oder Pennabilli, Pesaro, Sant' Angelo in Vado und Urbania, Sinigaglia.
36. Venedig mit Adria, Belluno-Feltre, Ceneda, Chioggia, Concordia oder Portogruaro, Padua, Treviso, Verona, Vicenza.
37. Vercelli mit Alessandria della Paglia, Biella, Casale, Novara, Vigevano.

Nach der früheren politischen Eintheilung gruppiren sich die Diöcesen in folgender Weise. Zum Kirchenstaat gehören die 6 suburbicarischen Bisthümer, die 4 exemten Erzbisthümer Camerino, Ferrara, Perugia, Spoleto, die oben angeführten 37 mit * bezeichneten Bisthümer, dann das Erzbisthum Benevent, dessen 12 Suffraganbisthümer auf ehemals neapolitanischem Gebiet liegen, und die Kirchenprovinzen Bologna, Fermo, Ravenna, Urbino. Auf dem ehemaligen Gebiete des Großherzogthums Toscana liegen die Erzbisthümer Florenz und Pisa mit ihren Suffraganaten, das exemte Erzbisthum Lucca und die exemten Bisthümer Arezzo, Cortona, Montalcino, Montepulciano. Das Herzogthum Parma und Piacenza hat die exemten Bisthümer Borgo San Donnino, Parma, Piacenza und das zur Kirchenprovinz Modena gehörige Guastalla. Das Herzogthum Modena hat das gleichnamige Erzbisthum mit den Bisthümern Carpi, Massa di Carrara und Reggio. Das lombardisch-venetianische Königreich hat das exemte Erzbisthum Udine, welches 1752 aus einem Theil des Patriarchates von Aquileja gebildet wurde (aus dem andern wurde das Erzbisthum Görz); für die Lombardei besteht die Kirchenprovinz Mailand, für Venetien die von Venedig. Der Erzbischof der letzteren führt den Titel Patriarch; der Sprengel von Venedig wurde 1451 aus dem supprimirten Patriarchat Grado, welches das 1440 aufgehobene Bisthum Asolo in sich aufgenommen, und aus dem Bisthum Castello gebildet. Das Gebiet des ehemaligen Königreichs Sardinien, soweit es jetzt zu Italien gehört (Savoyen gehört jetzt zu Frankreich), hat in Piemont die Kirchenprovinz von Vercelli und die von Turin (eine einzige Gemeinde [Pfarrei] Ferrara Cenisio im District Susa, Provinz Turin, gehört zur französischen Diöcese Saint-Jean de Maurienne); in dem ehemaligen Herzogthum Genua besteht die gleichnamige Kirchenprovinz; auf der Insel Sardinien die Kirchenprovinzen Cagliari, Oristano und Sassari. Das ehemalige Königreich beider Sicilien hat auf dem Festland die exemten Erzbisthümer Amalfi, Cosenza, Gaeta, Rossano, die exemten Bisthümer Aquino-Pontecorvo und Sora, Aversa, Cava und Sarno, Gravina und Montepeloso, Marsi, Melfi und Rapolla, Mileto, Monopoli, Nardo, Penne und Atri, San Marco Argentano und Bisignano, Terlizzi-Giovenazzo und Molfetta, Trivento, Troia, Valva und Sulmona; dann die Kirchenprovinzen von Acerenza-Matera, Bari, Brindisi, Capua, Chieti, Conza, Lanciano, Manfredonia und Viesti, Neapel (dessen Erzbischof Primas des Reiches und stets ein Cardinal ist), Otranto, Reggio di Calabria, Salerno, Santa Severina, Sorrento, Taranto, Trani-Nazareth-Barletta. Durch das Concordat vom Jahre 1818 wurde eine Menge kleiner Bisthümer mit zu geringer Dotation auf dem neapolitanischen Festland supprimirt und deren Capitel in Collegiatstifte verwandelt. Sicilien hat unter dem Ehrenvorsitz des Erzbischofs von Palermo, welcher ebenfalls stets Cardinal ist, das eximirte Erzbisthum Catania und das eximirte Bisthum Aci-Reale, dann die Kirchenprovinzen Messina, Monreale, Palermo, Syracus. Malta mit dem Sitz in Città vecchia und das erst 1863 errichtete Bisthum Gozzo mit dem Sitz in Castello sind auf englischem Territorium. Seit 1797 führt der Bischof von Malta auch den Titel eines Erzbischofs von Rhodus. Das Fürstenthum Monaco wurde 1868 von der Diöcese Nizza getrennt und ist jetzt ein exemtes Bisthum. (Literatur: Gams, Series episcoporum, Ratisbonae 1873, 659—965; Supplem. I, 1879, 27—47; Supplem. II, 1886, 1—34; Werner, Katholischer Kirchenatlas, Freiburg 1888, 3—24.)

Nach Werner a. a. O. ist die kirchliche Statistik der einzelnen Diöcesen folgende (die exemten Abteien und Prälaturen sind durch * bezeichnet):

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Priester.	Pfarreien.
1	Acerenza und Matera	144 141	452	33
2	Acerno (administrirt von Salerno)	2 634	—	1
3	Acerra	36 263	156	13
4	Aci-Reale	130 697	416	27
5	Acquapendente	17 660	59	12
6	Acqui	152 207	266	115
7	Adria	185 723	177	80
8	S. Agata de' Goti	24 508	146	22
9	Alatri	21 700	112	16
10	Alba Pompea	127 862	313	95
11	Albano	31 945	132	11
12	Albenga	98 594	493	167
13	Ales und Terralba	55 640	83	42
14	Alessandria della Paglia	143 173	138	62
15	Alghero	55 046	95	27
16	Alife	23 480	118	16
17	*Altamura u. Acquaviva	28 460	80	4
18	Amalfi	35 703	279	54
19	Amelia	15 554	66	20
20	Ampurias oder Castelsardo und Tempio	41 075	108	24
21	Anagni	23 298	101	21
22	Ancona und Umana	70 136	156	37
23	Andria	74 096	185	12
24	S. Angelo de' Lombardi und Bisaccia	36 772	138	9
25	S. Angelo in Vado und Urbania	13 390	105	56
26	Anglona und Tursi	83 647	239	40
27	Aosta	82 188	221	87
28	Aquila	89 765	242	138
29	Aquino, Sora u. Pontecorvo	126 816	386	69
30	Arezzo	163 052	593	326
31	Ariano	44 728	114	23
32	Ascoli del Piceno	72 688	204	165
33	Ascoli Satriano und Cerignola	49 413	94	10
34	Assisi	26 652	138	36
35	Asti	166 513	316	110
36	Avellino	101 112	401	48
37	Aversa	123 717	668	53
38	Bagnorea	19 210	72	24
39	Bari und Canosa	211 601	711	33
40	Belluno und Feltre	143 975	144	80
41	Benevento	277 194	777	151
42	Bergamo	343 932	1036	349
43	Bertinoro	27 781	115	63
44	Biella	152 282	267	133
45	Bisarchio oder Ozieri	39 238	113	22
46	Bisceglia (adm. v. Trani)	23 877	—	4
47	Bobbio	31 611	69	59
48	Bojano	87 160	227	40
49	Bologna	453 989	989	398
50	Borgo San Donnino	43 713	117	52
51	Borgo San Sepolcro	42 296	226	135
52	Bosa	31 864	88	21
53	Bova	10 534	42	12
54	Bovino	30 585	104	10
55	Brescia	449 980	703	382
56	Brindisi	46 544	253	11
57	Brugnato	5 511	44	13
58	Cagli und Pergola	26 142	99	54
59	Cagliari	147 115	147	78
60	Cajazzo	28 080	95	38
61	Caltagirone	115 963	309	23
62	Caltanisetta	111 510	260	17
63	Calvi und Teano	63 344	323	89
64	Camerino und Treja	75 468	313	180
65	Campagna	9 028	60	4
66	Capaccio und Vallo della Lucania	98 245	213	100
67	Capua	77 376	369	58
68	Cariati	38 354	133	23
69	Carpi	55 790	97	31
70	Casale	162 786	352	136
71	Caserta	66 752	285	43
72	Cassano al Jonio	116 081	370	49
73	Castellamare	57 254	305	25
74	Castellaneta	31 654	79	5
75	Catania	222 014	488	49
76	Catanzaro	67 097	174	49
77	Cava und Sarno	64 977	224	30
78	Cefalù	123 393	501	25
79	Ceneda	174 416	237	128
80	Cervia	15 385	34	12
81	Cesena	58 631	144	58
82	Chieti	160 319	267	74
83	Chioggia	82 972	107	29
84	Chiusi und Pienza	46 624	177	54
85	Città della Pieve	29 520	57	35
86	Città di Castello	46 643	211	165
87	Civita Castellana, Orte und Gallese	36 813	83	31
88	Colle di Val d' Elsa	32 327	138	71
89	Comacchio	27 732	36	14
90	Como	281 308	596	314
91	Concordia	184 580	269	123
92	Conversano	62 904	290	7
93	Conza	80 622	259	32
94	Corneto u. Civitavecchia	28 512	62	17
95	Cortona	25 563	134	49
96	Cosenza	140 724	310	100
97	Cotrone	12 622	48	9
98	Crema	59 154	158	55
99	Cremona	307 506	540	217
100	Cuneo	105 451	217	63
101	Diano Teggiano	82 487	311	43
102	Fabriano und Matelica	25 527	141	42
103	Faenza	93 977	384	114
104	Fano	41 888	126	46
105	Ferentino	29 674	97	19
106	Fermo	160 632	582	147
107	Ferrara	128 115	206	89
108	Fiesole	114 713	435	254
109	Florenz	426 381	815	479
110	Foggia	55 723	133	8
111	Foligno	27 730	119	57
112	Forlì	50 650	134	59
113	Fossano	35 291	83	25
114	Fossombrone	17 550	93	34
115	Frascati	21 624	51	8
116	Gaeta	83 550	250	39
117	Gallipoli	14 219	49	4
118	Galtelli und Nuoro	43 319	57	25
119	Genua	489 340	967	315
120	Gerace	106 335	393	71
121	Girgenti	312 487	954	56
122	Gravina u. Montepeloso	23 918	79	9
123	Grosseto	31 473	48	29
124	Guastalla	53 598	102	27

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Priester.	Pfarreien.
125	Gubbio	33 133	41	67
126	Iglesias	52 158	50	26
127	Imola	96 701	332	122
128	Ischia	25 020	192	13
129	Isernia und Venafro	46 798	117	38
130	Ivrea	192 496	390	133
131	Jesi	38 707	159	23
132	Lacedonia	25 184	97	11
133	Lanciano	37 209	93	16
134	Larino	63 519	160	21
135	Lecce	80 357	430	31
136	Lipari	17 312	81	9
137	Livorno	106 341	132	25
138	Lodi	184 596	324	108
139	Lucca	189 891	628	234
140	Lucera	68 232	193	17
141	*S. Lucia del Mela	13 354	76	7
142	Luni und Sarzana	106 056	256	102
143	Macerata u. Tolentino	40 516	143	25
144	Mailand	1 322 603	2167	717
145	Manfredonia	69 993	281	11
146	Mantua	253 780	281	153
147	S. Marco u. Bisignano	89 911	305	64
148	Marsi	91 065	243	76
149	Marsico Nuovo	36 191	44	12
150	*S. Martino al Monte Cimino	1 594	8	1
151	Massa di Carrara	113 148	319	156
152	Massa Marittima und Populonia	54 751	77	24
153	Mazzara del Vallo	200 482	634	22
154	Melfi und Rapolla	39 192	93	13
155	Messina	263 528	1084	129
156	Mileto	189 537	697	132
157	S. Miniato	98 122	253	99
158	Modena	181 738	409	181
159	Modigliana	39 292	170	102
160	Molfetta, Terlizzi und Giovenazzo	60 445	225	8
161	Mondovi	172 468	507	142
162	Monopoli	52 758	246	8
163	Monreale	166 427	550	38
164	Montalcino	26 632	100	34
165	Montalto	21 897	107	35
166	*Monte Cassino	73 397	252	57
167	Montefeltro	39 918	215	112
168	Montefiascone	25 641	111	18
169	Montepulciano	13 694	56	18
170	*Monte Vergine	6 265	57	5
171	Muro Lucano	38 175	143	11
172	Nardo	51 482	189	15
173	Narni	25 297	66	40
174	Neapel	699 530	2803	85
175	Nicastro	90 268	260	51
176	Nicosia	94 783	248	28
177	Nicotera und Tropea	61 120	194	61
178	Nocera nell' Umbria	36 080	170	85
179	Nocera de' Pagani	52 384	214	18
180	Nola	178 159	809	85
181	*Nonantola	35 049	69	30
182	Norcia	23 431	98	103
183	Noto	140 434	375	30
184	Novara	362 045	820	379
185	Nusco	29 511	182	19
186	Ogliastra	35 092	32	26
187	Oppido	20 476	92	20

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Priester.	Pfarreien.
188	Oria	74 068	262	15
189	Oristano	90 464	161	74
190	Ortona	14 720	46	3
191	Orvieto	36 059	129	57
192	Osimo und Cingoli	53 124	199	37
193	Ostia und Velletri	27 107	98	14
194	Ostuni (adm. v. Brindisi)	33 966	—	7
195	Otranto	86 147	389	59
196	Padua	505 418	853	325
197	Palermo	421 093	689	47
198	Palestrina	39 738	130	24
199	*S. Paolo fuori le Mura di Roma	3 425	14	3
200	Parma	204 234	352	316
201	Patti	143 473	587	63
202	Pavia	107 737	190	81
203	Penne und Atri	140 417	292	97
204	Perugia	100 889	397	199
205	Pesaro	41 760	191	39
206	Pescia	56 913	174	37
207	Piacenza	240 954	648	359
208	Piazza Armerina	148 002	388	29
209	Pinerolo	81 917	131	57
210	Pisa	195 665	351	146
211	Pistoja und Prato	168 482	474	203
212	Poggio Mirteto	25 694	64	37
213	Policastro	55 837	356	37
214	Pontremoli	58 720	322	143
215	Porto und S. Rufina	4 652	43	7
216	Potenza	56 276	175	9
217	Pozzuoli	26 943	87	6
218	Ravenna	93 050	155	65
219	Recanati und Loreto	35 532	157	19
220	Reggio di Calabria	126 637	393	86
221	Reggio nell' Emilia	197 804	649	245
222	Rieti	80 039	288	161
223	Rimini	104 905	254	123
224	Ripatransone	31 159	112	13
225	Rom	298 553	1203	57
226	Rossano Calabro	67 357	159	39
227	Ruvo und Bitonto	36 000	192	8
228	Sabina	29 456	66	32
229	Salerno	145 241	538	146
230	Saluzzo	143 103	279	91
231	*S. Salvatore di Messina	23 257	45	20
232	Sarsina	13 958	64	35
233	Sassari	90 991	214	32
234	Savona und Noli	71 779	248	57
235	Segni	20 733	66	15
236	Sessa Aurunca	32 168	130	41
237	S. Severina	30 524	87	22
238	S. Severino	15 313	141	27
239	S. Severo	31 466	89	7
240	Siena	56 681	221	102
241	Sinigaglia	83 039	264	54
242	Sorrento	51 145	403	36
243	Sovana und Pitigliano	38 231	96	46
244	Spoleto	64 878	126	170
245	Squillace	92 444	320	58
246	*Subiaco	23 298	91	24
247	Susa	68 745	106	61
248	Sutri und Nepi	34 098	133	35
249	Syracus	201 092	528	29
250	Taranto (Tarent)	87 139	289	21
251	Telese oder Cerreto	45 362	156	26
252	Teramo	99 817	325	124

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Priester.	Pfarreien.
253	Termoli	46 630	69	19
254	Terni	16 971	40	16
255	Terracina, Sezze und Piperno	37 106	124	26
256	Tivoli	42 591	126	41
257	Todi	42 538	150	101
258	Tortona	269 244	515	279
259	Trani, Nazareth u. Barletta	106 411	269	8
260	Trapani	78 660	165	10
261	Treviso	306 850	425	210
262	Tricarico	64 349	247	24
263	*S. Trinità della Cava dei Tirreni	18 782	67	13
264	Trivento	101 804	287	59
265	Troia	24 956	63	10
266	Turin	674 565	1522	268
267	Udine	346 914	854	194
268	Ugento	40 507	167	30
269	Urbino	31 768	139	98
270	Valva und Sulmona	104 120	264	58
271	Vasto	102 528	141	41
272	Venedig	160 059	271	45
273	Venosa	36 000	89	8
274	Ventimiglia	74 357	240	53
275	Vercelli	181 794	395	111
276	Veroli	52 066	180	37
277	Verona	400 446	980	264
278	Vicenza	349 550	790	213
279	Viesti (admin. von Manfredonia)	7 124	—	2
280	Vigevano	157 091	251	71
281	*S. Vicenzo u. Anastasio alle tre Fontane	17 207	50	8
282	Viterbo und Toscanella	40 669	181	34
283	Volterra	91 563	293	113

Demnach gibt es in Italien 272 Diöcesen (Monaco und Malta nicht mitgezählt) und 11 exemte Abteien und Prälaturen. (Die Zahlen differiren, weil unirte und von Anderen administrirte Bisthümer bisweilen getrennt, bisweilen vereinigt aufgeführt werden; Werner zählt mit Malta und der französischen Diöcese Saint-Jean de Maurienne, welcher eine italienische Pfarrei der Provinz Turin, District Susa untergeben ist, 275, Ritter 264 Bisthümer.) Diese umfassen 28 459 628 Einwohner (in 8259 Gemeinden) und 20 465 Pfarreien. So nach dem Annuario Statistico Italiano, Roma 1887, Zählung vom Jahre 1881. Etwas abweichende Zahlen gibt a. der Indicatore delle Diocesi d'Italia von 1882: 28 455 124 Einwohner, 73 106 Priester, 7998 Stadtpfarreien, 12 424 Landpfarreien, 40 487 Nicht-Pfarrkirchen; b. die Statistica Ecclesiastica d'Italia, Savona 1885: 28 249 188 Einwohner, 20 707 Pfarreien, 55 052 öffentliche Kirchen, 76 381 Priester (Werner, Kirchenatlas 4).

Statistik der Akatholiken. Nichtitalienische Protestanten sind in Italien etwa 30 000, von welchen etwa 22 000 ständigen Aufenthalt dort haben; 20 939 Italiener gehören Secten an, welche in Italien Gemeinden gegründet haben; dazu kommen 3660 Mitglieder auswärtiger Religionsgenossenschaften, so daß die Zahl der nichtkatholischen italienischen Christen sich auf 24 599 beläuft (Annali di Statistica alla fine dell' anno 1881 bei Werner 3; Ritter, Geogr.-statist. Lexikon 1883 zählt 58 651 Protestanten, 48 468 Andersgläubige, ohne die Juden).

Die protestantischen Secten haben nach einer Statistik von 1879 folgenden Stand: Die Waldenser zählten 56 Kirchen, 24 Missionsstationen, 62 Stationen, die bisweilen besucht werden, 14 660 Communicanten, eine theologische Lehranstalt mit 3 Professoren und 15 Studenten, 50 Pastoren, 15 Evangelisten, 2 religiöse Zeitungen. Die „freie christliche Kirche" (seit 1865) hat 8 größere Kirchen und etwa 40 Conventikel, eine theologische Lehranstalt mit 3 Professoren und 12 Zuhörern, 10 Pastoren, 11 Evangelisten, 1203 Tagschüler, 606 Sonntagsschüler, 1649 Communicanten und eine Zeitung. Die Wesleyaner (seit 1867 ansäßig) hatten 22 Pastoren, 6 Coadjutoren, 6 Evangelisten, 1276 Communicanten, 704 Tagschüler, 662 Sonntagsschüler, eine theologische Privatschule und eine Zeitung. Die methodistische Episcopalkirche (seit 1873) hat 6 Pastoren, 9 Evangelisten, 5 Bibelerklärerinnen, 437 Communicanten, 160 Sonntagsschüler und eine Zeitung. Die Baptisten (seit 1870) haben 9 Pastoren mit 155 Getauften, 2 Tages- und 2 Sonntagsschulen und eine Zeitung. Die „christlich-apostolische Kirche" (seit 1871) zählt 200 Communicanten, 110 Sonntagsschüler. Außer diesen sind noch sieben andere protestantische Denominationen mit geringerer Mitgliederzahl repräsentirt. An national-protestantischen Kirchen besitzt Italien 5 französisch-reformirte, 6 deutsch-reformirte Kirchen, 5 der schottischen Free Church, 14 anglicanische und 3 amerikanische Kirchen (Stimmen von M.-Laach XXI, 152). Die Annali di Statistica: Protestanti italiani e forestieri alla fine dell' anno 1881, geben die Secten folgendermaßen:

11 641 Mitglieder der Waldenser in den piemontesischen Gebirgsthälern;
3225 andere Waldenser;
1250 Mitgl. der freien christlichen Kirche;
1780 „ der freien italienischen Kirche;
1428 „ der Wesleyaner (Methodisten);
718 „ der Episcopalen (Methodisten);
210 „ der Southern Baptist Convention U. S. A.;
293 „ der Open Baptist Communion;
16 „ der Baptisten;
128 „ der christlichen und apostolischen Baptisten;
190 ? „ der italienischen und englischen evangelischen Baptisten;
30 „ der unabhängigen Evangelischen;
20 939, wozu noch die oben angeführten 3660 Mitglieder auswärtiger Genossenschaften kommen (Werner 3. Ueber die protestantische Sectenpropaganda vgl. Hist.-polit. Bl. XLVII, 689 ff.). Das sind Zahlen, gerade groß genug, um die

innere Zerfahrenheit des Protestantismus den Italienern lächerlich erscheinen zu lassen. Die protestantische Propaganda in Italien beruht auf Geldspenden, führt ihre Proselyten dem Unglauben zu und vermehrt nur die destructiven Elemente der Bevölkerung. Juden waren in Italien am Ende des Jahres 1881 nach amtlicher Zählung 36 289.

Für den obligatorischen Elementarunterricht bestanden 1882: 41 423 öffentliche, 5797 private Volksschulen. Normalschulen zur Heranbildung von Lehrern bestanden 38, für Lehrerinnen 73. Höhere Mädchenschulen, eine Art von Realschulen, gab es 8; Mailand machte 1861 mit einer solchen den Anfang. Für den Secundärunterricht bestanden 1880: 83 königliche und 31 andere öffentliche Lyceen, 344 öffentliche Gymnasien, 306 technische Schulen. Für das Studium der katholischen Theologie bestanden damals 309 Seminarien; für das protestantisch-theologische Studium deren 2. Königliche Universitäten bestanden 17: in Bologna, Catania, Genua, Messina, Neapel, Padua, Palermo, Pavia, Pisa, Rom und Turin (jede mit vier Facultäten: Jurisprudenz, Medicin, mathematische und Naturwissenschaften, Philosophie und Literatur), in Cagliari, Modena, Parma mit 3, in Sassari und Siena mit 2 Facultäten, in Macerata mit der juristischen Facultät und Cursen für Pharmacie und Chirurgie. Dazu kommen 4 freie Universitäten in Ferrara, Perugia, Camerino und Urbino. Ueber die in Rom bestehenden theologischen Lehranstalten s. d. Art. Collegien. Ferner besteht ein königliches Studieninstitut in Florenz für Philosophie und Philologie, Medicin mit Chirurgie und Naturwissenschaften; das kgl. höhere technische Institut in Mailand, die kgl. Ingenieurschulen in Turin, Neapel, Rom, Padua, Palermo, Bologna, das kgl. Industriemuseum in Turin; die wissenschaftlich-literarische Akademie in Mailand, 73 technische Institute, 43 vom Staat subventionirte Gewerbschulen, die höhere Handelsschule in Venedig, 1 höhere nautische Schule in Genua und 26 andere für den Secundärunterricht im Seewesen, kgl. höhere Ackerbauschulen in Mailand und Portici und 16 andere Ackerbauschulen, 1 Forstinstitut bei Florenz, 3 Bergschulen, 22 Kunstakademien, die Kriegs-, die Artillerie- und Genieschule und Militärakademie in Turin, Militärschulen und Collegien, kgl. Marineschulen ꝛc. (Ritter, Geogr.-statist. Lexikon, 7. Aufl., Leipzig 1883, I, 775 ff.). [Weber.]

Italienische Literatur, Ausdruck des nationalen Lebens auf der apenninischen Halbinsel. Da die romanischen Sprachen durch die Umbildung entstanden sind, welche das Lateinische im Munde eingewanderter Germanen erfahren hat, konnten sie so lange keine Literatur erhalten, als die Umbildung nicht ein fertiges Mittel des Gedankenaustausches geschaffen hatte. Dazu war eine lange Zeit nöthig, weil die zwischen Eingeborenen und Fremden vor sich gehende sprachliche Ausgleichung zunächst nur die ungebildeten Theile der ersteren berührte. Die neuen Sprachen erhielten ihre lateinischen Beiträge nicht aus der Sprache, die für uns in den erhaltenen Schriften aufbewahrt ist, sondern aus deren provinziellen Abarten, in welchen sich viele einem niedern Bildungszustande entsprechende Ausdrücke fanden. Dadurch bekamen die neuen Sprachen ein Gepräge, das die in Besitz und Uebung des gebildeten Lateins bleibenden höheren Klassen abstieß, bis sie durch die zunehmende Nothwendigkeit, mit den niederen Klassen zu verkehren, sich auch der Sprache derselben näherten. Aber selbst diesem Ergebniß folgten nicht rasch die Anfänge der Literatur, weil diese den nur bei höherer Bildung vorhandenen Zwecken dient; für letztere aber stand die lateinische Sprache als bequemeres Mittel zur Verfügung.

I. Die italienische Sprache, die man lange als lingua romana oder lingua vulgaris der lateinischen gegenüberstellte, genoß vor den übrigen romanischen Sprachen den Vorzug, daß in ihr eine gewisse Oberhoheit der lateinischen Sprache Anerkennung gefunden hatte. Das Uebergewicht, das in Italien die Unterworfenen über ihre Beherrscher nicht bloß der Bildung, sondern auch der Zahl nach besaßen, gestattete dort dem Lateinischen ein stärkeres Fortleben als in anderen romanischen Ländern. Die Wirksamkeit, die es als Sprache der Kirche und des Staates ausübte, gab ihm in der Sprachmischung eine besonders starke Vertretung. Auch war keine Sprache vorhanden, die sich als dritter Bestandtheil neben dem Lateinischen und dem Deutschen hätte geltend machen können. Denn die Sprachen, welche vor der römischen Herrschaft gelebt hatten, waren während derselben untergegangen, und das, was während der Entwicklung des Italienischen aus Nordwesten von dem früh ausgebildeten Provençalischen eindringen konnte oder in den Süden durch die aus Frankreich kommenden Normannen mitgebracht wurde, konnte sich vermöge der Verwandtschaft leicht den vorgefundenen Formen des ungebildeten Lateinischen anbequemen. Bis zu einem gewissen Grade muß die lingua vulgaris schon zur Zeit des Kaisers Otto I. fertig gewesen sein, da von diesem berichtet ist, daß er sie zu reden verstand. Doch scheint es mit ihr länger als mit den Schwestersprachen gedauert zu haben, bis man sie zu schriftlichen Aufzeichnungen zu brauchen anfing, was sich eben aus dem Umstande erklärt, daß das Lateinische, das in ihr so sehr die Oberhand über andere Bestandtheile behauptete, auch neben ihr lange selbständig fortdauerte. Zu ihrer Vollendung war aber nicht bloß ihre Geltung im schriftlichen Verkehre, sondern auch ihre Anwendung für künstlerische Gestaltungen nothwendig. Nur dadurch konnte so viel Sicherheit und Festigkeit in der Wahl des Ausdrucks entstehen, daß es in den Augen der Menschen einen Werth erhielt, sich ihrer zu bedienen. Denn so entstanden Vorbilder, deren Anschauen manches bisher schwankend Gebliebene bestimmte.

II. Die ersten italienischen Schriftwerke sind kleine Gedichte, die den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts angehören, also einer Zeit, zu welcher die Dichtung im französischen und im provençalischen Sprachgebiete schon in hoher Blüte stand und die spanische Sprache in den Liedern vom Cid schon einen beträchtlichen Schatz besaß. Der Theil Italiens, wo eine in der Volkssprache redende Dichtung sich zuerst vernehmen ließ, ist Sicilien. An dem hohenstaufischen Hofe zu Palermo gehörte eine solche zu den Mitteln der Erheiterung und Belustigung. Welche Gunst sie da genossen, sieht man daraus, daß von dem jungen Kaiser Friedrich Gedichte verfaßt worden sind. Dadurch hat die Mundart der Insel Zutritt in die italienische Schriftsprache erhalten, und als sich auch über das Festland die dort in Uebung gekommene Dichtung verbreitet hatte, wurde für sie der Name der sicilischen Dichtung dort gebildet. Die Erzeugnisse dieser Kunst gleichen der Form nach den späteren Canzonen, sofern sie aus Strophen bestehen, in deren jeder sich eine größere Anzahl von Versen mit mannigfachen, in wechselnden Stellungen wiederkehrenden Reimen findet. Wie die Gedichte zur Verschönerung des geselligen Lebens dienten, beschäftigten sie sich mit dem Wohlgefallen an der Anmuth der Frauen und dem Verlangen nach Beweisen ihrer Anerkennung und Gewogenheit. Doch vermißt man in ihnen den Ausdruck tieferen Gefühls, an dessen Stelle ein dem Reimwechsel sich anschließendes Spiel mit witzigen oder tändelnden Gedanken und Einfällen tritt. Dagegen findet man in ihnen, dem höfischen Ursprunge gemäß, Sinn für Feinheit und Maß des Ausdrucks.

Während das im Süden Begonnene sich nordwärts verbreitete, pflegte der Norden eine aus der Fremde gekommene Dichtung, die, dem Gehalte nach der sicilianischen ähnlich, dadurch anzog, daß ihre Sprache der italienischen durch Nachbarschaft und Verwandtschaft nahe stand. Das südliche Frankreich redete bis zur geographischen Breite von Lyon und Limoges, wo das französische Sprachgebiet begann, die provençalische Sprache, die erst im 14. Jahrhundert von der französischen Sprache überwältigt worden ist, doch heute, zu einem Volksdialekt herabgedrückt, noch fortlebt. In Abarten über das nordöstliche Spanien und das nordwestliche Italien hinüberreichend, hatte sie eine reiche Dichtung, die, wie die sicilische, an den Höfen Theilnahme genoß und in den Fürsten Pfleger besaß. Diese Dichtung zog die Angelegenheiten des staatlichen und des geselligen Lebens in ihren Bereich. Vertreter derselben durchzogen das nördliche Italien, wo das, was sie zur Belustigung der höhern Gesellschaft leisteten, ihnen bei Reichen und Mächtigen Eingang verschaffte. Dieser Erfolg bewirkte, daß auch solche, welche nicht im provençalischen Sprachgebiete heimisch waren, sich jener Kunstübung befleißigten. Das Vergnügen, das ihre Vorträge gewährten, ward dadurch erhöht, daß sie solche oft aus dem Stegreife hielten und mit denselben Wettkämpfe unter einander veranstalteten. Unter den Händen der meisten dieser italienischen Provençalen wurde das Geschäft ein handwerksmäßiges, so daß man in dem, was von ihnen erhalten ist, schöne Stellen nur sehr vereinzelt antrifft. Eine dichterische Form, welche sie neben der Canzone gebrauchten, war das aus der Provence stammende Sonett, das den Inhalt sehr vom Reime abhängig machte und für den Gedanken gewaltsame Ausdehnung oder Zusammenziehung veranlaßte, ohne daß der Kampf mit diesen Schwierigkeiten der Einbildungskraft oder dem Gefühle zu gute gekommen wäre.

Tiefer in ihren Wurzeln und reicher in ihren Blüten ist eine Dichtung, die, der sicilischen und der italienisch-provençalischen gleichzeitig, im mittleren Italien entstand. Der große Ernst, mit welchem der Orden des hl. Franciscus einer von heftigen Parteikämpfen zerrissenen Welt und einem genußsüchtig eitlen Treiben mit Heldenmuth entgegentrat, zog seine Nahrung aus unbedingter Hingebung an Gott und brach in glühenden Aeußerungen derselben hervor. Eine Reihe von Dichtern, die dem neuen Orden angehören, beginnt mit dem Stifter desselben, der in dem Hymnus an die Sonne sich zu den Gegenständen der Natur als Werken Gottes in ein brüderliches Verhältniß setzt. Unter denen, welche ihm folgend Gehalt und Kraft in ihre Worte legen, ragt Jacopone da Todi (s. d. Art.) hervor, der mit feurigem Worte in die wichtigsten Verhältnisse treibend, warnend, rügend eingriff, eigene Gesinnung spiegelte und eigene Empfindung kundgab. Ist seine Sprache auch oft noch herb, so zieht sie doch einen Vortheil aus der Würde der Zwecke und dem Eifer, ihnen zu dienen.

Im Laufe des 13. Jahrhunderts begann im nördlichen Italien die provençalische Dichtung einer italienischen zu weichen, und auf der ganzen Halbinsel wurde die Dichtung lebendiger. Dem hervorragenden Antheil, welchen Toscana, insbesondere Florenz, daran hatte, ist es zuzuschreiben, daß Mundarten anderer Gegenden, welche sich schon in der Literatur geltend zu machen angefangen hatten, von der durch die Wirksamkeit der Dichtung am meisten ausgebildeten zurückgedrängt wurden, und daß diese einer sich bildenden allgemeinen italienischen Sprache ihr Gepräge gab. Neben der geistlichen Dichtung der Franciscaner entwickelte sich eine weltliche, deren bedeutendste Vertreter Guittone aus Arezzo, Cavalcanti aus Florenz und Cino aus Pistoja sind. Bei ihnen findet sich schon Geschmeidigkeit und Anmuth, Bestimmtheit und Sicherheit der Sprache. Ihre Erzeugnisse sind Lieder der Liebe. Gleichzeitig treten, von der Betheiligung am staatlichen Leben geweckt, Anfänge der Prosa auf. Zuerst sind dem florentinischen Staate unter seinen Verfassungskämpfen, welche den Blick in die Vergangenheit lenkten, Geschichtschreiber erstanden. Malespini, Compagni und Villani erzählen zwar noch als Chronisten, ohne die Verkettung der Be-

gebenheiten nachzuweisen, und zeigen Härten und Rauhheiten im Ausdruck, führen aber die italienische Sprache zum Wettstreite auf das bisher von der lateinischen ausschließlich besessene Gebiet. Neben ihren Werken, die der Staatskunst und Lebensweisheit zu mittelbarem Dienst gewidmet waren, steht die Sammlung der „Hundert alten Novellen" mit den ersten Proben der Erzählung, welche die Mittheilung von kleinen persönlichen, aber charakteristischen Vorfällen in das Gebiet der Kunst erhebt.

III. Nach diesen Vorgängen fand Dante (s. d. Art.), mit dessen großem Werke das 14. Jahrhundert anhebt, die Sprache, welche er dafür zu gebrauchen sich entschloß, schon in einem Zustande vor, in welchem sie werth war, durch die Aufgabe, die er ihr stellte, geadelt zu werden. Er selbst bekennt sich als Nachfolger und Schüler früherer Dichter. Was er aber als solcher der Welt gab, ist das Werk einer wunderbaren Erhebung; zahlreiche Stufen, die man zwischen ihm und seinen Vorgängern denken könnte, sind darin raschen Schwunges übersprungen. In der „Göttlichen Komödie" ist alle Vorstellung und Kenntniß von der unsichtbaren Welt unter steter Beziehung auf die sichtbare in ein großes Gemälde zusammengefaßt. Die hierbei wirkende Geisteskraft vermochte, indem sie allen bereit liegenden Mitteln des Ausdrucks die würdigste Anwendung gab, dieselben nach Maßgabe der hochgestellten, in jeder Einzelnheit neue Schwierigkeiten bietenden Aufgabe zu erweitern und zu verstärken. Alles bis dahin in romanischen Sprachen Gesungene hoch überragend, die reichste Fülle erhabenen Stoffes mit siegreicher Mühe in die Fesseln menschlicher Rede bannend, blieb das Gedicht ein Schatz von Wissen und Erinnerung, Lehre und Andeutung, aus dem überall eine dem Göttlichen zugewandte Sehnsucht spricht. Es gibt für dasselbe keine Stelle in einer nach Gattungen geordneten Uebersicht dichterischer Erzeugnisse, da es vermöge der Neuheit seines Gehaltes und der Höhe seines Zieles unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen zu stehen scheint. Allein es hängt mit dem nachfolgenden Geistesleben der Nation zusammen durch die Macht, mit der es die Denkenden und Strebenden zu sich hinzog und dem schöpferischen Drange der Begabtesten als Leitstern leuchtete. Es bleibt ein Studium der Menschheit, indem es immer zum Eindringen in seine Geheimnisse auffordert und durch die Einheit des Gedachten und des Gesagten dem Nachdenken hohe Befriedigung zu gewähren nicht aufhört.

Während das Ringen mit der Sprache, zu welchem Dante von seinem Stoffe genöthigt wurde, manchmal bei ihm Härte und Dunkelheit bewirkt, folgte im Verlaufe des 14. Jahrhunderts eine weitere Entwicklung, in welcher die Sprache durch die ihr nicht aufgedrungenen, sondern aus ihrer Handhabung unter Beachtung jedesmaligen Bedürfnisses erwachsenen Regeln so an Gewandtheit zunahm, daß sie der bald zu neuem Leben erwachenden und zu neuer Schätzung gelangenden Sprache der Römer zur Seite treten konnte. Mittelpunkt der Thätigkeit, die diesen Erfolg hatte, war Petrarca (s. d. Art.), der auch für die Wiederbelebung des Alterthums eine Führung übernahm. Die zweite dieser Bestrebungen rief zwar eine neue, classischere lateinische Literatur in's Leben, die das in den Schriften der Römer aufbewahrte Wissen in Umlauf brachte, trug aber nicht die Frucht, daß den Inhabern dieses Wissens eine heilsame Einwirkung auf die Verhältnisse der Zeit möglich geworden wäre. Die Vergegenwärtigung alter Zustände führte vielmehr zu fruchtlosen Wünschen für Gründung einer Macht, welche Italien von dem durch seine Parteikämpfe verschuldeten Mißgeschick befreien könne. Selbst die neue lateinische Literatur, die mit emsigem Aufsuchen und Abschreiben alter Bücher Hand in Hand ging, trug zu sehr den Stempel der Nachbildung, um Verständniß der Gegenwart zu vermitteln. Auch Petrarca's lateinische Schriften entbehrten der Wahrheit und Tiefe, die sie gehabt haben würden, wenn inneres Bedürfniß zu ihrer Abfassung geführt hätte und Ergebnisse von Forschung in ihnen dargelegt worden wären. Anders ist es mit Petrarca's italienischen Gedichten. In ihnen gewinnt die Sprache, die sich zu der Höhe Dante'scher Gedanken nicht emporzuringen hatte, an Vielseitigkeit, Durchsichtigkeit und Gefälligkeit. In den Gedichten, die er Trionfi genannt hat, erscheint er zwar als Nachfolger Dante's, aber man findet darin nicht dessen in der durchgeführten Vision herrschende Einheit und gelangt nicht zu innerer Theilnahme an der Darstellung, weil die Allegorie von dem Zwecke, für den sie angewendet ist, geschieden bleibt. Seine Canzonen und Sonette haben, weil ihnen eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, den Werth der Wahrheit und würden bei ihrer ehrbaren Haltung den heutigen Leser erfreuen können, wenn sie nicht, wie es diese Dichtungsformen von Anfang an gethan, in das Gebiet der Reflexion hinüberschweiften.

Was Dante und Petrarca für die Ausbildung der Sprache gethan haben, wurde durch einen dritten Schriftsteller, der Petrarca's Freund und der Genosse seiner gelehrten Arbeiten war, ergänzt. Boccaccio hat dem von den „Hundert Novellen" Begonnenen durch Verfeinerung der in solchen Erzählungen herrschenden Sprache einen Platz in der Literatur gesichert, und die Prosa, wenn er in derselben auch durch langathmige Perioden sehr an das Lateinische erinnert, einen Schritt weiter geführt. Seine Novellensammlung, das Decamerone, verliert aber an Werth durch die Ausgelassenheit, mit der er sich zu Schilderungen der Unsittlichkeit hergibt, um namentlich solche Geistliche, die durch ihr Leben ihren Stand beschimpften, bloßzustellen. Er hat seine Nation auch mit dem ersten Roman (L'amorosa Fiammetta) beschenkt. Bei den Franzosen hatte diese Art von Erzählungen gewöhnlich die Reihen von überraschenden und wunderbaren Ereignissen zum Gegenstande, durch welche die Vereinigung zweier Liebenden abwechselnd gehindert und begünstigt

wird. Boccacio nahm, um durch das Schicksal der Liebenden die Einbildungskraft zu beschäftigen, die Mittel aus dem menschlichen Herzen, indem er Fiammetta, der er die Erzählung ihrer Schicksale in den Mund legt, sich durch die Irrgänge der Leidenschaft winden läßt. Dabei huldigt er dem Geschmacke seiner Zeit durch die philosophischen Rechtfertigungen, die von den Personen des Romans für ihr Handeln angeführt werden, und durch die Verwendung mythologischer Gestalten als bewegender Kräfte. Durch zwei Versuche episch-heroischer Dichtung hat er keine andere Wirkung hervorgebracht, als daß in der Folge, weil er statt der Dante'schen Terzinen die Octaven angewandt hatte, diese Versart für Gedichte solcher Art im Gebrauche geblieben ist.

IV. Das 15. Jahrhundert weist keinen erheblichen Fortschritt in der italienischen Literatur auf, weil die geistige Thätigkeit, durch welche ein solcher hätte bewirkt werden können, sich nur noch allgemeiner dem von Petrarca gezeigten Ziele eines neuen Römerthums zuwandte, und weil durch Verkehr mit Constantinopel, sowohl durch Reisen dahin, als durch Einwanderungen von dort, auch die griechische Literatur Gegenstand eifrigen Studiums wurde. Diese Thätigkeit wurde von den Machthabern der Halbinsel um die Wette gefördert; allen aber that es Lorenzo voraus, der in Florenz ein König des europäischen Handels war. Während sich aber das Wissen vermehrte, blieben die lateinisch geschriebenen Werke unter dem Banne der Nachahmung. Dieß wirkte auch auf die italienischen Erzeugnisse, deren Verfasser meistens zu den Leitern der dem Alterthum zugewandten Studien gehörten. Noch schlimmer war es, daß bei einem großen Theile der in das Alterthum vertieften Gelehrten sich die Nachahmung auch in Hinneigung zu Glauben und Sitte der untergegangenen Zeit verrieth. Dadurch wurden sie Vertreter einer neuen heidnischen Weltanschauung, welcher schon durch Boccaccio mittels der Verwendung der Mythologie und der für die Sitten schädlichen Ausgelassenheit vorgearbeitet war, und welche sich jetzt als eine naturgemäße Folge der Wiedergeburt alter Bildung zu rechtfertigen schien. Es fehlte zwar unter den Freunden des Römerthums und des Griechenthums nicht an solchen, welche, gegen Irrthum alter Philosophie und gegen Verführung alter Dichtung gewaffnet, den Verkehr mit dem Alterthum als ein Mittel zum Verständniß für dessen religiöse Hilfsbedürftigkeit ansahen; allein die andere Partei wuchs um so ungestörter, weil es zum Anschluß an sie nicht ausdrücklicher Lossagung von christlicher Erkenntniß und Zucht, sondern nur unvermerkten Hinübergleitens in das feindliche Gebiet bedurfte. Erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts lassen sich neben der gelehrten Betriebsamkeit Nachklänge heimischer Dichtung vernehmen, welche den Uebergang zu der regeren Thätigkeit des 16. Jahrhunderts bilden. Was sich seither von Versuchen, in Dante'scher Weise zu dichten, gezeigt hatte, war mit Anhäufung von Bildern, mit verworrenen Gefühlen und mit gezwungenem Ausdruck beladen. Dagegen zeigt sich in Lorenzo de' Medici's Gedichten der Einfluß classischer Gelehrsamkeit in fester Haltung und eine Verwandtschaft mit Petrarca in Gleichartigkeit des Inhalts und bewahrter Ehrbarkeit. Ein Mitglied von Lorenzo's literarischem Hofstaate, der gleich gelehrte und geschmackvolle Polizian, bewies in einem Gedichte auf ein Turnier, in welchem Lorenzo's Bruder Julian gesiegt hatte, Reichthum der Einbildungskraft und feinen Sinn für Schönheit und lieferte als Beitrag zu der an den Höfen beliebten theatralischen Unterhaltung eine dialogische Geschichte von Orpheus und Eurydice, womit von fern ein Anfang im Drama gemacht war. Um dieselbe Zeit schlug die Dichtung den Weg ein, für das Epos Stoffe in den längst von den Franzosen bearbeiteten Sagen aus dem Fabelkreis Karls des Großen zu suchen, damit dem die Zeit beherrschenden Antiken etwas nach Zeit und Art näher Liegendes zur Seite träte. Da aber die langen Reihen staunenswerther Kämpfe durch den Mangel eines geschichtlichen Hintergrundes keine Anziehungskraft ausübten, erhielten die Werke dieser Art ein Gepräge des Spottes. Dadurch sanken sie, indem der Spott sich auch gegen den religiösen Glauben kehrte, zu einer gewissen Niedrigkeit herab. So zeigt sich diese Dichtung in Pulci's „Morgante", in dem nicht Morgante, sondern Roland die Hauptperson ist. Etwas höher erhebt sich der ebenfalls dieser Gattung angehörige, unvollendet gebliebene „Verliebte Roland" von Bojardo, der als bewegende Kraft die dem französischen Ritterthum eigene Verehrung der Frauen in der Erzählung wirken läßt.

V. Das 16. Jahrhundert überkam von dem 15. erhöhten Sinn für die einheimische Literatur und brachte derselben eine reiche Entfaltung, indem es sämmtliche Gattungen zur Ausbildung brachte und eine jede innerhalb ihres Gebietes vielfach gestaltete. Das **Epos** trat in eine neue Phase mit Ariosts „Rasendem Roland". Mit diesem Gedichte blieb es zwar in dem Kreise, in welchem es sich zuletzt bewegt hatte, aber diese Herkunft ist in ihm gleichgültig geworden, da es aus des Dichters eigenen Erfindungen zusammengesetzt ist. In den Kreis, dem es entstammt, gehört es nur insofern, als man bei dem Mangel eines eigentlichen Anfangs sich durch den Roland Bojardo's zurechtfinden kann. Hat man das aber auch gethan, so vermißt man bald einen leitenden Faden, wandelt durch eine Menge von Theilen, die einer naturgemäßen Verknüpfung entbehren, hindurch, wird, sobald man Theilnahme für etwas gewonnen hat, wieder zu Neuem geführt, erfreut sich an Idealen des Ritterthums, gelangt aber, nachdem man durch einen Zaubergarten gewandert ist, nicht zu einem Abschlusse, weil ein solcher durch den regellosen Verlauf nicht gefordert wird, und weil der Dichter den Leser, dem er auch den Reiz lüsterner Schilderungen bietet, durch die vielen Ruheplätze, die er gestattet, befriedigt zu haben glaubt. Auf solchem Wege

konnte das Epos nicht bleiben, weil für die Lossagung von jeder andern Beschränkung als der durch den Stil auferlegten nur dem außerordentlichen Talente Ariosts Verzeihung wurde. Man mußte zu dem Streben zurückkehren, Maß und Bewegung, Einheit und Abwechslung, Regel und Freiheit zu vereinigen. Diesen Forderungen haben die durch die Schule staatlicher Geschäfte gegangenen Dichter Alamanni und Bernardo Tasso nicht genügt. Der eine von ihnen bildete in einem epischen Gedicht, das vor der belagerten Feste Avaricum spielt, die Ilias nach, während der andere mit dem „Amadis", dessen Stoff der spanischen Dichtung entlehnt ist, durch steife Regelmäßigkeit ermüdet. Trissin versuchte es mit einem Gegenstande der Geschichte, indem er die Befreiung Italiens von den Goten besang, wobei Belisar in den Mittelpunkt gestellt wurde. Er ist dem Gegenstande so wenig gewachsen, daß er seine sehr prosaische Erzählung, die sich zu edler Sprache nicht erhebt, nur sehr äußerlich mit umständlicher Ausmalung bedeutungsloser Gegenstände verziert. Mit höherem Griffe und größerer Begabung erfaßte Torquato Tasso die herrlichste That, nicht des sagenhaften oder ersonnenen, sondern des wirklichen Ritterthums, die Befreiung Jerusalems aus den Händen der Ungläubigen. Regelmäßigkeit der Anlage, Sorgfalt der Ausführung und Adel der Sprache überraschten die Zeitgenossen, so daß der Verfasser des Werkes dem beliebten Ariosto die Palme streitig machte. Man darf sagen, daß Ariosto das glänzendere Talent besessen, Tasso das bessere Gedicht geliefert habe. Es bleibt dabei bestehen, daß der große Gedanke, dessen Verwirklichung einst den Sieg der wahren Religion über die falsche verheißen, einen zu blassen Schimmer auf das im Gedicht Vorgehende wirft, und daß der ihm verliehene Schmuck zu wenig aus dem Verlaufe der Begebenheiten hervorwächst.

Mannigfaltig erscheint neben dem Epos auch die Lyrik, nach der Verschiedenheit der Theilnahme, zu der die Dichter von dem, was in ihnen lebte, und dem, was sie umgab, angeregt wurden. Verschiedene Arten der Lyrik sind von Sannazar, Bembo, Berni, Caro, Aretino und Michel Angelo vertreten. Sannazar und Bembo, auch als lateinische Schriftsteller bedeutend, der erstere als Verfasser von Eklogen, Elegien, Epigrammen und einem Gedichte auf die Geburt Christi, der letztere als Geschichtschreiber Venedigs, eiferten als italienische Dichter in Reinheit der Sprache Petrarca nach. Berni, der Bojardo's Roland in einem munterern Tone und bessern Stil umarbeitete, hat der Lyrik den Ton der Satire gegeben, zu der er so geneigt war, daß er die Gelegenheiten dazu auch auf Kosten des Anstandes wählte. Caro, der eine Uebersetzung der Aeneis geschrieben, ist als Verehrer und Nachahmer Petrarca's mit Sannazar und Bembo verwandt, handhabt aber auch die Sprache des Scherzes, die ihm mitunter zur Schmähung dient, ohne so tief als die Berni's zu sinken. Aretino, dessen Leben ein sittenloses war, hat auch sein Talent durch unsittliche Spielerei geschändet. Alle die Lyriker des Jahrhunderts überragt Michel Angelo mit seinen an die geistreiche Vittoria Colonna gerichteten Sonetten.

Im Drama kommen zu den Lustspielen, deren in Nachahmung der römischen Komiker viele, aber bedeutungslose entstanden, Tragödien und Schäferspiele hinzu. Eine Tragödie, die als erster Versuch nicht niedrig steht, ist die, in welcher Trissino das von Livius erzählte Schicksal Sophonisbe's behandelt. Mit geringerem Geschick hat Ruccellai das Schicksal der mit dem Langobardenkönig Alboin vermählten Gepidenfürstin Rosamunde zum Gegenstande einer Tragödie gemacht. Die Hirtendichtung in dramatische Form zu bringen, begann Tasso mit dem „Amyntas". Eine höhere Stufe hat Guarini in glücklicher Vereinigung antiker und romantischer Kunst mit dem Pastor fido, dem „Treuen Schäfer", erstiegen. Zur Abfassung dramatischer Gedichte ermunterte fortwährend die Gunst, welche der Darstellung derselben im geselligen Leben zu Theil ward. Ehe es ein Schauspielergewerbe gab, hatten die Mitglieder höfischer Kreise selbst gespielt. Jetzt thaten dasselbe die Mitglieder von literarischen Gesellschaften, welche Akademien hießen.

Zu den Gattungen der Kunst, die aus der Beschäftigung mit dem Alterthum einen mittelbaren und darum ächten Vortheil zogen, gehört die Geschichtschreibung. Sie beginnt ihre Erhebung über die Chroniken mit einem Werke ersten Ranges, mit des Florentiners Machiavelli florentinischer Geschichte, in welcher die Zeit von 1215 bis 1492 schmucklos, klar und kraftvoll dargestellt ist. Die Gedankentiefe und Beredsamkeit, die dieses Werk auszeichnen, sind auch in des Verfassers „Erörterungen über die zehn ersten Bücher des Livius" zu erkennen. Aber ein drittes Werk hat den Namen Machiavelli's zur Bezeichnung einer selbstsüchtig gewissenlosen Staatskunst zu gebrauchen veranlaßt. Doch man erklärt das Buch „vom Fürsten", das im Sinne einer solchen Staatskunst Lehren und Rathschläge gibt, als Werk einer Sprache, durch die der Verfasser eine ringsum beobachtete Verruchtheit habe im abschreckenden Spiegelbilde zeigen wollen. Die Geistesvorzüge des Geschichtsschreibers zeigen sich auch in seinen Lustspielen, in denen er Vorbilder geschickter Erfindung, lebhaften Dialogs und wahrer Charaktere aufgestellt hat, aber dem Geschmacke für eine ungeziemende Freiheit huldigt. In der Geschichtsschreibung hatte er Nachfolger, die deren Gebiet auf andere Theile Italiens, das ganze Italien, das Ausland und das Leben von bedeutenden Personen ausdehnten. Paruta erzählte die Geschichte Venedigs in den Jahren 1513—1551, Guicciardini die Italiens in den Jahren 1494—1532, Davila die Frankreichs in den Jahren 1559—1598, Vasari die der bedeutendsten Maler, Bildhauer und Baumeister. Im Gefolge der geschichtlichen Erzählung erhob sich mit neuen Stoffen auch die novellistische.

Bandello galt seinen Zeitgenossen als der Beste nach Boccaccio, mit dem er nicht bloß die Vorzüge, sondern auch die Schattenseiten gemein hat.

VI. Das 17. Jahrhundert brachte für die italienische Dichtung weniger Fortentwicklung, als ein zu Verirrungen führendes Bemühen um neue Vorzüge der Darstellung. Nur die Prosa blieb von den Schwankungen des Geschmacks verschont, indem sie unter dem Schutze wissenschaftlicher, wenig der Philosophie, meistens der Naturwissenschaft und der Geschichte zugewandter Thätigkeit die Fähigkeit, für den Gehalt die Form zu finden, nicht verlor. In der Dichtung suchte Chiabrera einen neuen Weg zu bahnen, indem er eine antike Dichtungsweise, bei welcher die eigene Sprache ihr Recht behielte, als Ideal betrachtete. Der fruchtbare Dichter, dessen Werke meist dem spätern Theil seines langen Lebens angehören, zeigt das ernstliche Bestreben, die Kunst zu fördern, läßt dasselbe aber durch das allzu sichtliche Anschließen an Vorbilder so stark hervortreten, daß seine dichterische Begabung vielleicht etwas zu gering geschätzt worden ist. Unter seinen Werken ragen am meisten die Oden und die Lieder hervor, die einen pindarischer, die anderen anakreontischer Art. Sein Zeitgenosse Marini suchte einen ganz andern Weg, Wohlgefallen zu erwecken. Er besaß das Geschick, der Sprache einen großen Wohllaut zu geben. Dadurch machte er Eigenschaften, die nur Gebrechen waren, so wohlgefällig, daß er an der größern Zahl der Leser Bewunderer hatte, während die Besonneneren sich von ihm abwandten. Zu dem gesuchten Witz und den spitzfindigen Gegensätzen, für welche die Neigung schon vorhanden war, fügte er wollüstige Schilderungen in glänzenden Bildern. Damit berauschte er die Menge dermaßen, daß eine wahre Verderbniß sich nicht bloß über Italiens, sondern auch über anderer Länder Dichtung ergoß. Dieser Erfolg ergab sich aus dem Eifer, mit dem seine Verehrer in heftigem Streite mit den Gegnern die Fehler des Meisters überboten. Neben diesem Abfall vom guten Geschmacke vollzog sich ein anderer, der als Belebungsmittel den Spott in die Darstellung von Begebenheiten einführte. Eine Art dieses Spottes bestand darin, daß man geringfügige Vorfälle im Tone des Heldengedichts erzählte. Der Vertreter des auf diesem Wege geschaffenen komischen Epos ist Tassoni mit seinem Geraubten Eimer, mit dem er sich an einen in Rittergedichten schon vorgekommenen Spott anschließt, dabei aber durch das Mißverhältniß des Stoffes zur Behandlung einen fortdauernden Anlaß zum Lachen geben will. Die andere Art des Spottes ist die, welche Bracciolini nicht mit Unrecht, aber in plumper Art gegen den in der Dichtung üblichen Gebrauch der Mythologie gerichtet hat, indem er die heidnischen Götter mit toscanischen Landleuten zusammenbringt und diese in derb plebejischer Sprache an jenen ihre Kritik üben läßt. Als ein Zeichen von Erschlaffung des dichterischen Sinnes ist auch zu betrachten, was aus dem Drama geworden ist. Der Geschmack hatte sich ganz den Gattungen des Drama's zugewandt, deren Personen arcadische Hirten oder Personen der alten Mythologie sind. Da zu dieser Zeit, wo die bildende und die redende Kunst im Sinken begriffen waren, die Tonkunst eine ausgedehnte Pflege genoß, wurde sie mit dem inhaltarmen, nur noch schlaffe Zustände malenden Drama in eine Verbindung gesetzt, in der sie in süße Empfindungen einzuwiegen diente. Jetzt erfolgte eine Neuerung dahin, daß Musik, statt eine Zugabe zu dem Gesprochenen zu sein, zur Hauptsache wurde. So forderten nicht bloß die üblichen Chöre gesangweisen Vortrag, sondern auch der Dialog mußte Gesang sein. Die Oper vollendete sich dadurch, daß kunstreiche Ausstattung des die Darsteller umgebenden Raumes dem Auge gleiche Ergötzung bot, wie das Ohr sie fand. Aus dieser Versunkenheit erhob sich das Drama auch dann nicht, als gegen Ende des Jahrhunderts Zeno, der nach dem Muster der damaligen französischen Tragiker arbeitete, geschichtliche Personen an die Stelle der heidnischen Götter und der arcadischen Hirten setzte. Denn er diente auch mit seinen Stücken dem Hange zu weichlichem, von der Musik befördertem Vergnügen so sehr, daß er, um die Gelegenheit zur Anwendung der Musik nicht zu sehr zu beschränken, in seine geschichtlichen Stücke gegen geschichtliche wie dichterische Wahrheit Liebesverhältnisse seiner Erfindung brachte. Alle diese Erscheinungen, welche ihren Ursprung in verkehrtem Geschmack hatten und daher der Bildung eines Bessern hinderlich waren, haben aber den Geist wahrer Dichtung nicht so völlig zu ersticken vermocht, daß nicht glückliche Anlage nach naturgemäßer Pflege auch wahre Dichterwerke hervorgebracht hätte. Unter den Dichtern dieser Art steht am höchsten Filicaja, dessen bei Gelegenheit der Befreiung Wiens erschienene Canzonen voll frommer Gesinnungen zu den schönsten Erzeugnissen italienischer Dichtung gehören. Daß im Lande Dante's der Sinn für religiöse Dichtung nicht ganz erloschen war, zeigt das von Andrini gedichtete Drama „Adam", das den Keim zu Miltons Verlorenem Paradies enthalten soll und jedenfalls einzelne Schönheiten hat. Die Reihe namhafter Geschichtsschreiber des Jahrhunderts eröffnet Sarpi, der, nachdem er an seinem Glauben Schiffbruch gelitten hatte, im Dienste der dem Papstthum feindlich gesinnten Republik Venedig die Geschichte des Concils von Trient mit offener Hinneigung zum Protestantismus schrieb. Ihm trat, nachdem sich schon Baronius und Bellarmin mit Widerlegung seines Werkes beschäftigt, Pallavicini als ein ihm ebenbürtiger Geschichtschreiber mit seiner den kirchlichen Standpunkt wahrenden Geschichte desselben Concils entgegen. Bentivoglio hat ein Werk über den Abfall der Niederlande von Spanien geschrieben, das zu den wichtigsten Quellen für die Geschichte dieses Ereignisses gehört. Giannone ist Verfasser einer den inneren Verhältnissen des Königreiches Neapel gewidmeten Geschichte, in

welcher sich jedoch Neigung zu Mißdeutung kirchlicher Wirksamkeit verräth.

VII. Das 18. Jahrhundert sagte sich von den im vorhergehenden zeitweise versuchten dichterischen Neuerungen allmälig los, trat auch denselben mit Bewußtsein entgegen und gewann eine Uebereinstimmung von Inhalt und Form für die Dichtung, wie die Prosa sie schon vorher besessen hatte und auch jetzt bewahrte. Im Anfange des Jahrhunderts wurde von Fortiguerri der letzte Versuch gemacht, die karolingische Ritterdichtung dadurch am Leben zu erhalten, daß ihrer Armut durch Erfindungskraft abgeholfen würde. Obgleich der Dichter Sprachgewandtheit mit Erfindungskraft verband, konnten doch einzelne schöne Stellen dem Werke, in dessen Labyrinth kein leitender Faden sich darbot, keine dauernde Zuneigung gewinnen. Der dem Verfasser gleichaltrige, mathematisch, juristisch und philosophisch gebildete Manfredi stellte in Gedichten, die durch Erlebtes hervorgerufen worden, Muster auf, welche die Ahnung einer Vereinigung von Dante's Kraft und Petrarca's Zierlichkeit erweckten. Frugoni redete in einer prosaischen Schrift zu Gunsten einer Rückkehr aus den Irrgängen des 17. Jahrhunderts, übte aber im eigenen Dichten keinen großen Einfluß, weil er ungeachtet dichterischer Anlage auf den Weg gerieth, für Mangel an Gehalt durch Aufwand des Ausdrucks und Reichthum der Phraseologie entschädigen zu wollen. Höher steht als Muster der für Sittlichkeit im Leben und Dichten eifernde Parini, der, an den großen Mustern der Vorzeit gebildet, in seltenem Grade die Gabe des malerischen Ausdrucks besaß und selbst die Sprache der Satire mit Anmuth ausstattete. Seine nach allen Richtungen wirkende edle Gesinnung bewährte sich unter den schwierigen Verhältnissen, welche im öffentlichen Leben am Ende des Jahrhunderts eintraten. In seinem damals hohen Alter gab sich ungeschwächte Dichterkraft in Erzeugnissen kund, welche gerade zu seinen schönsten gehören. Auf der Höhe dichterischer Fähigkeit, vermöge deren das Jahrhundert eine dem Rückblick auf Dante und Petrarca zu dankende Erhebung über das vorhergehende beweist, stehen mehrere unter Parini's Zeitgenossen. Pignotti hat die früher nur in schwachen Versuchen aufgetretene Fabel, wenn auch nicht ohne den Fehler großer Weitschweifigkeit, in die italienische Literatur eingeführt. Er fand einen Nachfolger an dem in der deutschen Literatur bewanderten, mit Geßner befreundeten Bertola, der in anmuthiger Schreibart auch die Natur schildert. Die Thiere, wie es die Fabel thut, zu Bildern menschlicher Verkehrtheiten zu machen, hat Casti fortgefahren, indem er ein satirisches Gedicht, die „Redenden Thiere", zur Verspottung der in öffentlichen und persönlichen Verhältnissen thätigen Leidenschaften verfaßte. Er hat sich jedoch von lüsternen Schilderungen des Bösen nicht frei gehalten und gab solchen in einer Novellensammlung noch mehr Raum. Cesarotti hat seinen Landsleuten den Macpherson'schen Ossian in einer den Charakter des Originals glücklich festhaltenden Uebersetzung zugänglich gemacht, weniger aber durch Bearbeitung der Ilias und eines Theils von Juvenals Satiren genutzt.

Während die epische und die lyrische Dichtung zu größerer Würde gelangten, wurden auf dem Gebiete des Drama's Versuche zu weiterer Ausbildung gemacht, ohne jedoch dasselbe zu der bei anderen Nationen schon erreichten Höhe zu erheben. Die Stadien werden für die Tragödie durch die Namen Maffei, Metastasio und Alfieri, für die Komödie durch die Namen Goldoni und Gozzi bezeichnet. Nachdem zu Anfang des Jahrhunderts Martelli dem Vorbilde Corneille's nur in äußerlichen Dingen, unter Anderem auch in Nachahmung des französischen Alexandriners, nahe gekommen war, schuf der historisch, philologisch und antiquarisch gelehrte Maffei nach zerstreuten Andeutungen alter Schriftsteller die Tragödie „Merope", in welcher er die bisherige Weichheit verließ und zur hauptsächlichen Triebfeder statt üblich gewordener Liebelei die mütterliche Fürsorge für einen Sohn machte. Der Erfolg war groß genug, um zahlreiche Nachahmungen zu veranlassen, zu denen auch Voltaire's gleichnamiges, unerheblich verändertes Stück gehört. Die nachfolgenden Erzeugnisse waren aber zu schwach, um den bisherigen Geschmack zu vernichten. Derselbe befestigte sich vielmehr durch das zu seiner Befriedigung geeignete Talent Metastasio's. Er schloß sich an Zeno insofern an, als er gleich ihm zur Erregung des Gefühls die in den menschlichen Verhältnissen sich ergebenden Verwicklungen an die Stelle des Abenteuerlichen und Wunderbaren setzte. Dabei entsprach er in der Behandlung den Forderungen der Oper, indem er der Musik den von ihr zu erzählenden Gang nur andeutete und über das Wichtige rasch hinwegging. So kam es weder zu wahrscheinlicher Verkettung der Vorgänge, noch zu fester Zeichnung von Charakteren. Dessen ungeachtet bezauberte er durch seine Sprache die Zeitgenossen so, daß man die Opern, für die er nur die Texte schuf, wegen der Leichtigkeit, mit welcher man sich in die von ihm beabsichtigten Empfindungen versetzte, zuweilen auch ohne Musik als Schauspiele gerne sah. Auf den von Maffei gezeigten Weg wurde erst von Alfieri die Tragödie zurückgeführt. Er strebte nach Leidenschaftlichkeit und Einfachheit und verschmähte die Liebschaften der Helden, sowie deren Hingebung an einflußreiche Vertraute. Die Stücke wurden Spiegel ernster Gesinnung und bewegten sich in kräftigem Ausdruck. Doch war ihr Stil oft mit Härte behaftet, und in der Anlage vermißte man Andeutung der die handelnden Personen umgebenden Verhältnisse. Für die Komödie hatte Martelli's jüngerer Zeitgenosse Fagginoli ebenso, wie jener für die Tragödie gethan, Hilfe in Nachahmung der Franzosen gesucht, hatte es aber in seinen Stücken, denen Natürlichkeit und Reinheit der Sprache nicht fehlte, nicht zu lebendiger Be-

wegung gebracht. Daher befreiten beide die komische Bühne nicht von einer Roheit, in welche sie dadurch gerathen war, daß den Darstellern für ganze Theile derselben nach Andeutungen der Verfasser die Ausführung gestattet war. Goldoni, dessen Zeit zwischen der Metastasio's und der Alfieri's liegt, suchte dem Uebel, das von den niederen Klassen nicht als solches empfunden wurde, dadurch abzuhelfen, daß er einerseits den Forderungen jenes gemeinen Geschmacks Zugeständnisse machte, aber doch allmälig zum Feststellen der Texte überging und die Zuschauer für das, was sie dabei verloren, durch Einschlagen einer neuen Richtung entschädigte. Er entnahm die Personen und die Handlungen den einem Jeden bekannten Kreisen und Verhältnissen und gab den ersteren die Fähigkeit, zu belustigen, indem er sie mit gewöhnlichen Fehlern und Unarten reichlich versah. Die Gunst, welche ihm zu Theil wurde, erhielt er sich um so leichter, weil er bei der Fruchtbarkeit seines Talentes jedes Jahr eine Anzahl neuer Stücke zur Aufführung brachte. Daß trotz allem diesem der Komödie durch Beschränkung der Schauspieler ein großer Theil der Spaßhaftigkeit entzogen wurde, machte es einem begabten Dichter möglich, mit Erfolg als Nebenbuhler aufzutreten. Gozzi führte nicht bloß das durch Goldoni's Alltäglichkeiten zurückgedrängte Wunderbare und Feenhafte wieder ein, sondern stellte für die Schauspieler die Befugniß her, einzelne Theile selbst auszuführen. Der Sieg über Goldoni war so entscheidend, daß dieser nach Paris auswanderte, wo er seine Thätigkeit in einer seinem Geiste verwandteren Umgebung fortsetzte.

Während des 18. Jahrhunderts gewann die Prosaliteratur einen größern Umfang dadurch, daß neben geschichtlichen Werken, welche dem gesammten Italien und einzelnen Theilen desselben galten, auch solche Schriften entstanden, welche die Gegenstände anderer Wissenschaften nicht bloß den Vertretern dieser Wissenschaften, sondern überhaupt den Gebildeten des Volkes nahe brachten. Es zeigt sich in denselben zum Theil der Einfluß der Philosophie, die das Jahrhundert beherrschte und in Italien jetzt mehr Eingang als in früheren Jahrhunderten gefunden hatte. Die erhöhte, wenn auch nicht immer übereilten Neuerungsgedanken fern bleibende Regsamkeit gab sich auch darin zu erkennen, daß wissenschaftlichen Erzeugnissen des Auslandes mehr Aufmerksamkeit gewidmet wurde, und daß an der Pflege einer der allgemeinen Bildung dienenden Literatur auch die eigentlichen Fachgelehrten, selbst die dem Gebiete der exacten Wissenschaften angehörigen, theilnahmen. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch diejenigen Gedanken Anhänger fanden, welche in ihrer Entwicklung zu den großen mit dem Ende des Jahrhunderts beginnenden Umwälzungen führten, so daß diese Umwälzungen, als sie Italien heimsuchten, vielfach die Geister für Mitwirkung zu Gründung von neuen, noch nicht klar gedachten Zuständen vorbereitet fanden. Der große Geschichtsforscher Muratori ließ den von ihm herausgegebenen Quellensammlungen für italienische Geschichte und Alterthümer seine italienisch geschriebenen Annalen Italiens folgen. Der in den strengen Wissenschaften bewanderte und geschmackvoll gebildete Algarotti widmete der Physik eine populäre Behandlung, schrieb über Werke und Grundsätze der bildenden Künste und stand mit den Gelehrten des Auslandes in lebhaftem Verkehr. Der Mathematiker und Naturforscher Frisi, der sich als solcher vorzugsweise durch lateinische Werke bekannt machte, bereicherte die italienische Literatur mit Schriften aus seinem Wissensgebiete. Tiraboschi ist Verfasser eines großen Werkes über Geschichte der italienischen Literatur. Fabroni, der über Kunst und Beschützer der Kunst in lateinischer Sprache schrieb, gab auch ein italienisches Werk heraus, das Lobschriften auf berühmte Italiener enthält. Als Geschichtschreiber Italiens ist von den Italienern Denina wegen seiner Geschichte der Umwälzungen Italiens geschätzt. Beccaria hat durch philosophische Erörterung der Verbrechen und Strafen, wodurch er dem Ausarten der Strenge in Grausamkeit entgegentrat, Ansehen und Einfluß erlangt. In entschiedenerem Hingeben an die herrschende Richtung der Zeit behandelte Filangieri die Wissenschaft der Gesetzgebung philosophisch.

VIII. Die Umgestaltung der Staatsverhältnisse, die am Ende des 18. Jahrhunderts für Europa erfolgte, brachte, als sie sich auf Italien ausdehnte, auch in dessen Literatur Wirkungen hervor. Die Ereignisse boten, indem sie erregend wirkten, der Dichtung auch neue Ideen dar. Zu den neu entstehenden Verhältnissen nahmen die Menschen verschieden Stellung, so daß neue Wünsche und neue Befürchtungen zum Ausdruck gelangten. Das französische Uebergewicht gab bald zu der Besorgniß Anlaß, daß die Sprache des Landes, die von der Dichtung eine so fruchtbare Pflege genossen hatte, einer Entstellung und Verfälschung ausgesetzt sein werde. Allein sie hielt sich, unter der nicht ermattenden Pflege, fortwährend auf der erreichten Höhe. Es war, als ob die besten Geister sich unter den Wirren der Zeit in die Dichtung flüchteten, um unabhängig von den raschen Wechseln sich an dem, was mitten in denselben bewahrt werden konnte, zu stärken. Man kehrte sich gegen die matte und schlaffe Dichtung, welche von der Akademie der Arcadier in Rom unterhalten wurde, erwehrte sich einer Willkür, mit welcher die Akademie „der Kleie" (della crusca) zu Florenz die Reinheit der Sprache zu wahren meinte, vertiefte sich in das Studium Dante's und Petrarca's, blieb aber mißverstandener Nachahmung fern, indem man das, was in den Mustern noch Unvollkommenheit gewesen war, in den eigenen Schöpfungen vermied, die reine florentinische Sprache als ein Kleid für die dem Leben der Zeit entstammenden Gedanken behandelte und diesen durch die Lebhaftigkeit, zu der sich die eigene Beobachtung und

Empfindung erhob, das Gepräge der Wahrheit erhielt. Daher ging der Literatur der Umwälzungszeit auch der christliche Charakter nicht verloren. Ein Mann, in dessen Leben und Dichtung sich diese günstigen Erscheinungen vereinigt zeigen, ist Monti, der als Schüler der großen alten Meister in freier Handhabung der für die Dichtung so reich ausgerüsteten Sprache, Anregungen der Gegenwart folgend, wahre und tiefe Gedanken in reicher Fülle zu lebhaftem, kraftvollem und wohltönendem Ausdrucke brachte. Daß er bei der Länge seiner literarischen Laufbahn, die über den Sturz Napoleons hinausragte, mit den Personen und Dingen, welche ihm Stoff zur Dichtung gaben, wechselte, darf nur der regen Thätigkeit, mit welcher er seine Zeit durchlebte, zugeschrieben, nicht auf eine von Eigennutz oder Eitelkeit verursachte Wandelbarkeit der Gesinnung zurückgeführt werden. Während seines Lebens entspann sich in Italien, wie jenseits der Alpen schon geschehen war, ein Streit, in welchem die Worte Classisch und Romantisch zur Bezeichnung der Parteien gebraucht wurden. Der Streit ermattete aber bald, da im Grunde bei allen, die in der Literatur eine Stimme hatten, die Vorzüge jedweder Richtung Anerkennung fanden, und da dasjenige, was von den Anhängern der einen und der andern Partei als bedroht vertheidigt wurde, nur nebensächlich war. Die Italiener sahen bald, daß sie, ehe jene Parteinamen nordischen Ursprungs bei ihnen gehört worden, eine Dichtung romantischer Art insofern besessen hatten, als dieselbe der Einbildungskraft der romanischen Völker ihren Ursprung verdankte, der neuen Zeit ihre Gegenstände entlehnt hatte und von religiösem Hauche durchweht war, daß aber alles, was aus classischen Schriftstellern des Alterthums zu gewinnen werth gewesen, längst seine Wirkung zu thun angefangen, und daß alles, was, wie die Mythologie, am auffälligsten an die classischen Studien erinnert, recht wohl preisgegeben werden konnte. Da nun die romantische Richtung an Monti, welcher in einem unbestreitbar guten Sinne ihr folgte, einen ausgezeichneten, durch Geist und Anmuth fesselnden Vertreter hatte, verstummte die Frage, welche von beiden Richtungen vorzuziehen sei.

Monti war von einer Anzahl theils schaffender, theils urtheilender Literatoren umgeben, durch deren Theilnahme seine Thätigkeit bald Anregung fand, bald ergänzt wurde, während es auch an solchen Erzeugnissen nicht fehlte, welche mehr ein Ringen nach der von wahrer Dichtung zu erhoffenden Befriedigung als den ruhigen Einklang in Leben und Dichtung und zwischen beiden bezeugten. Alles zusammengenommen, zeigt die Literatur dieser Zeit, daß das geistige Leben unter den gewaltsamen Ereignissen, wie sehr auch die Gemüther davon betroffen wurden, nicht Schaden litt, vielmehr, an jüngst Vergangenes anknüpfend und mit dem Rückblick in das 14. Jahrhundert zurückreichend, nicht allein im Benutzen von Erworbenem sich nährte, sondern in treuer Pflege desselben auch Neues, womit das Beste der Vorzeit erreicht wurde, hervorsprossen ließ. Das Bild wird besonders ansprechend dadurch, daß über Leben und Schriften der hervorragendsten Träger des literarischen Wirkens das milde Licht der Religiosität ausgegossen ist. Mascheroni, groß durch mathematische und physikalische Leistungen, aber auch Kenner und Pfleger einer Dichtung, durch die er mit Monti verwandt war, wurde, nachdem er in Frankreich in Ausführung eines wissenschaftlichen Auftrages gestorben war, Gegenstand eines glänzenden Lobgedichtes Monti's. Bettinelli, der auf seiner langen Lebenslaufbahn auch schon Algarotti's Freund gewesen war, stärkte das Vertrauen seiner Landsleute auf ihre geistige Kraft dadurch, daß er in seinen abhandelnden Werken ihnen den Gang der Bildung ihrer Vorfahren zeigte und auf die alten großen Meister hinwies. Verri wirkte in demselben Sinne in dem eine Reihe von wissenschaftlichen Romanen eröffnenden Werke der „Römischen Nächte". Ihm nahe steht als Bearbeiter derselben Art von Literatur Cuoco, der beim ersten Erscheinen der Franzosen von den sie beherrschenden Ideen ergriffen wurde, aber davon bald geheilt war und darnach das auf ernstlichen Studien beruhende, in geschmackvollen Briefen abgefaßte Buch „Plato in Italien" schrieb. Perticari war Monti's Gehilfe in einer großen, gelehrten Arbeit, der Umgestaltung vom Wörterbuch der Akademie della Crusca. Eine von allen diesen Erscheinungen sich unterscheidende Gestalt war Foscolo. Er hatte in eifrigem Studium der Griechen zwar seine dichterische Begabung entwickelt, aber die Mittel zur Bezwingung seiner Leidenschaft nicht gefunden, weßhalb denn seine Betrachtungsweise eine düstere war und seine Darstellung an Härten und Dunkelheiten litt. Sein Dichten schloß sich an den durch kraftvollen Ausdruck heftiger Empfindungen geschätzten Alfieri an. Die Unruhe der Zeit riß ihn in französischen Militärdienst, den er verließ, als der von ihm sonst verehrte Bonaparte den gegen England geplanten Feldzug aufgab. Seine bedeutendste Thätigkeit liegt in der darauffolgenden Zeit. Er feierte das Glück des ländlichen Lebens, besang in dem Gedichte „Die Gräber" den Werth, den die Erhaltung des Andenkens guter Menschen für die Nachwelt hat, und dichtete Tragödien, von denen die in das frühere Mittelalter versetzende „Ricciarda" dem „Ajax" und dem „Thyestes" vorgezogen wird, wenn sie auch ebenso wie ein „Aristodemus" von Monti mit den schrecklichsten Stücken von Alfieri wetteifert. Einen Versuch, die Ilias zu übersetzen, gab er auf, weil er die von Monti ohne Kenntniß des Griechischen unternommene Uebersetzung über die seinige stellte. Die Unruhe, die ihn sein Leben lang beherrschte, führte ihn, nachdem er eine Zeitlang in Mailand gelebt, gegen Ende des Lebens nach England. Ein trauriges Bild dieser Unruhe ist der schon in Italien zur Zeit seiner Bewunderung Bonaparte's herausgegebene Roman,

welcher „Letzte Briefe von Jacob Ortis" betitelt ist und die in Goethe's Werther dargestellte Leidenschaft ebenso überbietet, wie eine französische Umbildung des Werther die Leidenschaft durch heldenmüthige Entsagung unterdrückt zeigt. Ein Gegenbild zu Foscolo bietet sich in Pindemonte dar, der nach großen Reisen sich in der Heimat glücklich fühlt, unter den Stürmen der Zeit das Glück des Landlebens genießt und besingt, die Fehler der Menschen ohne Bitterkeit beklagt und sich seinem im heroischen Alter der Griechen verweilenden Freunde Foscolo mit der Freude an der Fruchtbarkeit des nahe Liegenden gegenüberstellt. Seinen Gegensatz zu Foscolo erkennt man an einem Gedichte über „die Gräber", mit dem er dessen gleichnamiges Gedicht beantwortet. In sanftem Wohllaut verkündigt er den Werth, den die Gräber für die Lebenden haben, sowie den Trost, den sie nach dem Verluste geliebter Menschen gewähren, und ist der Religion dankbar dafür, daß sie ihm nicht grausenhaft erscheinen. Steht er Foscolo gegenüber, so steht er Monti zur Seite, indem er, obgleich ihm geistesverwandt und in der Kunst der Darstellung ihm nicht nachgebend, sich in seiner Dichtung zu ihm zu verhalten scheint, wie Petrarca zu Dante. Das Verhältniß hat auch einen Ausdruck in seiner Uebersetzung der Odyssee gefunden, mit der er das den Italienern von Monti durch Uebersetzung der Ilias gemachte Geschenk vervollständigte.

Die Vernichtung der Napoleonischen Herrschaft brachte in die Gemüther der Italiener nicht den ersehnten Frieden. Die Herstellung der ihr vorangegangenen Zustände entsprach den Wünschen Vieler so wenig, daß man als Frucht der neuen Veränderung die Bildung eines schon vor Gründung jener Herrschaft ersehnten Zustandes zu versuchen Willens war. Da sich aber die Herstellung des Gewesenen vollzog, flüchtete sich das gekränkte Gefühl in eine Verborgenheit, in welcher durch eine kluge Einwirkung auf die Gemüther für künftige Gelegenheit sich eine Bereitschaft zum Handeln bilden sollte. Die Mittel, mit denen das geschehen sollte, waren verschieden, wie auch die Beweggründe zum Anschlusse an jene geheime Thätigkeit nicht überall dieselben waren. Die Edleren unter denjenigen, welche für eine Unabhängigkeit Italiens von auswärtiger Macht und für eine Einigung seiner Theile zu arbeiten gesonnen waren, dachten sich als ihre nächste Aufgabe eine Erziehung der Nation für diesen Gedanken. Zu ihnen gehörten viele, die entweder in der Dichtung lebten oder doch deren Pflege gerne sahen, weil sie in derselben eine Hilfe für Verbreitung einer ihren Absichten entsprechenden Stimmung zu erkennen glaubten. Der Herd der hieraus sich ergebenden Geschäftigkeit war Mailand, wo schon vorher ein Mittelpunkt höhern Geisteslebens gewesen war, und wo sich jetzt ein jüngeres Geschlecht von Dichtern in der Meinung, für eine Verjüngung des Vaterlandes wirken zu können, zusammenfand. Hatte unter der französischen Herrschaft die Dichtung den vaterländischen Sinn zu erhalten geholfen, so dachte man, daß unter ihrem Schutze auch für Verwirklichung der jetzigen Ideale Kräfte sich sammeln und stärken könnten. Da aber über Möglichkeit und Berechtigung einer solchen Entwicklung die Meinungen verschieden waren, so fand sich auch in den Dichterkreisen nicht allenthalben die Geneigtheit zum Eingehen auf den Plan. Es bildete sich ein politischer Gegensatz, dem der im Reiche der Dichtung zwischen Foscolo und Monti bestehende als Vorbild gelten konnte. So entstand eine neue Parteiung, die für die meisten daran Betheiligten sowohl politischer als literarischer Art war und sich nur scheinbar an die Scheidung in Classiker und Romantiker anschloß, weil die ersten das gebundene Wandeln auf alten Wegen, die anderen die freie, den Antrieben persönlicher Freiheit folgende Bewegung zu bedeuten schienen. Ein Darsteller dieses Verhältnisses, der selbst im Kampfe stand, Maroncelli, hat geradezu Knechtschaft und Freiheit als die Gegenstände des Ringens namhaft gemacht. Die Theilnehmer der Freiheitsbestrebungen betrachteten nun auch die Literatur der Vergangenheit in einem neuen Lichte. Monti sank wegen der Vielheit der Personen, in denen er Gegenstände der Verehrung und Bewunderung erblickt hatte, und Alfieri stieg wegen des Spielraums, den er dem Ausdrucke heftiger Empfindungen geöffnet hatte. Foscolo, der das Ziel politischer Freiheit als das seinige anerkannte, erschien, ungeachtet auch durch ihn die Leidenschaft zum Worte gekommen war, nur als der Uebergang zu einer Schule, welche sich auch in künstlerischer Hinsicht um die Fahne der Freiheit schaarte. Dante und Petrarca wurden von dieser wie von der entgegengesetzten Partei der dankbaren Verehrung und feurigen Nacheiferung empfohlen; aber denen, die bisher in ihnen Leitsterne gesehen und gepriesen hatten, wurde zur Last gelegt, daß sie ihre Werke nur als Vorrathskammern für die Mittel des Ausdrucks behandelt hätten, ohne den in ihren Werken verborgenen Schatz zu heben, mit dessen Hilfe die neue Zeit, für die man leben zu sollen glaubte, hätte herbeigeführt werden können. Die literarische Verjüngung Italiens, auf welche selbst die eifrigsten Freunde der Zukunftsideale sich vorläufig beschränkten, schien eine Dichtung zu erheischen, in welcher sich Gedanke und Empfindung, beide aus den Gegenständen der Darstellung hervorgehend, mit einander verschmölzen, eine Dichtung, für welche Maroncelli das Beiwort „cormental" einführte. Für ihre Zwecke gründeten die Männer, welche ihre Dichtung zu Vorboten einer neuen Zeit machen wollten, die Zeitschrift, die sie Il Conciliatore, „Der Versöhner", nannten. Damit deuteten sie das Aufhören eines schon unter mehreren Formen aufgetretenen literarischen Zwiespaltes an, wie sie es von Befolgung ihrer Grundsätze erwarteten, und wie es auch in den Erzeugnissen der unter ihnen befindlichen dichterischen Talente sich vollzog. Je mehr sich das Thun der ganzen Schule auf die literarische

Seite warf, desto mehr hatte die Erörterung den Ton wissenschaftlicher Würde gewonnen und der Eifer der durch künstlerisches Einverständniß Verbundenen eine milde Haltung angenommen. Dieses Ergebniß war um so gesicherter, als den Leitern eine christliche Gesinnung die Bedingung für das für die Dichtung Erstrebte schien, so daß sie bei Musterung früherer Dichter deren Stellung zur christlichen Religion in Betracht zogen. Dabei blieben indessen die Zukunftspläne, welche im Geiste der Mailänder Dichterschule lebten, der österreichischen Regierung nicht verborgen; bei der vielfachen Abschattung, welche sich unter den Genossen eines auf Umgestaltung zielenden Bestrebens immer vorhanden sind, konnte es auch an solchen nicht fehlen, welche die Regierung als gefährliche Feinde des bestehenden Zustandes ansehen mußte. Auch der angestrebte christliche Charakter, der da, wo er vorhanden war, nicht immer an die Oberfläche trat, konnte die Regierung nicht zu milderer Beurtheilung bewegen, denn nicht alle kamen ihm gleich nahe, und manche, bei denen die Gesinnung nicht tief genug war, bekannten sich nur durch Aeußerlichkeiten zu ihr. So wurde die Zeitschrift das Opfer von beschränkenden Maßregeln, und betheiligte Personen, wenn sie durch besondern Eifer Verdacht erregt hatten, verfielen der Gefangenschaft.

Die reifsten Früchte, welche auf dem mailändischen Boden gewachsen sind und den Ruhm der italienischen Literatur gemehrt haben, liegen der Welt in Silvio Pellico's und Alessandro Manzoni's Werken vor. Beide schlugen den Weg des Drama's ein, das unter ihren Händen neue Formen erhielt. Beide zeichneten zur Belehrung für die Gegenwart Charaktere, Leidenschaften, Tugenden, Fehler, Druck und Noth vergangener Zeiten. Pellico hatte, indem er Personen bis in ihre Tiefen zu ergründen suchte, eine fast geistige Welt vor sich. Manzoni faßte den Menschen nach Gattungen, die ihm entgegentraten, um von seinem Hauche belebt zu werden. Pellico enthüllt in Francisco von Rimini und in Eufemio von Messina die Leidenschaft in verschiedenen Graden und Wirkungen. Wenn er dabei, was bei Alfieri vermißt wird, die handelnden Personen in einer bestimmten Umgebung sich bewegen läßt, so sind diese Aeußerlichkeiten in Bezug auf den Zweck des Ganzen etwas Hinzugekommenes. Manzoni spiegelt Menschen gewisser Stände und Staaten in ihrem Thun und Leiden. Die Aeußerlichkeiten, die dabei zur Anschauung gelangen, sind mit dem Zwecke des Ganzen in unzertrennlicher Verbindung. Dabei gehören sein „Graf von Carmagnola" und sein „Adelgis" seinem eigenen Volke an, von dessen Geschichte sie bestimmte Theile in einer dem denkenden Beobachter verständlichen Weise beleuchten. Von beiden Dichtern, denen die Zeitgenossen den Vorzug des Cormentalismus zugestehen, läßt sich sagen, daß die Religion des Evangeliums ihren Geist und ihr Herz beherrscht habe. Dafür können als ausdrückliche Zeugnisse Pellico's Gedicht auf den hl. Karl und Manzoni's Hymnen auf Geburt, Leiden und Auferstehung des Heilandes, das Pfingstfest und den Namen Maria's angeführt werden. Auch lassen die Abhandlungen des Einen über die Pflichten der Menschen und die Erörterungen des Andern über die katholische Moral in ihnen die ächtesten Vertreter der höchsten in ihrem Kreise ausgebildeten Auffassung von der Würde und dem Berufe der Dichtung erkennen. Für die weitesten Kreise aber haben sich Liebenswürdigkeit des Charakters und Adel der Gesinnung durch des Einen Geschichte seiner Gefangenschaft (Le mie prigioni) und des Andern Roman I promessi sposi, „die Verlobten", fühlbar gemacht. Es läßt sich nicht übersehen, inwiefern die Erscheinung der beiden Dichter dadurch, daß das von ihnen Geleistete Keime einer weitern Entwicklung in sich trägt, einen Wendepunkt in der Geschichte der italienischen Literatur bilden wird. Man findet sich aber durch sie an einen erwünschten und zweckmäßigen Ruhepunkt geführt, an welchem die italienische Dichtung, die mit einem aus der unsichtbaren Welt herabgeholten Werke ihren Gang begonnen, die sichtbare Welt mit dem aus der unsichtbaren Welt aufgenommenen Lichte zu verklären scheint. Will man nach einem zwischen ihnen bestehenden Gradunterschiede fragen, so wird man, wie anziehend auch Pellico's Gemüthsart ist, Manzoni doch die höhere Stufe zuerkennen müssen. Pellico findet man so weit, als eine Seele seiner Art dazu im Stande war, auf dem von den Mitarbeitern des „Versöhners" empfohlenen Wege wandelnd. Manzoni hat eine Stelle erreicht, welche jene poetisch-politischen Kritiker als ihr Ziel hätten bezeichnen sollen, welche sie aber als solches nicht in's Auge fassen konnten, weil sie sich in dem Irrthum befanden, daß ein vor dem Richterstuhl der christlichen Religion höchst zweifelhafter Zweck mit einer durch diese Religion geadelten Dichtung vorbereitet werden könne. Pellico's Weg konnte in den Weg, den die mailändische Schule suchte, einmünden; Manzoni ist einen Weg gegangen, für den dieß nicht möglich war, und an eine Stelle gelangt, an welcher die Dichtung zwar eine Einwirkung auf staatliches Handeln nicht ausschließt, aber nur aus der Ferne einen mittelbaren Dienst dafür anbietet und die religiöse Zulässigkeit vorbehält.

Kein Volk ist so reich an Darstellungen seiner Literaturgeschichte, wie das italienische. Der erste hierher gehörige Versuch ist die Idea della storia dell' Italia letterata von Giacinto Gimma (1723). Daran schließen sich Quadrio S. J., Storia e ragione d'ogni poesia, Bologna 1739; Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia, Brescia 1753—1763 (alphabetisch, nur A und B, in 6 Bdn.); Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, zuerst Modena 1772—1783 in 14 Bdn., Venezia 1822 in 26 Bdn. u. ö., fortges. in Lombardi, Storia della letteratura italiana ne' primi XXV anni del secolo XIX, Milano 1831; Maffei, Storia della letteratura italiana,

Milano 1825, u. v. a. (Vgl. Ginguené, Hist. littéraire de l'Italie, Paris 1811; Ebert, Handb. der ital. Liter., Marburg 1854; Roux, Histoire de la littér. ital. contemporaine 1800—1859, Paris 1870; Le même, Hist. de la littér. ital. contemp. sous le régime unitaire 1859—1874, Paris 1874; Norrenberg, Allgem. Literaturgesch., Bd. II, Münster 1882.) [Kiesel.]

Italogräci, unirte Griechen in Italien, finden sich besonders in dem ehemaligen Königreiche beider Sicilien. Schon in der vorchristlichen Zeit wanderten griechische Colonisten in Italien ein; von ihnen erhielt der südliche Theil des Landes den Namen Graecia magna, Großgriechenland. Die Bewohner dieser alten Colonien hatten sich sämmtlich latinisirt. Dagegen suchten im Mittelalter viele Griechen wieder in Italien ein neues Vaterland und behielten bis heute ihr griechisches Kirchenwesen vollständig bei. Diese späteren griechischen Colonisten allein begreift man officiell unter der Benennung Italogräci. Wie schon der Ikonoklastenstreit manche Griechen nach Italien trieb, so mußten viele seit der Eroberung Constantinopels (1453) und besonders auch nach dem Tode Scanderbegs um 1468 aus Albanien sich dahin flüchten. Noch zahlreicher wurden die Niederlassungen flüchtiger Griechen daselbst, als Soliman II. (1538 bis 1540) die Venetianer aus ihrer Herrschaft im Archipelagus vertrieb, dann als Selim II. Cypern erobert hatte (1571), und endlich, als im J. 1718 Venedig den Rest seiner Besitzungen in Morea aufgeben mußte. So waren im 16. Jahrhundert bereits mehr als 100 000 Griechen an verschiedenen Punkten Italiens, namentlich aber in Calabrien und auf der Insel Sicilien angesiedelt. Von den Bewohnern stets freundlich aufgenommen, wurden sie auch von den Regierungen begünstigt, welche ihnen Ländereien überließen und Kirchen nach ihrem Ritus zu bauen und einzurichten gestatteten. Die Niederlassung im Gebiete des lateinischen Patriarchats hatte bei diesen Griechen, wofern dieß nicht schon vorher, wie bei den meisten, stattgefunden, den äußerlichen Anschluß, die Union mit der römischen Kirche zur nothwendigen Folge, ohne daß sie sich jedoch derselben durchgehends assimilirt hätten. Dieß lag auch keineswegs in der Intention der Päpste, die zwar um das geistige Wohl der griechischen Colonisten stets bemüht waren, sie in Pfarreien eintheilten, zur Heranbildung von Geistlichen Seminarien errichteten u. s. w., dagegen sich stets voll Achtung gegen ihre Riten bewiesen und ihnen verschiedene Privilegien und Exemtionen verliehen. Wahre Toleranz gegen die Orientalen, soweit die Reinheit des Glaubens nicht gefährdet wurde, war ja Tradition in der römischen Kirche. Deßhalb konnte schon Leo IX. 1053 dem übermüthigen Michael Cerularius gegenüber hervorheben, daß in Rom orientalische Kirchen und Klöster beständen, in denen ungestört Gottesdienst nach griechischem Brauche gehalten werde. Was die genannten Privilegien und Exemtionen betrifft, so gestatteten die Päpste den Italogräci insbesondere den Gebrauch des gesäuerten Brodes bei der Eucharistie, die Communion unter beiden Gestalten, die passive Taufformel, die vor der Weihe eingegangene einmalige Ehe der Priester, das Barttragen derselben. Den Lateinern wurde verboten, die Griechen in ihren Riten zu belästigen und ihre Kirchen wegzunehmen; von den Griechen aber Reinhaltung des Glaubens und Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl, wie gegen die betreffenden lateinischen Ordinarien verlangt, welche für sie eigene griechische Generalvicare bestellen sollten. Da nun unter dem Vorwande solcher Privilegien die Griechen oft die Rechte der lateinischen Bischöfe verletzten, so wahrte diese Clemens VII., während er jene Vorrechte neu bestätigte; dasselbe that Paul III. 1534. Pius IV. erklärte dann durch Constit. 74 Romanus Pontifex vom 16. Februar 1564 (Bullar. s. Congr. de propag. fide I, 8 sq.), daß die Griechen Siciliens in Sachen der Lehre und des Cultus den Ordinarien unterständen, und beklagte die infolge ihrer angeblichen Exemtion eingedrungenen Mißbräuche, wie Läugnung des Fegfeuers und des päpstlichen Primats, Verwerfung der vom Papste verliehenen Ablässe, Verachtung der Censuren, Verbrennung der Leichen. Noch Cardinal de Torres, Erzbischof von Monreale (1584—1609), mußte in seinen Synodalstatuten den Griechen seines Sprengels den Gebrauch eines falsche Lehren enthaltenden Synaxariums verbieten. Dieses Synaxarium pflegten die Griechen nach der sechsten Lection vor dem Sonntag Sexagesima mit dem von der katholischen Kirche schon lange verworfenen Irrthum de animabus in coelum non recipiendis, neque ad aeternas ablegandis poenas ante diem judicii zu recitiren (Bened. XIV., De synod. dioec. 6, 3, n. 7). Weiter mußte er ihnen das Officium von Gregorius Palamas (s. d. Art.), sowie gewisse Acclamationen für diesen Erzbischof von Thessalonich und den Patriarchen Photius untersagen. Uebrigens traten damals viele Griechen zum lateinischen Ritus über; dagegen geriethen die Klöster der Basilianer, die unter Approbation des heiligen Stuhles für beide Geschlechter besonders in Calabrien und auf Sicilien errichtet worden waren, in Verfall, und die beiden Riten wurden den Kirchengesetzen entgegen vielfach vermischt. Daher widerrief Pius V. im J. 1566 alle Indulte, vermöge welcher die Griechen nach lateinischem und die Lateiner nach griechischem Ritus den Gottesdienst feierten, und schärfte ein, daß die Griechen sich streng an ihren Ritus halten sollten (Bullar. Propag. I, 11). Auch Gregor XIII. gebot 1585, daß überall da, wo die Gläubigen Lateiner, die Priester Griechen seien, der lateinische Ritus einzuführen sei, ganz gemäß der Synode von Melfi vom Jahre 1284, welche in can. 4 bestimmte: „Es darf nicht geschehen, daß lateinischen Gemeinden griechische Priester vorgesetzt werden" (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 205). Clemens VIII. ließ dann 1595

für die Bischöfe, unter denen Griechen standen, eine ausführliche Instruction (Constit. 34 Sanctissimus, im Bullar. Propag. I, 1—4) über die Spendung der Sacramente an dieselben drucken und fügte derselben die beiden angeführten Erlasse seiner Vorgänger nebst einer für Cypern ergangenen Bulle Innocenz' IV. vom Jahre 1254 über diejenigen griechischen Riten, qui tolerari possunt, und einige kleinere Documente über denselben Gegenstand bei. Diese Publication sollte außer Zweifel setzen, welche Eigenthümlichkeiten den Griechen gestattet seien. Gleich Gregor XIII. wollte auch Clemens VIII. die Basilianer zu einer Congregation vereinigt wissen; doch kam dieß nicht zur Ausführung. Dagegen errichtete er, wie schon Gregor XIII. und Sixtus V., für die Basilianer in Italien ein Seminar oder Noviciat, so daß sich jetzt solche in Messina, auf dem neapolitanischen Festlande und zu Rom befanden.

Dem Papste Benedict XIV. war es vorbehalten, durch die Bulle Etsi pastoralis vom 26. Mai 1742 (Bullar. Propag. III, 22 sqq.) alle Unklarheiten abzuschneiden, die älteren Vorschriften auf's Neue zu redigiren und die kirchlichen Verhältnisse der Griechen in Italien für immer zu normiren. Diese Bulle handelt: 1. vom Glaubensbekenntniß, 2. von der Taufe, 3. von der Firmung, 4. von den heiligen Oelen, 5. von der Beicht und der letzten Oelung, 6. von der Eucharistie und der heiligen Messe, 7. von der Ordination, 8. von der Ehe (über die gemischten Ehen zwischen Lateinern und Griechen vgl. besonders Lämmer im Archiv f. kath. K.-R. XI, 363—366). Weiter wird durch diese Bulle mancherlei Exceptionelles in den angegebenen Stücken nicht bloß gestattet, sondern sogar geboten, weil der griechische Ritus vollständig erhalten bleiben müsse. Wie der Papst den Italograci einschärfte, ihre von der Kirche gebilligten Riten genau zu beobachten, so verbot er auch den römischen Lateinern jegliche Störung derselben (Const. cit. § 9, n. 1). Will ein erwachsener Laie zum lateinischen Ritus übergehen, so ist die Erlaubniß des Diöcesanbischofs hinreichend; für die dem geistlichen Stande angehörigen Griechen aber, sowie für ganze Communitäten ist die Genehmigung des heiligen Stuhles erforderlich (ibid. § 2, n. 14). Deßhalb müssen auch die Alumnen des griechischen Collegiums in Rom in ihrem Eide geloben, ohne päpstliche Dispens zum lateinischen Ritus nicht überzugehen, eine Dispens, welche nur auf höchst wichtige Gründe hin ertheilt wird. Ueberhaupt unterscheiden sich die kirchlichen Verhältnisse der Italogriechen in mehrfacher Beziehung von den Rechtsverhältnissen der anderen eigentlichen Orientalen, welche mit Rom sich unirt haben. Sie sind im Allgemeinen zur Beobachtung alles dessen verpflichtet, was von den Gläubigen der Diöcese, in der sie leben, zu halten ist, müssen den gregorianischen Kalender gebrauchen und nach ihm die Festtage feiern, den Papst und den lateinischen Diöcesanbischof in der Messe commemoriren, nicht aber orientalische Patriarchen und Bischöfe, welche in Italien und den dazu gehörigen Inseln keinerlei Jurisdiction haben; wo aber ein griechischer Bischof die Pontificalien zu üben ermächtigt ist, darf sein Name nach dem des Papstes und des lateinischen Ordinarius genannt werden (ib. § 9, n. 2 sq.). Ferner sind sie den päpstlichen Constitutionen über die Sollicitation im Beichtstuhl unterworfen (ib. n. 5). Bei Processionen, Sitzungen und wo es sich sonst um die Präcedenz handelt, sollen, wofern nicht die Gewohnheit anders bestimmt, die Geistlichen nicht nach der Verschiedenheit des Ritus, sondern nach den Weihegraden und dem Ordinationsalter ihren Platz einnehmen (ibid. n. 17). Die Griechen haben nämlich stets ihre eigenen Seelsorgsgeistlichen. Diese dürfen die in den niederen Weihen gültig geschlossene Ehe fortsetzen; eine zweite Ehe ist aber denselben unter der Strafe der Deposition verboten. Als Bildungsanstalten für den griechischen Clerus bestehen: 1. das Collegium St. Athanasius (Collegium Graecum) in Rom, 1577 von Gregor XIII. errichtet, das im J. 1843 nur 5 Alumnen in der Propaganda hatte; 2. das Collegium S. Benedetto di Ullano in der Diöcese Bisignano in Calabrien, 1732 von Clemens XII. errichtet und 1820 in das Basilianerkloster S. Adriano verlegt, mit 80 Alumnen; 3. endlich ein Collegium zu Palermo, errichtet 1715, das von den Erzbischöfen von Palermo und Monreale und vom Bischof von Girgenti abhängt, da diese bei der Errichtung sich betheiligten, mit 12 Alumnen. Die den Basilianer-Mönchen und diesen Seminarien von Gregor XIII., Sixtus V., Clemens VIII., Paul V., Urban VIII., Innocenz X. und Clemens XII. ertheilten Privilegien hat auch Benedict XIV. gewahrt (ibid. § 9, n. 23). In jedem der genannten Collegien oder Seminarien residirt ein Bischof des griechischen Ritus, von dem die Alumnen die heiligen Weihen empfangen. Die Griechen können nämlich nur von den Bischöfen ihres Ritus die Weihen erhalten, weßhalb schon Clemens VIII. im J. 1595 die Aufstellung eines solchen in Rom zur Ertheilung der Ordines für immer verfügte (ibid. § 7). Die letzten griechischen Bischöfe in Rom waren: Stephan Missir, Titular-Erzbischof von Irenopolis; Joseph Sumbratowicz, ernannt 24. März 1865 als Titular-Erzbischof von Nazianz und 1870 auf das Erzbisthum Lemberg transferirt. Der gegenwärtige Vescovo greco ordinante in Rom ist Stefano Stefanopoli, Titular-Erzbischof von Philippi seit 18. September 1868. So lange nur Ein griechischer Bischof für die Pontificalien aufgestellt war, mußten die meist armen Weihecandidaten von Süditalien eine beschwerliche und kostspielige Reise behufs der Erlangung der Weihen machen. Um nun diesen Uebelstand zu beseitigen, stellte Clemens XII. durch Const. Inter multiplices vom Jahre 1732 (Bullar. Propag. II, 83, dazu 211 u. 284, sowie Bened. XIV., De syn. dioec. 2, 12, n. 2 und dessen Const. cit. § 7) einen

zweiten Bischof auf im Seminar Corsini zu S. Benedetto di Ullano, und Pius VII. noch einen dritten zu Palermo. Diese zwei Bischöfe haben auch das Recht, bezüglich der Beobachtung des Ritus die neapolitanischen Provinzen zu visitiren (Not. stat. bei Mejer, Propaganda I, 513). Andere Rechte haben sie nicht, indem die Griechen Italiens ganz unter den betreffenden lateinischen Ordinarien stehen, welche mit Ausnahme der Pontificalien alle bischöflichen Rechte über sie üben, ihre Kirchen und Klöster visitiren (Const. cit. § 9, n. 19), Diöcesansynoden von bloß griechischen Clerikern berufen, aber auch in ihren gewöhnlichen Bisthumssynoden bezüglich der ihnen untergebenen Griechen innerhalb der gesetzlichen Schranken Anordnungen treffen können (Benedict. XIV., De syn. dioec. 2, 2, n. 10; 6, 3, n. 7). Uebrigens haben die lateinischen Bischöfe über alles, was ihre griechischen Diöcesanen angeht, mit der Propaganda zu verhandeln, unter der sie somit selber stehen (Not. stat. a. a. O. 511). Diese Ordinarien haben aber einen Vicarium Graecum ipsis Graecis gratum, vel per ipsos Graecos eligendum, ipsorum stipendio et salario retinendum aufzustellen, und zwar quia vir graecus melius graecos mores novit quam latinus (Const. cit. § 9, n. 21). Auch der Metropolit muß für Appellationssachen, wenn er nicht sonst schon einen Vicar hierfür hat, einen griechischen Richter delegiren. Nach dieser Regel, welche schon in c. 14, X 1, 31 angedeutet ist, muß der Ordinarius, welcher Diöcesanen verschiedenen Ritus' hat, auch verschiedene Vicarien für sie bestellen.

Nach früheren Angaben gab es kaum 30 000 bis 40 000 Italogräci mehr — die Not. stat. gibt 30 000, Petri nicht ganz 42 000 an; Reuchlin (Gesch. Italiens I, 124) aber nimmt allein 75 000 für das Königreich Neapel an. Es sollen nun sämmtliche griechische Colonien Italiens aufgezählt werden. Den Anfang macht Venedig, wo es freilich nur wenige Griechen mehr gibt, während von 1454 bis zu Anfang des laufenden Jahrhunderts daselbst eine ganz ansehnliche Gemeinde unirter Griechen bestand. Nach der Eroberung Constantinopels flüchteten sich nämlich zahlreiche Griechen auch nach Venedig, wo ihnen der Senat eine Kirche der Lateiner anwies, bis sie 1511 eine eigene Kirche bauten und sich einen eigenen Pfarrer wählten. Leo X. unterwarf sie unmittelbar dem heiligen Stuhle und bestätigte diese Wahl 1514. Die Zahl der Griechen vermehrte sich stetig, und so erhielten sie 1534 schon zwei Geistliche; dieselben mußten aber nach den Decreten der Dieci von 1534 und 1542 katholisch sein. Diese Decrete wurden deßhalb erlassen, weil sich schon damals unter den Griechen Venedigs schismatische Tendenzen zeigten. Im Jahre 1578 erhielten sie weiter die Genehmigung, sich einen eigenen Bischof zu wählen. Dem ersten Bischof Gabriel Severus verlieh der Senat die Würde eines Erzbischofs von Philadelphia und eine Besoldung von monatlich 15 Goldgulden. Der lateinische Patriarch von Constantinopel, welcher damals in Venedig residirte (s. d. Art. Constantinopel III, 1016), installirte denselben, und seine Nachfolger erhielten das Recht, sich einen Exarchen zu wählen (1644). Der Exarch Cortazzi, 1658 zum Erzbischof geweiht, hatte als Nachfolger den edlen Tipaldi (gest. 1718), unter welchem 1708 bestimmt wurde, daß die Kapläne der Griechen vom lateinischen Patriarchen von Constantinopel sich prüfen lassen müssen, wozu auch der Senat 1720 seine Zustimmung gab. Nach und nach hatte bei dem regen Handelsverkehr mit Constantinopel das Schisma im Verborgenen Eingang gefunden, und mehrere Griechen, auch Geistliche, suchten, wie mit Rom, so auch mit Constantinopel in Verbindung zu bleiben. Hätten sie nach dem Tode Tipaldi's sofort wieder einen Bischof erhalten, so wären sie wohl damals schon offen zum Schisma abgefallen. Allein der Senat, mit dem sie bei ihrem Bestreben, sich auch von der Regierung völlig unabhängig zu machen, in Conflict gerathen waren, erlaubte ihnen erst um 1760 unter dem Drucke politischer Nothwendigkeit, sich wieder einen Bischof zu wählen. In das durch die Verträge von Carlowitz (1698) und Passarowitz (1718) vergrößerte Gebiet der Republik in Dalmatien (s. d. Art. III, 1354) waren viele Griechen eingewandert. Diese holten sich schismatische Popen aus den österreichischen und türkischen Provinzen, trotzdem erst 1720 und 1721 die Decrete über das katholische Bekenntniß erneuert worden waren, und verlangten zuletzt vom Senate auch einen eigenen Metropoliten. Um 1760 wurde dieß gestattet, und gegen den Willen Vieler wurde der fanatische Pope Georg Facea auf simonistische Weise gewählt. Uneingedenk seines Versprechens, ließ er sich, nachdem ihn Clemens XIII. anerkannt hatte, vom Patriarchen von Constantinopel bestätigen und vom schismatischen Metropoliten von Corfu ordiniren. Obgleich er nun geradezu das Schisma einführte, zog er sich doch, als unabhängiger Metropolit sich geberdend, die Unzufriedenheit des Patriarchen von Constantinopel zu, der ihn 1762 auf einer Synode suspendirte (vgl. Le Bret, Acta eccl. graec. a. 1762 et 1763, sive de schismate recentissimo in eccl. graeca subnato commentatio, Stuttg. 1764, 62 sqq. und Schröckh, K.-G. seit d. Reformation Thl. IX, 45—52). Auch Clemens XIII. führte über diese Umwandlung beim Dogen bittere Klage und schritt mit Strenge gegen Facea ein (Litt. Apostol. d. d. 27. Febr. 1762, 22. Jan. et 31. Dec. 1763, in Bullar. rom. Contin. II, 225. 334. 433). Trotz allem suchte sich Facea, der zu Scardona seine Residenz aufgeschlagen, noch zu halten, und vermochte es auch für kurze Zeit, weil Venedig nicht einschritt. Endlich jedoch unterwarf er sich dem römischen Stuhle. Das Schisma war dadurch zurückgedrängt, allein eine schismatische Partei bestand fort, welche nur günstigere Umstände abwartete. Als durch den Frieden von Campo Formio (1797) Venedig an

Oesterreich kam, traten die Griechen Venedigs offen zum Schisma über (über die in Dalmatien s. d. Art. a. a. O.), und sie haben heute noch einen vom Patriarchen von Constantinopel unabhängigen Pfarrer bei der Kirche S. Giorgio auf der Fondamenta de' Greci. Dieses sehr feste, zierliche und reichgeschmückte Gebäude, vom Architekten Sansovino 1550 erbaut, ist ihre Pfarrkirche, nicht aber, wie meistens angegeben wird, die Kirche S. Giorgio Maggiore auf der Insel gleiches Namens, die bis auf die neueste Zeit den Benedictinern gehörte (vgl. noch L. Dudreville, Errori delle chiese Foziane e defezione della colonia orientale di Venezia, Ven. 1859).

Auch die griechische Gemeinde in Ancona ist mit der von Venedig, von der sie ausgegangen, schismatisch geworden. Auf den Wunsch der Päpste begaben sich viele Griechen Venedigs nach Ancona, wo ihnen Clemens VII. (1523—1534) die Kirche St. Anna überließ. Zugleich erhielten sie das Privilegium, zur Administration der Sacramente sich einen Kaplan ihres Ritus zu wählen, der nach ihrem Willen amovibel und vom Ordinarius abhängig sein sollte. Zur Zeit der französischen Republik (1797) erklärten sie sich mit ihrem Pfarrer für schismatisch. Die Folge dieser Losreißung von Rom war, daß die Kirche St. Anna ihnen 1822 wieder genommen und den Lateinern zurückgegeben wurde (Not. stat. a. a. O. 512).

Auf der Insel Corsica sind seit 1675 unirte Griechen. Von dem Sohne des byzantinischen Kaisers Alexius Comnenus geführt, flüchtete sich 1107 eine griechische Colonie nach Morea. Etwa 430 Nachkommen derselben flohen dann 1675 mit 300 Mainoten (aus Braccio Maino) von Morea nach Genua und machten dann mit Erlaubniß dieser Republik sich in Corsica ansässig. Unter ihnen waren Weltgeistliche und Mönche, sowie ein Bischof Parthenius mit dem Titel von Lacedämon. Da sie sich zuerst in der Diöcese Sagona niedergelassen hatten, wurde der Bischof dieses Sprengels 1677 als apostolischer Delegat über dieselben aufgestellt, während der genannte Bischof Parthenius zum apostolischen Vicar bestellt wurde. Nach dem Tode des letztern wollte der heilige Stuhl die Griechen vollständig dem Bischof von Sagona unterwerfen; auf Bitten der Republik Genua aber ernannte er wiederum einen apostolischen Vicar. Allein die Ernennung eines apostolischen Vicars neben dem lateinischen Ordinarius trug keine guten Früchte. Es entstand Streit zwischen beiden, indem der neue Vicar behauptete, er sei als solcher ganz unabhängig vom Bischofe als apostolischen Delegaten. Innocenz XI. erklärte darauf durch Breve vom 12. Mai 1685, es sei allerdings Parthenius als apostolischer Vicar für die Griechen bestellt worden, aber nur unter der Bedingung, daß er dem Bischof von Sagona gegenüber sich für subordinirt halte. Deßhalb gebrauchte derselbe Papst bei Aufstellung des dritten Vicars Obericus Pierius O. S. B. absichtlich die Worte: in Vicarium Apostol. deputamus; Venerabilem vero Fratrem modernum et pro tempore existentem Ep. Sagonensem in Delegatum Apostolicum, cui idem Vicarius subordinatus esse debet. Später erhielten die Griechen keinen Vicar mehr; sie wurden in allweg dem Bischof von Sagona unterworfen, welcher von der Propaganda unter Anderm auch den Auftrag erhielt, die griechische Colonie zu visitiren (Bened. XIV., De syn. dioec. 2, 12, n. 8. 9). Im J. 1729 wanderte diese Colonie weiter nach dem Dorfe Cargese oder Carghese, das am Golf von Sagona, nordwestlich von Ajaccio, liegt. Unter der Jurisdiction des Bischofs von Ajaccio bilden sie heute eine Pfarrei von etwa 1000 Seelen, mit einem Archimandriten als Pfarrer und einem Kloster (Not. stat. a. a. O.).

Auch Livorno hat seit 1593 eine kleine Colonie unirter neben schismatischen Griechen. Für die Unirten wurde 1607 die Kirche S. Annunziata errichtet, welche Benedict XIV. wegen der Glaubenstreue dieser Colonie und ihres Festhaltens an der Union mit allen Privilegien der Basilica Liberiana bereicherte. Heute leben etwa 50 Seelen unter einem Pfarrer, dem noch ein Curat zur Seite steht (Not. stat. a. a. O.; Moroni XXXIX, 84 sq.).

In Pianano (Pianiano, Pianino), südlich vom See Bolsena, in der Diöcese Acquapendente, einem damals von den Bewohnern verlassenen Dorfe, siedelten sich unter Benedict XIV. etwa 200 Griechen aus Albanien an; Pius VI. baute ihnen eine Kirche. Heute sind daselbst 35 Familien mit einem Pfarrer (Not. stat. a. a. O.).

Die meisten Italogräci finden sich im neapolitanischen Königreiche. Die Hauptstadt Neapel selbst hat seit 1526 eine griechische Colonie mit Pfarrkirche, Pfarrer und Kaplan (Not. stat. a. a. O.; über die irrige Annahme, als ob es früher in der Stadt selbst zwei Bischöfe zumal gegeben, einen lateinischen und einen griechischen, vgl. Cantelius, Metropolitanarum urbium historia, Paris. 1685, 371 sq.). In Apulien haben die meisten Griechen seit Langem den lateinischen Ritus angenommen, jedoch ihre Sprache beibehalten. Die griechischen Colonien dieser Provinz sind: Villabadessa, ein Dorf in den Abruzzen, Diöcese Atri und Penne — hier ließen sich schon unter Karl III. (1381—1386) Griechen aus Pichierni in Albanien nieder — mit 460 Seelen, einer Kirche, einem Pfarrer und einem Priester; Barletta, Diöcese Trani, 190 Seelen mit einer Kirche; Lecce, 60 Griechen, mit einer griechischen Kirche, an der aber ein lateinischer Priester angestellt ist (Not. stat. a. a. O.; G. Petri I, 329).

In Calabrien leben wohl 26 000 Griechen in den Diöcesen Cassano, Rossano, Bisignano und Anglona-Tursi. Ueberdieß versichert Tchihatcheff (Lettres sur la Turquie, Bruxell. 1859, 19), daß er in der Umgegend von Cosenza und Catanzaro ganze griechische Dörfer gefunden, welche mitten unter der italienischen Bevölkerung, deren Kleidung sie tragen und deren Sprache sie ganz

gut verstehen, an den Gebräuchen ihrer Religion festhalten und nur griechisch sprechen. Der größte Theil ihres Clerus beobachtet den Cölibat, und nur wenige sind verheiratet. Ihr Glaube ist rein, wie auch ihr Ritus, und sie sind sehr anhänglich an den heiligen Stuhl. In der Stadt und Diöcese Cassano sind acht griechische Colonien mit 14 Kirchen und Kapellen und 35 Priestern für 12 000 Seelen. In der Stadt und Erzdiöcese Rossano 5 Colonien, 10 Kirchen, 39 Priester, 7000 Seelen. In der Diöcese Bisignano 2 Colonien, 6 Kirchen, 7 Priester, 4000 Seelen. In der Diöcese Anglona-Tursi 4 Colonien, 8 Kirchen, 12 Priester, 3600 Seelen (Not. stat. a. a. O.; G. Petri l. c.).

Auf der Insel Sicilien, wo sich auch ein Archimandrit findet (s. d. Art. Messina), gibt es etwa 17 000 Griechen. In der Erzdiöcese Palermo hat die griechische Colonie in dem 7 Stunden von Palermo gelegenen Flecken Mezzojuso 6 Kirchen, einen Bischof für die Ordinationen, 14 Priester, 5 Mönche in dem 1609 gegründeten Basilianerkloster, ein griechisches Seminar und 4500 Seelen. Die Colonie im Flecken Piana, Erzdiöcese Monreale, zählt 6 Kirchen, 20 Priester und 4400 Seelen. In der Diöcese Girgenti sind zwei Colonien, die eine im Flecken Palazzo Adriano mit 6 Kirchen, 12 Priestern und 4100 Seelen, die andere im Flecken Contessa mit 4 Kirchen, 3 Priestern und 2100 Seelen (Not. stat. a. a. O.; G. Petri l. c.). Vgl. noch: Rodatà, Dell' origine e stato presente dal rito greco in Italia, Roma 1758; Moricani, De protopapis et Deutereis Graecorum et catholicis eorum ecclesiis, Nap. 1768; Moroni XXXII, 149 sqq.; Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients 273—275; Hergenröther, Die Rechtsverhältnisse der oriental.-kath. Riten, im Archiv f. K.-R. VII, 355 ff. [Reher.]

Ithacius von Ossonoba, s. Priscillianisten.

Itineraria, s. Reisewerke.

Itio in partes ist der unlateinische Ausdruck zur Bezeichnung einer sehr undeutschen Sache, der Spaltung nämlich des deutschen Reichstages in zwei einander unabhängig und feindlich gegenüberstehende Corporationen in Gemäßheit des Art. V, § 52 des westfälischen Friedens, so oft eine Frage zur Verhandlung kam, welche das religiöse Interesse mittelbar oder unmittelbar berührte. In causis religionis, heißt es in dem benannten Artikel, omnibusque aliis negotiis, ubi status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam catholicis et augustanae confessionis statibus in duos partes euntibus, sola amicabilis compositio lites dirimat, non attenta votorum pluralitate. Hier galt also keine Stimmenmehrheit und kein kaiserliches Ansehen mehr; die Stände reihten sich jeder zu der Partei, der sein Land vermöge der darin herrschenden Confession angehörte; diese bildeten zwei geschlossene Körperschaften, das Corpus catholicorum unter dem Directorium von Oesterreich und Kurmainz und das Corpus evangelicorum unter dem Directorium von Kursachsen (s. d. Art. Corpus cath. et evang.). Die genannten Körperschaften faßten ihre Beschlüsse nach Stimmenmehrheit und verhandelten mit einander als unabhängige Mächte, häufig unter Vermittlung von Frankreich und Schweden, den Garanten des westfälischen Friedens. Es war allerdings kein anderer Ausweg möglich, sollte nicht die Religion und mit ihr alles Recht in Deutschland völlig unter die Füße getreten werden; allein das war eben das Unglück des Reiches, daß das, was den Grund der Vereinigung gebildet, nunmehr zum Gegenstand des heftigsten Zwiespalts geworden. [v. Moy.]

Ituräa (Ἰτουραία), eine Landschaft nordöstlich von Palästina, deren Lage und Grenzen sich bei der Unbestimmtheit der vorhandenen Zeugnisse nicht genau bestimmen lassen. Im Allgemeinen dürfte der heutige Djebel Kessue die nördliche, Djebel Heisch die westliche, Gaulanitis (Djaulan) und theilweise Basan die südwestliche und südliche Grenze gebildet haben; östlich war es durch die große Straße nach Damascus von Trachonitis und Auranitis geschieden. Die Bewohner dieses Hochlandes, in beweglichen Zeltdörfern oder in den vielen sich hier findenden Höhlen lebend, waren Nomaden, fast ausschließlich auf das Erträgniß ihrer Heerden beschränkt (daher frugum pauperes Ityrei, Apul. Flor. 1, 6), wie ihre Nachbarn, die Trachoniter, übel berüchtigt, nach Cicero (Philipp. 2, 8. 44; 13, 8) homines omnium gentium maxime barbari, nach Strabo (16, p. 755) κακοῦργοι πάντες, gefürchtete Räuber (Strabo ib. 756), berühmt als Bogenschützen (Virg. Georg. 2, 448; Lucan. Phars. 7, 230. 514). Unter den verschiedenen Deutungen und Herleitungen des Namens ist wohl diejenige die sicherste, welche die Ituräer als Abkömmlinge Jeturs (יְטוּר) faßt, eines der Söhne Ismaels (Gen. 25, 15. 1 Par. 1, 31); die LXX geben (1 Chron. 5, 19) יטור durch Ἰτουραῖοι, Strabo (l. c. 753. 755 etc.) stellt die betreffende Völkerschaft ebenfalls mit den Arabern zusammen; ebenso spricht der bei ihnen herrschende Gestirn- und Bätylien-Cultus, sowie Spuren in Namen und Inschriften für semitischen Ursprung. — Ueber die früheste Geschichte dieses Stammes haben sich nur einzelne Notizen erhalten. Nach 1 Par. 5, 19 wurde Jetur von den ostjordanischen Israeliten unterworfen; die räuberischen Gebirgssöhne mochten sich aber bald wieder frei gemacht haben, bis sie David seinem Scepter unterstellte, als er (nach Eupolemus bei Euseb. Praep. evang. 9, 30) seine Herrschaft bis an den Euphrat ausgedehnt hatte. Fast ein Jahrtausend verschwinden die Ituräer fortan aus der Geschichte; sie erscheinen erst in der machabäischen Zeit wieder. Aristobul bezwang sie (105 v. Chr.) und nöthigte ihnen die Beschneidung auf (Jos. Antt. 13, 11, 3); aber nur kurze Zeit vermochte sich die jüdische Oberherrlichkeit bei ihnen zu behaupten. Die bald eintretende Schwäche der hasmonäischen wie auch der seleu-

cidischen Dynastie begünstigte ihre und ihrer Nachbarn in Syrien und Palästina Freiheitsbestrebungen; die alte Raublust führte sie über die Grenzen ihres Landes hinaus bis an den Libanon und die Seeküste; mehrere feste Plätze, wie Chalcis, Botrys und andere, waren in ihrem Besitz und machten die Ituräer zu einem gefährlichen Völkchen für die phönicischen und damascenischen Handelsleute. Pompejus beendigte dieses Unwesen, zerstörte ihre festen Schlupfwinkel und unterwarf sie der römischen Herrschaft. Seitdem dienten sie in den römischen Heeren als leichte Truppen (velites) und als Bogenschützen (Caes. Bell. afr. 20). Nachdem sie infolge der Bürgerkriege zwischen ihren neuen Herrschern und durch Hilfe der Parther und Araber auf kurze Zeit wieder unabhängig geworden waren, wurden sie durch M. Antonius auf's Neue besiegt. Octavian übergab das Land mit anderen Districten an Herodes den Großen; nach ihm war sein Sohn Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis (vgl. Luc. 3, 1), obgleich dieß bei Josephus nicht hervorgehoben wird. Nach dessen Tode (37 n. Chr.) wurde Ituräa der Provinz Syrien einverleibt, bald aber wieder davon getrennt; der südöstlich vom Antilibanon gelegene Theil ward an Herodes Agrippa I., der im Libanon gelegene Strich an den emesenischen Fürsten Soëmus gegeben. Nachdem letzterer gestorben war, wurde Ituräa unter Claudius (50 n. Chr.) abermals mit Syrien vereinigt (Tac. Annal. 12, 23) und blieb es für immer, weßhalb eines ituräischen Staates weiterhin nie mehr Erwähnung geschieht. Der Name findet sich bloß noch auf Inschriften in verschiedenen Provinzen des großen Römerreiches, so z. B. in Castel bei Mainz, dem Standlager der 22. Legion, bei Carnuntum an der Donau, dem der 14., bei Malaga, Benevento, in Siebenbürgen u. a.; sie nennen theils Beamte, theils meistens einzelne Krieger. (Vgl. F. Münter, De rebus Ituraeorum, Copenh. 1824; Pauly, Real-Encykl. des classischen Alterthums, IV, 337 ff.) [König.]

Ivo, der hl. (St. Yves), genannt der Anwalt der Armen, wurde am 17. October 1253 zu Ker-Martin bei Treguier in der Bretagne geboren. Sein Vater Helori und seine Mutter Hadou gehörten edlen Familien an. Ivo studirte zuerst in Paris Philosophie und Theologie, dann in Orleans unter Wilhelm von Blaye und Petrus de la Chapelle römisches und canonisches Recht. Schon während dieser Studienzeit lebte er in strengen Abtödtungen und vielem Gebete. Nachdem er dann das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte, trat er in den geistlichen Stand und wurde zuerst Official der Diöcese Rennes, folgte aber dann einem Rufe des Bischofs Alan von Treguier und wirkte in seiner heimatlichen Diöcese gleichfalls als Official. Seine bedeutenden Rechtskenntnisse verwendete er besonders zum Schutze der Waisen, Wittwen und Armen, und zwar nicht bloß in den Fällen, welche vor sein kirchliches Forum gehörten, sondern auch bei Prozessen vor anderen Gerichten. Im höhern Alter legte er seine Ehrenstelle nieder und wurde Pfarrer zuerst in Tresdertz, dann in Lohanec. Hier baute er ein Spital, diente unermüdet den Armen und predigte oft und mit großem Segen. Sein Tod erfolgte, wie er vorausgesagt hatte, am 19. Mai 1303. Der Canonisationsprozeß wurde schon 1330 begonnen und 1347 unter Clemens VI. vollendet. Aus der Menge der bezeugten Wunder verdient hervorgehoben zu werden, daß Christus selbst in Bettlergestalt einmal an seinem Tische saß und plötzlich im Glanze seiner Majestät erschien. Die Rechtsgelehrten, sowie die Universität Nantes erwählten ihn zu ihrem Patron. (Vgl. Boll. Maji IV, 537 sq.; Lobineau, Vie des Saints de la Bretagne, Rennes 1725, 245 ss.) [Alberdingk Thijm.]

Ivo, der hl., Bischof von Chartres, geboren um das Jahr 1040 in der Gegend von Beauvais, entstammte einer vornehmen Familie. Der Vater hieß Hugo von Auteuil (Altoylo), die Mutter Hilemburgis. Unter Lanfrancs Leitung vollendete Ivo seine Studien an der berühmten Klosterschule zu Bec, woselbst er mit Anselm von Canterbury lebenslängliche Freundschaft schloß, und erhielt dann eine Pfründe an der Collegiatkirche zu Nesle in der Picardie. Bald nachher berief ihn aber Guido, der Bischof von Beauvais, in die Heimat und übertrug ihm die Leitung des vor den Thoren der Bischofsstadt neu errichteten Chorherrenstiftes St. Quentin. Als dann im J. 1089 (oder 1091) der Bischof von Chartres, Gaufridus, wegen mancherlei Pflichtversäumnissen, welche ihm zur Last gelegt wurden, gezwungen war, in die Hände des Papstes Urban II. auf sein Bisthum bedingungslos Verzicht zu leisten, wurde auf Empfehlung des Papstes der Prior von St. Quentin zu seinem Nachfolger erwählt. Nun weigerte sich aber der Erzbischof Richer von Sens, dessen Suffragan der Bischof von Chartres war, dem Neuerwählten die bischöfliche Consecration zu ertheilen, da er die Absetzung seines Neffen als rechtsungültig betrachtete. Ivo verfügte sich zu Papst Urban II.; dieser bestätigte nicht bloß die Absetzung Gaufrieds von Neuem, sondern ertheilte auch in Capua dem Neuerwählten eigenhändig die Consecration. Ivo starb als Bischof von Chartres am 23. December, nach Einigen im J. 1115 oder 1116, nach den meisten Angaben aber 1117 (vgl. Foucault, Essai sur Ives de Chartres d'après sa correspondance, Chartres 1884, eine Schrift, welche übrigens in Frankreich nicht sehr geschätzt wird und in der That neue Resultate nicht darbietet). „Wann er heilig gesprochen wurde, ist ungewiß; aber im J. 1570 erlaubte der hl. Pius V. allen regulirten Chorherren, sein Fest am 20. Mai zu feiern. An diesem Tage wird er auch im Martyrologium dieses Ordens, das von Benedict XIV. gutgeheißen worden, ‚heilig' genannt. Bei Butler (VII, 20) heißt er aber nur ‚selig'. Man feiert sein Fest auch im Bisthum Chartres; in der Cathedrale der Stadt

werden seine Reliquien aufbewahrt und für die Gläubigen zur Verehrung ausgesetzt" (Stadler, Heiligenlexikon III, 88). Ivo wird übereinstimmend geschildert als ein Mann, der von glühendem Eifer für die Kirche und für die kirchlichen Satzungen durchdrungen und frei von allem Ehrgeiz und Eigennutz war. Nur mit Widerstreben willigte er in die Annahme der kirchlichen Würden und leistete schon als Prior des Stiftes St. Quentin auf einen Theil seines väterlichen Erbgutes Verzicht. Nachdem er aber einmal eine Würde hatte annehmen müssen, widmete er sich den Pflichten, welche dieselbe auferlegte, mit voller Hingabe; so als Prior von St. Quentin, wo unter seiner Leitung die klösterlichen Tugenden herrlich emporblühten; so als Bischof von Chartres, in welcher Stellung er dem Könige Philipp wegen seines ehebrecherischen Verhältnisses zu Bertrade, der dritten Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou, mit der Entschiedenheit eines hl. Johannes des Täufers entgegentrat. Nicht minder aber rügte Ivo das simonistische Treiben einiger päpstlichen Legaten. Ivo war auch schriftstellerisch thätig. Abgesehen von einer umfangreichen Correspondenz (287 Briefen, herausgeg. Paris 1585 u. 1610), hinterließ er zwei kirchenrechtliche Sammlungen, welche ihm unter den Canonisten für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz einräumen. Allerdings ist es noch nicht völlig ausgemacht, ob die eine dieser beiden Sammlungen, nämlich das aus 17 Büchern bestehende sog. Decret, von Ivo wirklich herrührt (vgl. Theiner, Ueber Ivo's vermeintliches Decret, Mainz 1832). Auch bestehen über das Verhältniß dieser Sammlung zu der unzweifelhaft von Ivo verfaßten Panormia (von πᾶς und norma) oder Pannomia (von πᾶς und νόμος), welche acht Theile hat, verschiedene Ansichten (vgl. v. Scherer, Handb. des K.-R. I, 241). Beide Werke sind gedruckt bei Migne, PP. lat. CLXI, 47 sq.; die Briefe und einige Reden ib. CLXII, 11 sq. und CLXVII, 219 sq. (Vgl. die Prolegg. in dieser Ausgabe, dann Baron., Annal. ad a. 1092—1117; Pagi, Critic. in Baron. ad a. 1117.) [Kreutzwald.]

J (j).

Jabel (יָבָל, LXX Ἰωβήλ), im A. T. Sohn Lamechs und Abkömmling Kains im sechsten Gliede, war nach Gen. 4, 20 derjenige, welcher auf Erden die nomadische Lebensweise zu einer Zeit einführte, als schon längst feste Wohnungen geschaffen waren (Gen. 4, 17). Daß er sich mit seinen Heerden nicht an die Scholle band und die abgeweideten Triften zu neuer Entwicklung liegen ließ, war freilich ein Culturfortschritt, doch setzte er damit die in Kains Familie vorhandene Auflehnung gegen Gott fort, insofern die schweifende, ungebundene Lebensart der Nomaden der falschen Freiheit dienlich ist, welche sich der Gefangennehmung des Willens unter Gottes Gebot widersetzt. [Kaulen.]

Jabes (יַעְבֵּץ, LXX Ἰγαβής, Lag. Ἰαβιής), im A. T. a. Personenname. 1. ein Nachkomme Juda's, von dem auf räthselhafte Weise 1 Par. 4, 9. 10 vereinzelte Nachrichten ganz unvermittelt gegeben werden. Vermuthlich liegen hier uralte Ueberlieferungen vor, welche mit der Genealogie des V. 8 genannten Cos durch ein jetzt verloren gegangenes Redeglied verbunden waren. — 2. (יָבֵשׁ, LXX Ἰαβείς), der Vater Sellums, welcher den König Zacharias von Israel ermordete und an seiner Stelle König wurde (4 Kön. 15, 10. 14).

b. Ortsname. 1. (יָבֵשׁ, LXX Ἰαβείς) eine Stadt im ostjordanischen Stamme Manasse, daher gewöhnlich Jabes Galaad genannt, bestand schon in der ersten Zeit der Richterperiode als Hauptort in Galaad. Nach Richt. 21, 8 ff. betheiligten sich die Bewohner nicht an dem Aufgebot, welches die im Stamme Benjamin begangene Schandthat rächen sollte, und wurden deßwegen niedergemacht, ausgenommen die Jungfrauen, welche den übrig gebliebenen Benjaminiten zur Ehe gegeben wurden. Zur Zeit Sauls belagerte der Ammoniterkönig Naas die Stadt und drohte, jedem Bewohner das rechte Auge auszustechen; deßwegen zog ihr Saul zu Hilfe und brach die Macht der Ammoniter (1 Sam. 11, 1). Dafür bewahrten die Bewohner der Stadt Saul ihre Pietät, und als derselbe mit seinen Söhnen durch die Philister gefallen war und diese die Leiber der Todten auf der Mauer von Bethsan ausgestellt hatten, machten sich alle starken Männer aus Jabes auf, nahmen die Leichen zur Nachtzeit von der Mauer und bereiteten ihnen in ihrer Stadt ein feierliches Begräbniß (1 Sam. 31, 11 ff. 1 Par. 10, 11 ff.). Von David wurden sie dafür öffentlich gelobt und begünstigt (2 Sam. 2, 4 ff.). Die Lage dieser Stadt ist noch nicht aufgefunden; vermuthlich lag sie in dem heutigen Wadi Jabis, da Eusebius sie in die Nähe von Pella versetzt (Lagarde, Onomast. 268, 82). — 2. (יַעְבֵּץ) eine unbekannte Stadt in Juda, in welcher drei ursprünglich cinitische Geschlechter von Schriftgelehrten wohnten (1 Par. 2, 55); nach der V. 54 eingehaltenen Anordnung lag sie nicht weit von dem dort genannten Sarai. [Kaulen.]

Jabin (יָבִין) scheint zur Canaaniterzeit der stehende Name für die Könige der Stadt Asor (s. d. Art.) im nördlichen Canaan gewesen zu sein. Zur Zeit Josue's vereinigte ein solcher König, der Bedeutung Asors (Jos. 11, 10) entsprechend, die sämmtlichen Gewalthaber des nördlichen und mittlern Canaan zu einer Coalition, welche sich mit vereinigter Macht dem Einzug

der Israeliten widersetzen sollte. Das sehr große Heer der Verbündeten ward aber am See Merom total geschlagen und zersprengt, Jabin ward gefangen und getödtet, Asor genommen und der Erde gleich gemacht (Jos. 11, 1 ff.; 12, 19). Da aber in den bergigen Gegenden des Nordens und an der benachbarten Meeresküste viele Cananiter ihre Unabhängigkeit behauptet hatten, so konnte Asor allmälig wieder der Mittelpunkt eines Staates werden, und hundert Jahre nach dessen erster Zerstörung erscheint wieder ein König Jabin, der „König von Canaan" genannt wird, als Zwingherr der nördlichen Stämme, unter dessen eiserner Macht aller Verkehr und alles nationale Leben erstarb. Der Träger und die Stütze seiner Macht war der gefürchtete Feldherr Sisara. Dieser erschien mit Jabins Streitmacht, als die nördlichen Stämme auf Geheiß der Prophetin Debora sich zum Kampf um ihre Freiheit erhoben, ward aber am Tabor geschlagen und verlor auf der Flucht das Leben durch die Hand der Cineterin Jahel. Infolge davon vermochten die Israeliten die Macht Jabins immer mehr zu schwächen und sie endlich ganz zu vernichten (Richt. 4, 2—24). Dieses Ereigniß rief die nationale Begeisterung der Israeliten mächtig auf, so daß es nicht bloß augenblicklich in dem wunderbaren Liede Debora's besungen wurde, sondern noch lange in der Erinnerung und der Dichtung fortlebte (1 Sam. 12, 9. Ps. 82, 10. Hebr. 11, 33). [Kaulen.]

Jablonski, zwei protestantische Theologen. 1. Daniel Ernst, Unionstheologe, wurde am 26. November 1660 in dem Dorfe Hochzeit bei Danzig geboren. Der Vater desselben, Peter Figulus, Prediger der dortigen Brüdergemeinde, stammte aus dem böhmischen Orte Jabloni (Gabel); in Erinnerung hieran nahmen seine Söhne später den Namen Jablonski an. Unterstützt durch die böhmischen Brüder, besuchte Daniel das Gymnasium zu Lissa in Großpolen, hierauf die Universitäten Frankfurt a. O. und Oxford, wurde 1683 Prediger der neu errichteten reformirten Gemeinde in Magdeburg, hierauf Rector in Lissa und kam 1690 als Hofprediger nach Königsberg, 1693 nach Berlin. Daneben wählte ihn die Brüderunität 1698 zum Generalsenior (Bischof) für Großpolen und Preußen. Er starb am 25. Mai 1741 zu Berlin. Eine Herzensangelegenheit war für ihn die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten. Er setzte zu diesem Behufe im Auftrage des Kurfürsten und nachmaligen Königs Friedrich einen „Weg zum Frieden" auf, in welchem er darthat, daß zwischen der reformirten und der lutherischen Kirche in den wichtigsten und nöthigsten Grundwahrheiten der christlichen Religion keine Verschiedenheit und kein Trennungsgrund vorhanden sei, und reiste dann nach Hannover, um mit Leibniz und Molanus über denselben Gegenstand zu verhandeln. Sehr bald vereinigten sich alle drei in der Ueberzeugung von der wesentlichen Einstimmigkeit der getrennten Kirchen, sowie in der Meinung, daß es das Zweckmäßigste sein würde, die in den Lehrsätzen noch vorhandene Uneinigkeit durch Toleranz, die Verschiedenheit in den Kirchengebräuchen durch Freistellung und den Unterschied der Bezeichnungen „reformirt und lutherisch" durch den gemeinschaftlichen Namen „evangelisch" zu beseitigen und aufzuheben. Die Schwierigkeit war nur, dasselbe den anders meinenden Theologen und Geistlichen und den Gemeinden, denen seit anderthalb Jahrhunderten das Gegentheil vorgepredigt worden war, einleuchtend zu machen. Eben hieran scheiterten die Unionsbestrebungen, so eifrig sie auch Jablonski immer wieder aufnahm und fortsetzte. Wie Jablonski nach der Cranzischen Brüderhistorie (Abschnitt III, § 63) für die neue Brüdergemeinde zu Herrnhut am 6. März 1735 den mährischen Bruder David Nitschmann in Berlin zum Bischof ordinirte, so vollzog er auch am 20. Mai 1737 mit Genehmigung des Seniors Sitkovius und in Gegenwart des genannten Nitschmann die Ordination an dem Grafen von Zinzendorf, eine Handlung, die ihm später von Vielen sehr übel angerechnet wurde. Außer vielen Predigten hat man seiner literarischen Thätigkeit eine neue Bibelausgabe zu verdanken (Biblia hebraica punctis, vocalibus et accentibus juxta Masoretharum leges debite instructa; subjungitur Jo. Leusdenii catalogus 2294 selectorum versuum, quibus omnes voces V. T. continentur, Berol. 1699). Unter Jablonski's Aufsicht wurde zu Berlin auch der Talmud 1715—1721 und auf sein Verwenden J. A. Eisenmengers „Entdecktes Judenthum" gedruckt. Seine Historia consensus Sendomiriensis, Berol. 1731, und die Epistola apologetica hierfür sind von kirchenhistorischem Interesse; sein Briefwechsel mit Leibniz und anderen Gelehrten wurde 1745 von Kapp edirt. (Vgl. Neubauer, Nachrichten von Theologen in und außer Deutschland, Züllichau 1743, I, 164 ff.; J. J. Moser, Beiträge zu einem Lexikon der Theologen, ebd. 1740, 95 ff.; Ziegler, Gesch. des Gymnasiums zu Lissa, Programm 1855.)

2. Paul Ernst, Orientalist, Sohn des Vorigen, wurde am 28. December 1693 zu Berlin geboren. Nachdem er Predigtamtscandidat geworden war, studirte er unter La Croze's Leitung die koptische Sprache, unternahm eine längere literarische Reise und erhielt nach seiner Rückkehr 1720 das Predigeramt zu Liebenberg. Diese Stelle vertauschte er schon im folgenden Jahre mit einer Professur der Philologie zu Frankfurt a. O. und versah dabei zugleich die Predigerstelle der dortigen reformirten Gemeinde. Im J. 1727 trat er als ordentlicher Professor in die theologische Facultät über. Sein Tod erfolgte am 13. September 1757. Unter seinen Schriften sind zu nennen: 1. Pantheon Aegyptiorum, sive de Diis eorum commentarius, cum prolegomenis de religione et theologia Aegyptiorum P. I—III, Francof. ad Viadr. 1750 bis 1752, womit seine erst 1804 von J. G. te Water zu Leyden edirten Opuscula, quibus lin-

gua et antiquitas Aegyptior. illustratur zu verbinden sind; 2. Institutiones historiae Christianae antiquioris et recentioris, Francof. 1754—1756; 3. Exercitatio hist. theol. de Nestorianismo, Berol. 1724, worin er Nestorius vertheidigt. Hierüber von Berger und Hoffmann angegriffen, schrieb er zu seiner Vertheidigung eine Dissertation De origine et fundamento Nestorianismi, Francof. ad Viadr. 1728. Unter seinen vielen Dissertationen mögen nur noch genannt werden: Disp. de indulgentiis Pontific. ex ecclesia per reformationem recte et legitime ejectis; Disp. de peccato originali per lumen rationis etiam gentilibus cognito; Disp. de resurrectione carnis etc. (Vgl. Strodtmann, Das neue gelehrte Europa, Wolfenbüttel 1752 ff., XI, 555 ff. XIV, 558 ff.; Dunkel, Nachrichten von verst. Gelehrten, Köthen 1753 ff. III, 756.) [Fritz.]

Jabnia, s. Jamnia.

Jaboc, in der Vulgata dreimal J e b o c, eigentlich J a b b o k (יַבֹּק, LXX Ἰαβώχ, bei Josephus Ἰάβακχος, nach Origenes Ἰαμβύκης), im A. T. ein östlicher Nebenfluß des Jordan, an dessen nördlichem Ufer der Patriarch Jacob den Kampf mit Gott bestand und den Namen Israel erhielt (Gen. 32, 22). Bei der Ankunft der Israeliten in Canaan bildete der Jaboc die Grenzscheide zwischen den beiden Ammoniterreichen Sehons und Ogs (Num. 21, 24. Deut. 2, 37. Jos. 12, 2. Richt. 11, 13. 22); später schied er die Stämme Gad und Ostmanasse (Deut. 3, 16). Der so genannte Fluß entspringt in der Nähe der alten Ammoniterhauptstadt Rabbath Ammon oder Philadelphia und fließt unter dem jetzigen Namen Amman zuerst nach Nordost, bis er, durch den rechts vom Haurangebirge herkommenden el Butin verstärkt, in weitem Bogen nach Nordwest umbiegt und nun den Namen el Zerka behält. Später wendet er sich vollständig nach Südwest und fließt durch ein enges felsiges Thal mit fast senkrechten Wänden in das Ghor oder das Jordansthal; hier theilt er sich in mehrere Arme, welche gesondert in den Jordan fallen. Die „Furth" am Jaboc, von welcher Gen. 32, 22 gesprochen wird, ist beim Eintritt in die Ebene oberhalb der ersten Theilung zu suchen. Auch heute bildet der Zerka noch eine Grenze, nämlich zwischen den Landschaften Adschlun oder Murad im Norden und Belka im Süden. [Kaulen.]

Jachin (יָכִין), im A. T. a. Mannesname. 1. Der vierte Sohn des Patriarchen Simeon (Gen. 46, 10; Ex. 6, 15), von dem nach Num. 26, 12 die Jachiniten abstammen. Er erscheint an den beiden früheren Stellen als der vierte, an der letzten aber, sowie 1 Par. 4, 24 als der dritte Sohn seines Vaters, weil sein Bruder Ahod ohne Kinder verstarb. — 2. Ein Nachkomme Aarons, das Haupt einer Priesterfamilie zur Zeit Davids (1 Par. 9, 10; 24, 17). — 3. Einer der Priester, welche sich nach der Rückkehr aus dem Exil in Jerusalem niederließen (2 Esdr. 11, 10). — b. Der Name einer der beiden aus Erz gegossenen Säulen, welche im salomonischen Tempel vor dem Eingang frei aufgestellt waren, und zwar der rechts stehenden (3 Kön. 7, 21. 2 Par. 3, 17). Der Name stimmt ebenso, wie die Bezeichnung der linken, mit einem Personennamen überein, ohne daß man deßwegen an eine Uebertragung denken darf; vermuthlich beziehen sich beide Benennungen auf Gott den Herrn (iachîn = Er hält, boaz = in Ihm ist Kraft), dessen Allgewalt die beiden Säulen symbolisiren sollten. [Kaulen.]

Jacob (יַעֲקֹב, nach Gen. 25, 26; 27, 36 s. v. a. Fersehalter, Ueberlister), Sohn Isaacs und Rebecca's, Zwillingsbruder Esau's und unmittelbarer Stammvater des israelitischen Volkes. Zwischen ihm und seinem Bruder und ebenso zwischen den von beiden herrührenden Völkern bestand eine stete Feindseligkeit, welche schon vor der Geburt der Zwillinge und wieder bei derselben im Voraus angezeigt und angekündigt wurde; doch ward dabei auch die Bevorzugung des Jüngern vor dem Aeltern förmlich ausgesprochen (Gen. 25, 23). Der Gegensatz im Charakter der Beiden wird Gen. 25, 27 so geschildert, daß man Esau als stürmisch und unbesonnen, Jacob aber als still und klug erkennt; nach einer psychologischen Erfahrung daher fühlte sich der stille Vater mehr zu dem unruhigen Esau, die lebendige, unternehmende Rebecca mehr zu dem stillen Jacob hingezogen (Gen. 25, 28). Die Mutter hatte auch frühzeitig den Grund erkannt, warum Jacob seinem Bruder vorzuziehen sei. Esau hatte durch den leichtsinnigen Verkauf seines Erstgeburtsrechtes für ein Linsengericht (Gen. 25, 29—34), sowie durch Verbindung mit hethitischen Frauen den Beweis geliefert, daß er zum Träger der Offenbarung und Stammvater des erhofften Messias nicht geeignet sei, und so hatte er seinen Eltern (Gen. 26, 34 f.), namentlich aber seiner Mutter (Gen. 27, 46) vielen Kummer verursacht. Als daher Isaac, von Alter geschwächt, den bestehenden Verhältnissen keine Rechnung mehr trug und damit umging, Esau den Erstgeburtssegen und damit auch das geistige Patriarchat zu ertheilen, war Rebecca ihrem Jacob, der die Erstgeburt zwar listig, aber doch durch rechtmäßigen Kauf erworben hatte (Gen. 25, 29—34), dazu behilflich, daß ihm jener Segen zu Theil wurde (Gen. 27, 1—40). Sie half dabei wohl die Absicht Gottes erfüllen, bediente sich aber unrechtmäßiger Mittel, welche Gott dem Herrn nicht gefallen konnten. Bald beschwerte sich auch Esau über Betrug von Seite Jacobs und trachtete ihm nach dem Leben, so daß dieser für gut fand, nach Rebecca's Rath zu deren Bruder Laban in Mesopotamien zu fliehen (Gen. 27, 42—45). So wurden Mutter und Sohn zur Buße angehalten; Rebecca verlor den Sohn, dem zu Liebe sie unredlich gehandelt hatte, und sollte ihn nicht wiedersehen; Jacob aber mußte einen langen Leidensweg antreten, auf dem ihm überall so geschah, wie er am Vater gehandelt hatte. Da er aber schon bei der Abreise bußfertig gesinnt war, so sah er auf dem Wege nach Mesopotamien im

Traume die Himmelsleiter und erhielt die Verheißung, daß Gott ihn überall beschützen, seinen Abstamm zahllos wie den Staub der Erde machen und ihm das Land Canaan zum Eigenthum geben werde, und daß durch ihn und seinen Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (Gen. 28, 12—15). Bei Laban hütete er vierzehn Jahre lang die Schafe und bekam nach den ersten sieben Jahren dafür Labans beide Töchter Lia und Rachel zu Gattinnen (Gen. 29), weil ihm ebenso, wie er die Person Esau's dargestellt hatte, erst Lia statt Rachel angetraut wurde; dann diente er noch sechs weitere Jahre und brachte in dieser Zeit, eine mit Laban geschlossene Uebereinkunft benutzend, durch einen bei der Begattung der Schafe angewendeten Kunstgriff eine zahlreiche Heerde an sich (Gen. 30, 25—43). Während dieser Zeit hatte Jacob auch elf Söhne erhalten, sechs von Lia (Ruben, Simeon, Levi, Juda — Gen. 29, 32—35; Issachar und Zabulon — Gen. 30, 18—20), vier aber von den unfreien Mägden, welche seine Frauen ihm nach damaligem Rechte in ihrem eigenen Interesse angetraut hatten, endlich einen Sohn von Rachel (Joseph — Gen. 30, 24) und noch eine Tochter von Lia (Dina — Gen. 30, 21). Mit diesen Kindern, sowie mit großem Reichthum an Heerden kehrte Jacob nun nach Canaan zurück. Als er aber in's ostjordanische Gebiet kam, befiel ihn große Furcht vor seinem Bruder Esau. Jetzt erschien ihm Gott während der Nacht in der Gestalt eines unbekannten Mannes, rang mit ihm und ließ sich von ihm bezwingen, zum Zeichen, daß er vor Esau und überhaupt vor Feindseligkeiten der Menschen sich nicht zu fürchten brauche. Zur Erinnerung an dieses bedeutungsvolle Ereigniß gab er ihm den Namen Israel (Gotteskämpfer, Gen. 32, 1 ff.). Esau unternahm jedoch nichts Feindseliges gegen seinen Bruder, sondern kam ihm freundlich entgegen, wollte sogar das ihm angebotene Geschenk nicht annehmen und Jacob bei seiner Weiterreise das Geleit geben; doch schlug dieser es mit kluger Berechnung aus. Fortan weidete Jacob mit seinen Söhnen noch längere Zeit seine Heerden auf den Triften Canaans, doch war seine Buße noch nicht geendigt und die Verklärung seines Charakters noch nicht vollzogen. Er erhielt einen weitern Sohn von Rachel; diese aber starb infolge der schweren Geburt, so daß sie ihn Ben-Oni (Schmerzenssohn) nannte, wogegen Jacob ihm den Namen Benjamin (Glückssohn) gab (Gen. 35, 16—20). Später mußte Jacob für 22 Jahre eine harte und schmerzliche Prüfung bestehen, weil sein Liebling Joseph (s. d. Art.) von den Brüdern nach Aegypten verkauft wurde. Endlich aber erhielt er die Gewißheit, daß der Todtgeglaubte noch lebe, und inzwischen war er auch durch Leiden und Buße geläutert. So ward er nach Gottes Veranstaltung von Joseph, der inzwischen Vicekönig von Aegypten geworden war, veranlaßt, eben dorthin zu ziehen. Zum Aufenthalt wurde ihm und seinen Söhnen das schöne und fruchtbare Land Gessen eingeräumt, und er lebte in demselben noch 17 Jahre, glücklich und geehrt (Gen. 47, 5 f. 27 f.). Vor seinem Tode adoptirte er die beiden Söhne Josephs, Ephraim und Manasses, segnete sie und gab dem jüngern vor dem ältern den Vorzug. Beim Hinblicke auf seine Erlebnisse und auf die Liebe, mit der ihn Gott unablässig geleitet und aus allen Bedrängnissen gerettet (Gen. 48, 15), steigerte sich jetzt sein Glaube und sein Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen zu prophetischem Schauen; er verkündigte allen seinen Söhnen ihre Schicksale in der Folge der Tage und gab namentlich die denkwürdige Weissagung, daß der schon im Paradies verheißene Erlöser einst aus dem Stamme Juda hervorgehen werde (Gen. 49, 10). Endlich, in der vollen Ueberzeugung, daß die erhaltenen Verheißungen in Erfüllung gehen werden, befahl er, ihn nach seinem Tode im Lande Canaan in der schon von Abraham gekauften Grabhöhle zu begraben, und verschied, 147 Jahre alt (Gen. 47, 28; 49, 29). [Welte (Kaulen).]

Jacob von Albenga, einziger Glossator der Compilatio quinta, trat bereits 1210 als Advokat auf, docirte in den zwanziger und dreißiger Jahren zu Bologna canonisches Recht (Petrus de Sampsone und Henricus de Segusio waren seine Schüler), ward dann Propst seiner Vaterstadt und starb als Bischof von Faenza (seit 1258) im J. 1274. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, 205 ff.) [Kreutzwald.]

Jacob ben Ascher oder Ascheri, jüdischer Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, war in Deutschland geboren, starb aber zu Toledo, wohin sein Vater gezogen war. Um 1340 verfaßte er ein Werk unter dem Namen ארבעה טורים (Arbaa turim, die vier Ordnungen), wodurch er bei seinen Glaubensgenossen unsterblich wurde. Dasselbe ist eine Darstellung des gesammten jüdischen Rechts, d. h. eine Sammlung aller rituellen und rechtlichen Vorschriften, welche die Tradition der Juden bilden, mit den Erläuterungen, welche aus der gesammten nachtalmudischen Literatur der Juden gewonnen werden konnten. Das Werk zerfällt in vier Abtheilungen: ארח חיים (Orach chajjîm, Weg des Lebens), יורה דעה (Jôrê deah, Lehrer der Erkenntniß), עבן העצר (Eben haézer, Stein der Hilfe), חושן המשפט (Chôschen hammischpat, Brustschild des Rechts) und ist seit Erfindung der Buchdruckerkunst sehr oft ganz oder theilweise herausgegeben worden. Die erste vollständige Auflage erschien schon 1475 in dem venetianischen Städtchen Pieve di Sacco, der Orach chajjîm besonders 1476 in Mantua; als die beste der späteren Ausgaben gilt die von Hanau 1610. Das Werk wurde oft commentirt; einen der berühmtesten Commentare schrieb um 1540 der palästinensische Rabbi Joseph Karo und fertigte dann aus demselben einen Auszug, den oft genannten שלחן ערוך (Schulchan arûch), an. Außerdem gibt es von dem nämlichen Verfasser einen allegorisirenden Commentar zum Pentateuch, פרוש על התורה (Perûsch al hattôrah)

betitelt, der zuerst Zolkiew 1806, besser Hannover 1838 gedruckt wurde, und פרפראות על התורה (Parperaôth al hattôrah), Tabellen zur Gedächtnißübung über den Pentateuch, gedruckt Fürth mit dem Commentar 1752 u. ö. (Vgl. Bartolocci, Biblioth. Rabbin. I, 493 sq.; de Rossi, Dizion. stor. I, 131; Fürst, Biblioth. judaica II, 14 ff.) [Kaulen.]

Jacob Baradäus, s. Baradäus.

Jacob von Brescia, ein Dominicaner, geboren zu Brescia, bekleidete um die Mitte des 15. Jahrhunderts das Amt eines Generalinquisitors in seiner Vaterstadt und veranlaßte durch sein Einschreiten gegen den Minoriten Jacob della Marca die Controverse zwischen den Dominicanern und Minoriten: „ob jenes Blut Jesu Christi, welches am Kreuze vergossen und vom Leibe abgesondert auf die Erde herabfiel und von dem göttlichen Heilande am Auferstehungstage wieder zum glorificirten Leibe reassumirt wurde, während der drei Tage des Todes Christi die hypostatische Union mit dem Logos verloren habe oder nicht, und ob es folglich anzubeten gewesen sei oder nicht". Jacob della Marca, ein schon betagter Minorit, der 40 Jahre theils in Italien, theils in Ungarn mit Beifall dem Amte eines Predigers vorgestanden, hatte am Ostertage 1462 zu Brescia, nach der damals viel verbreiteten Unsitte, auf der Kanzel mit seltsamen Quästionen zu glänzen, in der Predigt unter Anderm vorgebracht, das am Kreuz vergossene und auf die Erde herabgefallene Blut des Heilandes sei die drei Tage nach dem Tod bis zur Auferstehung mit der Gottheit nicht vereinigt geblieben und daher auch kein Gegenstand der Adoration gewesen. Diese Meinung galt dem Inquisitor Jacob von Brescia als eine Häresie; er ließ noch am nämlichen Tage einen seiner Ordensgenossen die Kanzel besteigen und durch diesen den Satz des Minoriten für häretisch erklären. Gekränkt, noch in seinen alten Tagen der Häresie bezichtigt zu werden, hielt am folgenden Tage Jacob della Marca wieder eine Predigt, um sich von der Anschuldigung zu reinigen, und berief sich zu seiner Rechtfertigung auf die Schriften des berühmten Minoriten Franz de Mayronis (s. d. Art.) und andere Auctoritäten. Vergebens suchte der Bischof von Brescia die sich mehr und mehr verbreitende Flamme des Streites auszulöschen; jeder der zwei Orden nahm seinen Genossen in Schutz, auch das Volk nahm an dem Streite Antheil, und beide Parteien beschuldigten einander der Ketzerei. Zur Beilegung dieser ärgerlichen Wirren ließ Papst Pius II. zu Weihnachten 1463 zu Rom in seiner, der Cardinäle und vieler Prälaten und Doctoren Gegenwart eine Disputation über die angeregte Frage zwischen drei Dominicanern und drei Minoriten abhalten. Der Hauptredner der Dominicaner war Gabriel von Catalanum, dem Jacob von Brescia und Vercellinus von Vercelli beigegeben waren; unter den Minoriten führte vornehmlich Franz von Savona, der nachherige Papst Sixtus IV., das Wort, und ihm stand ein französischer Minorit Wilhelm zur Seite, der von den Franzosen Monarch in der Theologie und Doctor der Doctoren genannt, von den Italienern aber fast als ein in der Disputation unterlegener Marktschreier geschildert wurde. Die Disputation dauerte drei Tage und lief sehr anständig ab, obwohl die Disputatoren vor Eifer mitten im Winter am ganzen Leibe wie im Hochsommer schwitzten. Ebenso verdienen die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn, womit die Disputatoren ihre Meinung begründeten, allen Beifall, und es ist, was bei Disputationen so selten vorkommt, besonders zu rühmen, daß man sich gegenseitig über den status quaestionis genau und klar verständigt hatte: man war nämlich von Seite der Dominicaner nicht gemeint, zu disputiren (und zu schreiben) de totalitate sanguinis Christi effusi in die passionis, hoc est, utrum totum sanguinem effusum in die passionis Christus resumserit in die resurrectionis vel non totum, nec de sanguine circumcisionis vel de aqua lateris Christi et similibus, sondern, wie es hieß, solummodo intendimus loqui de sanguine fuso in die passionis et reassumto in die resurrectionis, utrum scilicet tali sanguini in triduo mortis Christi divinitas Verbi unita personaliter vel ab eo separata fuerit etc. (Quétif et Echard I, 824). Dieß war eine Limitirung der Streitfrage im Hinblick auf eine frühere Erklärung des Papstes Pius II., der Satz aliquid de sanguine Christi in terris remansisse enthalte nichts gegen die christliche Religion. Das Endresultat blieb, daß, obwohl die Mehrzahl der Cardinäle und der Papst selbst der Meinung der Dominicaner den Vorzug gaben, ein Declarationsdecret auf eine andere Zeit verschoben wurde, da man die Minoriten, die man zur Kreuzpredigt gegen die Türken nothwendig hatte, nicht verletzen wollte. Uebrigens war die Meinung der Minoriten schon unter Papst Clemens VI. (1342 bis 1352) zu Barcelona gepredigt, aber vom Papst mißbilligt worden. (Siehe über diese Controverse Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I, 822 bis 825, wo auch die über diesen Gegenstand damals verfaßten Schriften angeführt werden; Gobelinus, Commentarii Pii II., ed. Bandini, Francof. 1614, 278—292.) [Schrödl.]

Jacob von Cessoles (de Casulis, de Tessolis), ein Dominicaner aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, ist der Verfasser eines didaktischen Werkes, in welchem unter steter Bezugnahme auf die Regeln des Schachspieles die Sitten und die Pflichten der verschiedenen Klassen der weltlichen Gesellschaft entwickelt werden. Jahrhunderte hindurch erfreute sich das Buch eines außerordentlichen Beifalls, wie die zahllosen Handschriften und die vielen Druckausgaben des lateinischen Originals, sowie die italienischen, französischen, englischen, ober- und niederdeutschen Uebersetzungen und Bearbeitungen zeigen. Der älteste undatirte Druck ist wohl in Utrecht um 1473 herausgegeben worden (Incipit solacium ludi schacorum scilicet regiminis ac morum

hominum et officium virorum nobilium, quorum si quis formas menti impresserit, bellum ipsum et ludi virtutem cordi feliciter poterit obtinere). Die erste datirte Ausgabe erschien 1479 zu Mailand als Liber de moribus hominum et officiis nobilium super ludo scacorum. Die neueste Ausgabe lieferte Köpke, Mitth. aus Handschr. der Ritter-Akad. zu Brandenburg II, Brandenburg a. H. 1879. Culturhistorisch wichtig wegen der vielen neu eingeflochtenen Erzählungen sind verschiedene deutsche Bearbeitungen des „Schachzabelbuches". Die erste war das Schachgedicht Heinrichs von Beringen (herausgeg. von Zimmermann in den Publ. des Stuttg. Literar. Vereins CLXVI, Tüb. 1883); es folgte dann das Schachzabelbuch, welches Konrad von Ammenhausen, Leutpriester zu Stein am Rhein, 1337 lieferte (Wackernagel, Kleinere Schriften I, Leipzig 1872, 107 ff.; Vetter, Neue Mitth. aus Konrads von A. Schachzabelbuch, Bern 1876; das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen nebst den Schulbüchern des Jacob von Cessoles und des Jacob Mennel, in der Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, herausgeg. von Bächtold und Vetter, Ergänzungsband, Frauenfeld 1888). Eine andere poetische Bearbeitung entstand 1355 durch den Pfarrer zum Hechte (herausgeg. von Sievers in der Zeitschr. f. deutsches Alterth. XVII, 1874, 162 ff.). Ueber Jacob von Cessoles selbst sind keine sicheren Nachrichten überliefert. Meist gilt er als Franzose, welcher zu Cessoles in der Picardie geboren sei; doch spricht er selbst in seinem Büchlein von der Lombardei in einer Weise, als ob sie sein Vaterland sei. In der italienischen Ausgabe (Libro di giuocho di Scacchi, Firenze 1493) heißt er Jacopo Dacciesole. Nach dem Inhalte des Buches wird er bisweilen auch Jacobus de Tessolis, de Thessalis genannt; daraus entstand in manchen Handschriften de Thessolonia, was Spätere, u. A. Trithemius (Catal. script. eccl., Colon. 1531, 126) veranlaßte, ihn Jacobus de Thessalonia zu nennen. (Vgl. die reichhaltige Literatur bei v. d. Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels I, Berlin 1874, Beilage 2.) [Streber.]

Jacob ben Chajjim, ein gelehrter Jude, war gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Tunis geboren, kam aber zu Anfang des 17. Jahrhunderts nach Venedig und ward daselbst von Bomberg als Corrector für die von ihm geplanten Ausgaben hebräischer Bücher angenommen. Er besorgte die Herausgabe der großen rabbinischen Bibel von 1525, welche zum Schaden der Bibelwissenschaft die Grundlage für die meisten späteren Ausgaben geworden ist (s. dar. d. Art. Bibelausgaben A, I, 2; II, Sp. 589). Die Sammlung der großen und kleinen Masora, welche hier zum ersten Mal dem Text beigegeben worden, ist Jacobs Werk; ebenso rührt von ihm die beigegebene Einleitung her, deren lateinische Uebersetzung später Kennicott seiner zweiten Dissertation einverleibte. (Vgl. de Rossi, Variae Lectt. Vet. Test. IV, VI; Dizion. stor. I, 132.) [Kaulen.]

Jacob von Edessa, berühmter syrischer Schriftsteller um 700, erhielt schon von seinen Zeitgenossen den Beinamen mafshekonô dachtobê, „der Bücherausleger", ohne daß dieser ihn vor späteren Verwechslungen mit Jacob von Nisibis und Jacob von Sarug (s. d. Artt.) hätte bewahren können. Er ward zwischen 620 und 650 zu Indobo bei Antiochien geboren, und ein früh erwachter Wissensdrang veranlaßte ihn, noch als Jüngling in's Kloster zu gehen. Nachdem er auf das Studium des Griechischen und der heiligen Schrift in einem Kloster zu Kinnesrin einige Jahre verwendet hatte, begab er sich nach Alexandrien und suchte sich hier mit allem bekannt zu machen, wozu die Universitätsstadt Gelegenheit bot. Später kam er nach Urhoi oder Orfa, dem alten Edessa, und ward daselbst zum Bischof erwählt und geweiht. Die Angaben über die Zeit dieser Erhebung schwanken zwischen 651 und 684. Sein Eifer für Sittenstrenge und canonische Zucht brachte ihm viele Unannehmlichkeiten; in seiner Erregung verbrannte er einmal die Sammlung der kirchlichen Canones vor dem Hause des Patriarchen Julian, weil sie doch nicht geachtet würden. Daher entschloß er sich nach vier Jahren, sein Amt niederzulegen und wieder zu seinen Büchern zurückzukehren. Nachdem ein alter Mönch Namens Habib zu seinem Nachfolger gewählt worden, begab sich Jacob zuerst in ein Kloster zu Kischum bei Edessa. Später ging er in das Kloster zu Eusebona bei Antiochien und erklärte elf Jahre lang den Bewohnern desselben die heilige Schrift; von dort siedelte er nach dem großen Kloster zu Tell Eda über und beschäftigte sich weitere neun Jahre hauptsächlich mit dem Studium des Alten Testamentes. Nach Habibs Tode bestieg er auf Bitten der Gemeinde zu Edessa wieder den Bischofsstuhl, starb aber schon vier Monate später in Tell Eda, als er von dort seine Bücher nach Edessa bringen lassen wollte, am 5. Juni 708 oder 710. Aus seiner praktischen Thätigkeit ist nur bekannt, daß er 706 hervorragenden Antheil an einer von dem jacobitischen Patriarchen Julian berufenen Synode nahm; denn zweifelsohne war er Monophysit, wie Renaudot (s. unten) richtig hervorhebt; in einem Briefe an den Styliten Johannes (k bei Wright, Cod. 707) zählt er als die hauptsächlichsten Kirchenschriftsteller Athanasius, Basilius, beide Gregorius, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandria, Severus, Ephräm, Xenajas (Philoxenus) und Jacob von Sarug auf; in einem andern (o) spricht er von den „chalcedonischen Häretikern". Assemani thut sich daher vergebliche Mühe an, wenn er Jacob als Katholiken darstellen will (Bibl. or. I, 470).

Jacob von Edessa gehört zu den gelehrtesten Männern der syrischen Kirche und zu den fruchtbarsten Schriftstellern, welche irgend ein Land hervorgebracht hat. Seine infinita scripta, wie Assemani sagt, sind zwar zum größten Theile

ungedruckt, doch ist in neuerer Zeit durch Wright (Catal. of the Syriac Ms. in the Brit. Mus. III, 1294) darüber mancherlei bekannt geworden. In seinem Vaterlande ist er hauptsächlich wegen seiner biblischen Arbeiten berühmt. Dieselben bestehen in Scholien und ausführlichen Commentarien, nach einer Bemerkung in einer vaticanischen Handschrift (Cod. Syr. III) 2860 an der Zahl. Gedruckt sind einzelne Scholien in der römischen Ausgabe von Ephräms Werken I. II, ferner Specimina exegetica e commentariis Jacobi Edesseni in Adlers Linguae syriacae institutio, Altonae 1784, 50 sq.; Scholia on passages of the Old Testament, by Mar Jacob, bishop of Edessa. The Syriac text with English translation and notes by Dr. Phillips, London 1864; Nestle, Jacob von Edessa über den Schem hammephorasch und andere Gottesnamen, Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXII, 1878, 465 f. 735. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte er sich mit einer neuen Uebersetzung des Alten Testamentes, in welcher er bald der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung, bald der Peschittho, bald seinem Text der Septuaginta folgte. Pentateuch und Daniel nach diesem Text sind in Paris; Cod. LX bei Wright enthält davon die Bücher Samuels ganz und das dritte Buch der Könige theilweise; Cod. LXI ebend. das Buch Isaias; Barhebräus verzeichnet zu den Psalmen die Abweichungen in Jacobs Text (s. Bickell, Consp. Rei Syrorum literariae 11; Ceriani, Monumm. sacra et prof. tom. II, fasc. I, pp. X. XI; Il med., Le Edizioni ed i Manoscritti delle Versioni Siriache del V. Test., in den Memorie del R. Istituto Lombardo XI, 1869, 27). Weiter war Jacob für die Liturgie seiner Kirche thätig; er gab die sogen. Liturgie des hl. Jacobus sowie die Taufordnung des Severus neu heraus, revidirte des letztern und anderer Hymnen, die in's Syrische übersetzt worden waren (Manuscript von seiner eigenen Hand in London, ein Hymnus gedr. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XXXI, 1877, 400), schrieb selbst eine Anaphora (herausgeg. von Renaudot in Liturg. Orientt. Coll. II, 371) und eine Tauforbnung und commentirte die syrische Liturgie (in der unten genannten Ep. 12). Auch gibt es eine Sammlung der kirchlichen Canones von ihm, herausgeg. von Lagarde in den Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriacae, Gott. 1856, und von Lamy in der Dissertatio de Syrorum fide etc., Lovanii 1859, 98, sowie deutsch von Kayser, Leipzig 1886. Hierher gehört dann sein Gedicht De fide adversus Nestorium, ed. et latin. don. Mar. Ugolini in dem Omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana al sommo Pontefice Leone XIII., Roma 1888. Zu seinen theologischen Schriften kann die Sammlung seiner zahlreichen Briefe gerechnet werden, welche handschriftlich zu London liegt (Ep. 1 herausgeg. von Schröter, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XXIV, 1870, 261; Ep. 12 von Assemani I, 479 und mit Ep. 13 von Wright im Journ. of Sacr. Lit. 4. Ser. X, 1867, 430). Eine besonders hohe Bedeutung aber hat Jacob für seine Landsleute durch die Bemühungen um die Bildung seiner Muttersprache gewonnen. Er schrieb eine der ersten, jedenfalls eine sehr bemerkenswerthe syrische Grammatik, von der leider nur Bruchstücke übrig sind (herausgeg. for private circulation von Wright, s. l. et a. [1871]); dieselbe wird von Barhebräus fortwährend berücksichtigt und angeführt. Das Buch ist bemerkenswerth, weil hier in die vocallose syrische Schrift sieben neu erfundene Vocalbuchstaben eingeschoben sind, sowie man dem nämlichen Verfasser auch die spätere Einführung der fünf griechischen Vocalzeichen zuschreibt (Martin, Jacques d'Edesse et les Voyelles Syriennes, im Journ. asiat., 6e Sér. XIII, 1869, 447). Seine Kenntniß des Hebräischen verwendete Jacob zur Herstellung einer Masora auch für die Peschittho (s. Martin, Histoire de la ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875; Id., Jacobi Edesseni episcopi Epistola, Paris. 1869; Phillips, A letter by Mar Jacob, bishop of Edessa, on the Syriac Orthography, London 1869). Daneben war Jacob als Uebersetzer griechischer Schriften überaus thätig; er übertrug in's Syrische die Kategorien und die Analytica des Aristoteles (die er auch glossirte), die Homilien Gregors von Nazianz, den Commentar Gregors von Nyssa zum Hohenlied, die 125 Λόγοι ἐπιθρόνιοι des Severus (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XXXII, 1878, 473) und commentirte die schon vorhandene Uebersetzung von Porphyrius' Isagoge. Endlich verfaßte er auch noch eine Chronik als Fortsetzung der von Eusebius angefertigten, welche in den vorhandenen Bruchstücken bis auf Heraclius I., Ardaschir III. und Abu Bekr geht, und neuerdings ist festgestellt worden, daß die anonyme Lebensgeschichte Jacobs von Sarug, welche Assemani (Bibl. or. I, 286 sq.) veröffentlicht hat, Jacob von Edessa zum Verfasser hat (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXX, 1876, 217). Jacob wußte seine Muttersprache vorzüglich zu handhaben und drückte ihr sein eigenes Gepräge in so classischer Weise auf, daß durch ihn der Dialekt von Edessa zur Schriftsprache wurde. Man darf wohl Wright zustimmen, wenn er ihn nennt one of the ablest and most versatile men of his age, an accomplished Greek scholar, acquainted with Hebrew, a theologian, historian, philosopher, and grammarian, a hard student, and practical man of the world. (Vgl. Barhebraei Chron. Ecclesiasticum, edd. Abbeloos et Lamy, I, Lovanii 1872, 290—294; Assemani, Bibl. orient. I, 468 sq. etc.; Renaudot, Liturg. Orient. Collectio II, 380; Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1841—1845, London 1850, Index p. 153.) [Kaulen.]

Jacob von Genua, s. Jacob de Voragine.

Jacob von Hoogstraet, Dominicanermönch und Glaubensinquisitor, war geboren ca. 1460

in dem Dörfchen Hoogstraet in Brabant, studirte bei den Dominicanern zu Löwen und trat, nachdem er 1485 Magister der freien Künste geworden war, in den Orden seiner Lehrer ein. Im J. 1496, nach Empfang der Priesterweihe, begab er sich zur Fortsetzung seiner theologischen Studien an die Universität zu Köln. Hier verweilte er vier Jahre, dann wurde er zum Klosterprior in Antwerpen ernannt. Sein reich beanlagter, strebsamer Geist sehnte sich aber bald wieder nach Köln zurück, um seine Studien zu vollenden; 1504 ließ er sich abermals in die Universitätsmatrikel eintragen, 1506 erwarb er sich die theologische Doctorwürde. Die glänzenden Erfolge seiner Studien veranlaßten das zu Pavia 1507 zusammentretende Generalcapitel, ihn zum ersten Regens der Kölner Studienanstalt seines Ordens zu wählen, womit er zugleich eine Universitätsprofessur der Theologie übernahm; auch wählte ihn der Kölner Ordensconvent gleichzeitig zu seinem Prior. In demselben Jahre begann er seine schriftstellerische Wirksamkeit, indem er gegen einige Weltgeistlichen, welche die Mendicantenklöster des Mißbrauchs ihrer Privilegien bezichtigten, sein Defensorium fratrum mendicantium contra Curatos richtete. Eine zweite Streitschrift edirte er 1508 gegen den italienischen Rechtsgelehrten Petrus von Ravenna, der in der damaligen Gelehrtenwelt hohes Ansehen genoß. Derselbe war auf seinen wechselvollen Fahrten auch nach Köln gekommen und hielt hier öffentliche Vorlesungen über das canonische und das Civil-Recht. Diese fanden wegen der großen Beredsamkeit und Gelehrsamkeit des Redners Beifall, so daß der Stadtrath im Interesse der Universität beschloß, den wandernden Gelehrten auf längere Zeit für dieselbe zu gewinnen. Als derselbe aber in seinem Vortrage wiederholt auf das Gebiet der Theologie hinüberlenkte und ganz unsittliche Lehren vorzutragen begann, verlor sein Name in Köln alsbald alles Ansehen, und es erhob sich eine heftige Opposition gegen ihn, an deren Spitze Gerhard von Zütphen, Regens der Burse Kuyck, und Jacob von Hoogstraet standen. Die Opposition aus Neid und Haß abzuleiten, wie heutzutage vielfach geschieht, ist ganz unbegründet. Unter Anderem hatte Petrus von Ravenna behauptet, die Fürsten vergingen sich gegen göttliches und menschliches Recht dadurch, daß sie Verbrecher unbegraben am Galgen hängen ließen. Gegen diese Behauptung schrieb Jacob seine Defensio scholastica principum Alemanniae in eo, quod sceleratos detinent insepultos in ligno etc., Coloniae 1508, worin er die alte Gewohnheit als ein heiliges Recht vertheidigte. Für diese Schrift wurde ihm nicht bloß die Zustimmung aller Mitglieder der theologischen Facultät und des Kölner Clerus, sondern auch der Beifall der deutschen Fürsten zu Theil, so daß die erste Auflage der Schrift bald vergriffen war; im folgenden Jahre gab er die zweite heraus unter dem Titel: Justificatorium principum Alemanniae, dissolvens rationes Petri Ravennatis, quibus Principum judicia carpsit. Im J. 1510 veröffentlichte er als Appendix die in dieser Frage übereinstimmenden Urtheile der Kölner, der Löwener und anderer Theologen; 1511 erschien die dritte Auflage. Da Jacob als gewandter Theologe in seiner Facultät eine maßgebende Stellung einnahm und mit seinem reichen Wissen genug praktische Tüchtigkeit und dialektische Schärfe verband, um die akatholischen Bestrebungen der Zeit zu bekämpfen, so wurde ihm in den Erzbisthümern Köln, Mainz und Trier das wichtige Amt eines Inquisitor haereticae pravitatis übertragen. Dieses Amt besaß er nachweislich schon 1508; aber damals war der eigentliche Streit, in welchem er als Glaubensinquisitor eine besondere Rolle spielen sollte, noch nicht ausgebrochen. Die vom Humanismus der Kirche und der katholischen Rechtgläubigkeit drohenden Gefahren verkannte er zwar nicht, aber er hielt sie nicht für unmittelbar bevorstehende; deßhalb duldete er auch in seinem Kloster den Fr. Jacob von Gouda, der den humanistischen Studien mit Vorliebe ergeben war, und ließ sich sogar von ihm für seine eigenen Werke empfehlende Gedichte schreiben. Griff aber ein Humanist die Glaubenswahrheiten der Kirche an oder opferte er der schönen Sprachform die Integrität und correcte Darstellung des Dogma's, dann war er vor ihm gerichtet; die Schriften eines solchen duldete er nicht einmal in der Klosterbibliothek. Da der Humanismus als der Schildträger der sogenannten Reformation auftrat und Luther im engsten Bunde mit den Hauptzöglingen derselben, mit Ulrich von Hutten und Melanchthon, stand, so erscheint diese Wachsamkeit Jacobs den Humanisten gegenüber nur gerechtfertigt. Auch gegen ein anderes großes Uebel seiner Zeit, gegen die Astrologie und Zauberei, trat er entschieden in die Schranken; namentlich tadelte er es sehr, daß damals Viele bei den Zauberern Hilfe gegen allerlei Leiden und Drangsale ihres Lebens suchten. In diesem Sinne veröffentlichte er die Schrift: Tractatus magistralis, declarans quam graviter peccent quaerentes auxilium a maleficis, Coloniae 1510, die er dem Erzbischof Philipp II., Grafen von Daun-Oberstein, dedicirte.

Seine Hauptrolle aber spielte er in dem Streite über die Judenbücher. Zwar wurde sowohl er wie auch Reuchlin, sein Gegner (s. d. Art.), in diesen Streit durch Johann Pfefferkorn, der als getaufter Jude mit nicht zu billigendem Uebereifer gegen seine früheren Glaubensgenossen polemisirte, hineingezogen; aber er ließ sich doch willig in die Commission wählen, welche über die Bücher der Juden ein Gutachten abgeben sollte, und verlangte mit seinen Facultätscollegen Beschlagnahme und genaue Untersuchung jener Bücher; auch war er es, auf dessen Antrag die Facultät im J. 1513 das Urtheil fällte, daß der „Augenspiegel", welchen Reuchlin gegen Pfefferkorn schrieb, viele Irrthümer enthalte, die theologische Facultät zu Köln mit Schmähungen überhäufe und deßhalb confiscirt und verbrannt werden solle. Die Urtheile der theologischen Facultäten

zu Mainz und Paris, denen Jacob als zeitiger Decan das Buch zur Recension zugeschickt, lauteten ebenso. Zwar unterblieb einstweilen die Confiscation und Verbrennung der Schrift, aber Reuchlin erkannte, daß er sich im Allgemeinen bei den Theologen nichts Gutes zu versehen habe. Zudem sah er sich durch seinen Streit mit den Kölnern an die Spitze einer geistigen Coalition gestellt, welche gegen die Anhänger des alten Systems Front zu machen Willens war. Alle, welche der humanistischen Strömung zugethan waren, sahen in dem übereifrigen Vorgehen Pfefferkorns und der Kölner Theologen gegen die Geistesproducte des jüdischen Volkes ein bedenkliches Präjudiz bezüglich der griechischen und römischen Literatur, durch deren Studium das wissenschaftliche Leben in Deutschland auf neuer Grundlage umgestaltet werden sollte, und eben deßhalb wollten sie den Kölnern das höchste Richteramt über ganze Kategorien von Geisteserzeugnissen nicht zugestehen. Zwar hörte Reuchlin auch bei den Humanisten manchen Tadel über seine Schrift, weßhalb er es für gut fand, in der kleinen Broschüre „Ein clare verstentnus in tütsch" in manchen Punkten einzulenken; da er aber die große Bewegung der Geister zu seinen Gunsten sich entwickeln sah, so schrieb er voll Selbstgefühl noch in demselben Jahre seine Defensio contra calumniatores Colonienses, Tubingae 1513, worin er einerseits sich gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit zu vertheidigen suchte, andererseits der Kölner Facultät den Fehdehandschuh hinwarf und „zu seinem Beistande alle seine Freunde unter den Fürsten, Staatsmännern und Gelehrten, sowohl geistlichen als weltlichen Standes, aufrief". Nun aber glaubte Jacob nicht mehr bloß als Gelehrter auftreten, sondern auch seines Amtes als Glaubensinquisitor walten zu müssen. Mit einem großen Gefolge seiner Ordensbrüder zog er im September 1513 nach Mainz, um über Reuchlin Gericht zu halten. Die Abhaltung desselben erfolgte aber in ganz ungesetzlicher Form. Nachdem er sich nämlich mehrere kurmainzische Beisitzer erwählt und den Beklagten nur einmal vorgeladen hatte, begann er als Richter und Kläger in Einer Person aufzutreten, brachte in seiner lateinischen Klageschrift die alten Beschuldigungen vor und trug, alles weitere Beweisverfahren für unnöthig erklärend, darauf an, den „Augenspiegel" Reuchlins als ein ketzerisches, für die katholische Kirche und ihre Lehre ehrenrühreriſches Buch zu verbieten und öffentlich zu verbrennen. Reuchlin war selbst nicht erschienen, sondern hatte einen Bevollmächtigten gesendet. Dieser ließ sich auf eine Widerlegung der Anklagen nicht ein, sondern protestirte gegen den Inquisitor als einen parteiischen und ungesetzlichen Richter und trug auf die Ernennung eines Schiedsrichters an, als welchen er den Generalvicar von Worms, Dr. Vigilius, in Vorschlag brachte. Jacob verwarf diesen Antrag; doch erklärte er, in dem Processe nur als Kläger auftreten und das Richteramt den kurmainzischen Commissarien übertragen zu wollen. Der Bevollmächtigte aber verwarf auch dieses Verfahren als ein ungesetzliches, da er sein Amt nicht willkürlich auf einen Andern übertragen dürfe; er protestirte gegen das ganze Gericht und erklärte, an den apostolischen Stuhl appelliren zu wollen. Jacob wollte diese Appellation nicht gelten lassen, aber das Domcapitel trat vermittelnd ein und erwirkte einen 15tägigen Aufschub. Indessen wartete der Inquisitor den Austrag der Sache nicht ab, sondern ließ von den Kanzeln zu Mainz ein Verbot gegen den „Augenspiegel" ergehen, und zwar unter Strafe der Excommunication. Dieses Verfahren glaubte aber der Mainzer Kurfürst Uriel, der damals zu Aschaffenburg residirte, nicht dulden zu dürfen; er hob daher das ganze Inquisitionsgericht auf und genehmigte die Appellation Reuchlins an den Papst. Jacob kümmerte sich um diesen Widerspruch wenig; als er aber Anstalten machte, den „Augenspiegel" auf einem öffentlichen Platze zu verbrennen, wurde er daran auf strengen Befehl des Kurfürsten behindert, worauf er über verweigerte Justiz klagte und Mainz verließ. Leo X., der erst vor wenigen Monaten den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, übertrug die Untersuchung und Entscheidung der Sache dem jungen speierischen Bischof, Pfalzgrafen Georg, der seinerseits, mit den Streitfragen wenig vertraut, seinem Domherrn Georg Truchseß, einem Schüler Reuchlins, die gerichtliche Verhandlung überließ. Dieser citirte beide Parteien in gesetzmäßiger Form; Reuchlin erschien persönlich, Jacob ließ sich durch seinen Ordensbruder Johann Horst von Romberg vertreten. Nachdem die Angelegenheit in mehreren Terminen untersucht und durchberathen worden, entschied der Bischof (oder sein Delegirter) am 29. März 1514 dahin, daß Jacob seine Amtsbefugnisse überschritten habe, daß der „Augenspiegel" keine Ketzerei enthalte, und daß beide Parteien ein ewiges Stillschweigen beobachten sollten. Gegen dieses Urtheil appellirte der Inquisitor sofort an den Papst, und um für seine Sache erfolgreicher wirken zu können, begab er sich, mit Subsidien der Kölner Facultät versehen, persönlich nach Rom. Nun setzten aber auch die Reuchlinisten alle Hebel in Bewegung, um Leo für ihr Haupt günstig zu stimmen. Sie fanden am römischen Hofe einflußreiche Gönner; in Wien wurde sogar der Kaiser, der früher den „Augenspiegel" verdammt und auch die Defensio Reuchlins verboten hatte, umgestimmt, so daß er beim Papste als Protector des letztern auftrat. Nach vielen Conferenzen, welche die Angelegenheit bis weit in's Jahr 1516 hinzogen, konnten indessen die Mitglieder der Commission zu keinem entscheidenden Urtheil gelangen; doch erklärten sie von vornherein das speierische Urtheil für ungültig. Endlich erfolgte im Juli dieses Jahres ein päpstliches Mandatum de supersedendo, d. h. ein solches, welches den Proceß bis auf Weiteres inhibirte. Die römischen Gerichtsacten sind bis zur Stunde noch nicht veröffentlicht, aber constatirt ist doch, daß unter den Richter-Commissa-

rien Georgius Benignus, Erzbischof von Nazareth, der entschiedenste Vertheidiger Reuchlins, Sylvester Prierias, der päpstliche Palastmeister, der entschiedenste Vertheidiger Jacobs war. In Deutschland wurde das päpstliche Mandat fast allgemein als ein Sieg Reuchlins gedeutet. Dieser und seine Anhänger jubelten und übergossen den Inquisitor sammt allen, welche zu ihm hielten, in zahlreichen Schriften und Pamphleten mit Spott und Hohn. Gegen diese Angriffe, besonders gegen eine von Dompropst Hermann von Neuenar edirte Schrift des genannten Erzbischofs Georgius Benignus, worin Reuchlin verherrlicht und seine Sache als die der Wahrheit und Gerechtigkeit dargestellt wird, vertheidigte sich Jacob in seiner an Papst Leo gerichteten Apologia contra dialogum Georgio Benigno, Archiepiscopo Nazar., in causa Joannis Reuchlin adscriptum et hic impressum, Coloniae 1518, worin er einerseits die katholische Wahrheit und die Ehre der Theologen zu schützen suchte, andererseits Reuchlin als rechten Judenanwalt und Verbreiter ketzerischer Lehren darstellte. Je mehr er sich aber vertheidigte, desto boshafter und tückischer fielen die Humanisten über ihn und seine Ordensgenossen her und suchten sein Ansehen durch Lüge und Spott herabzuwürdigen. Die mit beißender Satire geschriebenen Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) leisteten in dieser Beziehung alles Mögliche; ihr Adressat aber, der vorhin genannte Dompropst von Neuenar, der selbst eine neue Apologie Reuchlins wie die des Erzbischofs Benignus (Defensio nuper ex urbe Roma allata) herausgegeben, hatte nichts Eiligeres zu thun, als sie mit einer nicht minder scharfen Vor- und Nachrede zu veröffentlichen. Vornehmlich gegen diese Apologie richtete Jacob seine, dem Propst Ingewinkel zu Xanten gewidmete Apologia secunda contra defensionem quandam in favorem Joannis Reuchlin novissime editam, Coloniae 1518, worin er ausführlich die Bosheit und Umtriebe seiner Gegner darlegt. Bezüglich der erwähnten „Briefe unberühmter Männer" sagt er in einer Apostrophe an Reuchlin: „Der über den Wolken thront, kennt uns und ist Zeuge, daß wir alle Schimpf- und Schmähworte in Unschuld erduldet, inbrünstig zu ihm gebetet und nicht das Beispiel der Bekenner falscher Lehren nachgeahmt haben, fromme Männer mit verderblichem Schimpf zu beflecken. Keiner, der die Wahrheit liebt, wird sagen können, daß die Kölner Theologen listig oder betrügerisch gegen dich aufgetreten sind, sondern wird eingestehen müssen, daß wir nur nach der Vertheidigung der christlichen Wahrheit gestrebt haben. Was wir thaten, geschah nicht aus Haß und zur Befriedigung unserer Eitelkeit, sondern in berechtigter Weise nach päpstlichen Vorschriften, die uns ein Vorgehen gegen falsche Lehren zur Pflicht machen." Auch noch von einer andern Seite glaubte er Reuchlin angreifen zu müssen. War dieser ihm bisher als ein latenter Feind der Kirche erschienen, der gegen dieselbe mit den Humanisten gemeinschaftliche Sache mache, so wollte er ihn auch als gefährlichen Judenanwalt entlarven. Derselbe hatte bisher mehrere cabbalistische Werke herausgegeben (De verbo mirifico, 1494; De arte cabbalistica, 1517), die, wie heute nicht zu bezweifeln, den Grund zu einer halb supranaturalistischen, halb rationalistischen Theosophie legen. Gegen dieselben schrieb Jacob seine Destructio Cabbalae seu cabbalisticae perfidiae adversus Reuchlinum, Coloniae 1519, worin er nicht bloß die Irrthümer der darin niedergelegten jüdischen Geheimlehre darlegt, sondern auch zu zeigen sucht, daß es dem Verfasser an wahrem christlichen Glauben bezüglich der göttlichen Offenbarung fehle. Die Widerlegungsschrift widmete er dem regierenden Papste Leo X.

Mitten in diesen Streitigkeiten trat plötzlich ein Mann auf, von dem man die Mitwirkung zur Beilegung derselben am wenigsten erwartet hätte: Franz von Sickingen, der bekannte Raubritter. Offenbar aufgestachelt von den Gegnern der Dominicaner, erließ er an „den Bruder Hoogstraet und seine Klosteroberen" den gemessenen Befehl, „den Doctor Reuchlin fortan ruhig zu lassen, ihm auf Grund des speierischen Urtheils Genugthuung zu leisten und die Kosten, die der von ihnen angestrengte Prozeß propter haereticam pravitatem verursacht, zu zahlen". Die Dominicaner machten Schwierigkeiten, aber bald nachher kam die zweite Aufforderung, worauf die Mönche unruhig wurden. Der Provinzial Everhard von Cleve, der des Streites längst müde war, erschien persönlich auf dem Schlosse Landstuhl, um die Sache mit dem gefürchteten Ritter zu schlichten. Dieser aber verlangte Verständigung mit Reuchlin, worauf letzterer ein Schiedsgericht beantragt hatte. Die gewählten Schiedsrichter traten am 20. Mai 1520 zusammen und beschlossen, ein Schreiben an den Papst zu schicken mit der Bitte, den ganzen Streit niederzuschlagen, die Richtigkeitserklärung des Speierer Urtheils aufzuheben und beide Parteien zu ewigem Stillschweigen zu verurtheilen. Das Ordenscapitel, welches die Streitsache aus der Welt geschafft wissen wollte, versprach, diese Bedingungen zu erfüllen; auch verpflichtete es sich, dem Pater Jacob, wenn er sich nicht fügen wolle, jede Unterstützung zu entziehen. Zum Beweise, wie sehr es sein Vorgehen mißbillige, enthob es ihn sogar seiner Stellung als Prior sowohl wie als Glaubensinquisitor (Crombach, Annal. III, 370). Einen solchen Schlag gegen Jacob hatte niemand erwartet; die Feinde desselben lachten und spotteten; dieser aber zog sich mit aller Resignation ins Predigerkloster zu Löwen zurück, schrieb daselbst das Werk: Margarita moralis philosophiae in XII libros redacta, und wartete das Endurtheil des apostolischen Stuhles ab. Dieser aber hatte die Sache nicht ohne Grund in die Länge gezogen; die Zwischenzeit hatte ihn überzeugt, daß an Reuchlins Name sich das Feldgeschrei aller deren knüpfte, welche den Orden, der Scholastik und sogar dem Papstthum feindselig gegenüberstanden. Papst

Leo erkannte sehr wohl, daß Jacob und seine Freunde, wenn sie auch nicht immer taktvoll und besonnen aufgetreten waren, sich doch nie von blindem Fanatismus und unedlen Motiven hatten leiten lassen; ihrer kirchlichen Gesinnung und ihrem Eifer für die reine Lehre und die alten Institutionen der Kirche spendete er alles Lob. Am 23. Juni 1520 entschied er endlich den schwebenden Prozeß durch das Endurtheil, daß der „Augenspiegel" Reuchlins als ein ärgerliches, den Christen anstößiges, den Juden unerlaubt günstiges Buch zu vernichten sei; Reuchlin selbst aber wurde zu ewigem Stillschweigen und zur Zahlung der gesammten Prozeßkosten verurtheilt. Die Kölner erhielten von Rom Brief auf Brief, welche ihnen die freudige Botschaft und die dazu gehörigen Actenstücke mittheilten. Ihrer Freude gaben sie dadurch Ausdruck, daß sie die päpstliche Bulle in Abschrift am Dom und an allen Kirchen Kölns anheften ließen; von Ueberhebung wegen ihres Sieges liest man kein Wort. Aber auch Jacobs selbst vergaß der Papst nicht; seiner Standhaftigkeit und Unschuld gab er dadurch Anerkennung, daß er den Propst Ingewinkel mittelst Breve vom 8. September beauftragte, ihn in seine verlorenen Aemter wieder einzusetzen.

Die Gerechtigkeit der Sache, für welche er gekämpft, sollte aber noch mehr ans Licht treten. Der unter dem Deckmantel wahrer Bildung sich spreizende Humanismus offenbarte sich immer mehr als Schildträger der Ketzerei; fast alle Anhänger desselben folgten mehr oder weniger entschieden der Fahne Luthers, der, nachdem er von Rom aus im Juni 1520 excommunicirt worden, die bezügliche Bannbulle am 10. December dieses Jahres zu Wittenberg öffentlich verbrannte und seitdem mit fanatischem Eifer den Umsturz der alten kirchlichen Ordnung predigte. Jacob, der die stolzen Verehrer der heidnischen und jüdischen Literatur so richtig beurtheilt hatte, konnte aus Liebe zur Kirche diesem gottlosen Treiben nicht ruhig zusehen. Wie bisher gegen Reuchlin, so trat er jetzt als polemischer Schriftsteller gegen Luther auf. Zuerst half er mit dazu, daß Luthers Schriften auf Grund der päpstlichen Bannbulle am 27. November 1520 zu Köln öffentlich verbrannt wurden. Dann veröffentlichte er in den Jahren 1521—1522 sein zweibändiges Werk: Cum divo Augustino colloquia contra enormes et perversos Lutheri errores, Coloniae, worin er, angeblich durch eine Erscheinung des hl. Augustinus dazu aufgefordert, die von Luther zur Leipziger Disputation aufgestellten Thesen bekämpft und die in der päpstlichen Bulle verdammten Lehren desselben in ihrer ganzen Verderblichkeit darlegt. Dieses Werk, welches er dem neuen Papste Hadrian VI. und dem Kaiser Karl V. widmete, wurde von den Lutheranern fast ganz ignorirt, obgleich es sich durch gründliche Polemik auszeichnet; der Grund hiervon ist nicht in der Furcht vor dem Verfasser als Glaubensinquisitor zu suchen, wie vielfach geschieht, da Jacob nach seinem endlichen Siege über Reuchlin als solcher nicht mehr öffentlich aufgetreten ist. Außerdem schrieb er: (J. Philalethes) Dialogus (Theologi cum haeretico Lonicero) de veneratione et invocatione Sanctorum contra perfidiam Lutheranam ad Hermannum de Weda Archiepiscopum, Coloniae 1524; Epitome de fide et operibus, Coloniae 1525; De purgatorio, Antverpiae 1525; Catholicae aliquot disputationes contra Lutheranos ad principem Erardum de Marca, Card. presbyt. Archiepiscopum, s. l. 1526; Adversus pestiferum M. Lutheri tractatum de christiana libertate dialogus, s. l. 1526. Er starb zu Köln am 21. Januar 1527. (Vgl. Echard, Scriptt. ord. Praedic. II, 67—72; Cremans, De Jacobi Hochstrati vita et scriptis, Bonnae 1869; Geiger, Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871; L. Ennen, Geschichte der Stadt Köln IV; Meuser, Jacob Hogstrat, in Dieringers Zeitschr. für Wissenschaft und Kunst, Köln 1844, I, 286—295. Für den Prozeß mit Reuchlin sind Haupt- und in mancher Beziehung einzige Quelle die Acta judiciorum inter | Fr. Jacobum Hochstraten Inquisito | rem Coloniensium et Johan | nem Reuchlin LL. Doc. | ex Registro publico | autentico et sigil | lato. Am Ende: Hagenoae in aedibus Thomae Anshelmi Anno MDXVIII. Mense Februario. Diese Schrift ist aber ein Reuchlinisches Parteiwerk und daher nur mit Vorsicht zu benutzen; ein nothwendiges und gutes Correctiv dazu bilden die Praenotamenta von Ortwin Gratius.) [Kessel.]

Jacob von Jüterbogk, Karthäuser und Professor des canonischen Rechtes an der Universität Erfurt, wurde im J. 1381 in der Gegend von Jüterbogk bei Wittenberg von armen Eltern geboren und hieß mit seinem weltlichen Namen Benedict Stolzenhagen. Er hatte in seiner Jugend mit der größten Dürftigkeit zu kämpfen, doch bewahrte er sich einen frommen Sinn und großes Gottvertrauen. Mit zwanzig Jahren erlangte er Aufnahme im Cistercienserkloster Paradies in Polen und legte daselbst auch die Ordensgelübde ab. Da er große Geistesanlagen verrieth, so schickte ihn sein Abt Paulus auf die Universität Krakau; hier erwarb er sich die Doctorwürde in der Philosophie und der Theologie und bekleidete dann mehrere Jahre das Amt eines Universitätspredigers und Lectors der Theologie. In einer 1432 gehaltenen Predigt spricht er sich selbst über seinen bisherigen Lebenslauf und die Gesinnung, die ihn beseelte, näher aus. „Ich habe nicht vergessen," sagt er, „daß ich aus dem Staube des Bürger- oder vielmehr des Bauernstandes entsprossen bin und viele Jahre lang im Feuerofen der Armut verborgen gelegen habe. Aus diesem hat mich Gott zum Priesterstande, ja sogar zum Ordensleben und zum Stande der Vollkommenheit erhoben und mich von Stufe zu Stufe durch die Grade der philosophischen und theologischen Facultät bis zum Gipfel des obersten Lehramtes in der Theologie berufen, nicht zwar wegen hohen Verdienstes oder eines hervorragenden Wissens,

das ich nicht habe, sondern aus unverdienter Güte oder Gnade, so daß ich mit Paulus von Herzen sagen muß: Gratia Dei sum id, quod sum." Klüpfel, der sich für seine Mittheilungen durchweg auf den Erfurter Karthäuserprior Augustin Stumpf beruft, berichtet, daß er 1441 im Auftrage seiner Facultät zum Basler Concil gereist sei und dort einen Vortrag gehalten habe; doch findet sich in den Concilsacten keine Bestätigung dieser Nachricht. Jedenfalls müßte er noch in demselben Jahre von dort zurückgekehrt sein, da sich in demselben sein Uebertritt zum Karthäuserorden vollzog. Tief durchdrungen nämlich von dem Bewußtsein, daß fast alle Orden seiner Zeit, der des hl. Bruno ausgenommen, von ihrer Regel abgewichen seien, und daß namentlich in den Cistercienserklöstern die Disciplin viel zu wünschen übrig lasse, trat er zu Erfurt in den strengern Orden und übernahm an der dortigen Universität die Professur des canonischen Rechtes. Obgleich er schon 60 Jahre zählte, so entfaltete er doch als Schriftsteller von jetzt an eine ungemein fruchtbare Thätigkeit, ein Zeichen, daß der Ordenswechsel auf seine innere Stimmung einen günstigen Einfluß ausgeübt. Motschmann (Erfordia literata I, 912 sq.) nennt ihn Prior des Erfurter Salvatorklosters; allein in der Liste der dortigen Prioren, die Falkenstein in der Thüringer Chronik mittheilt, findet er sich nicht, und daher ist wohl Tritheims Angabe richtig, der ihn im Catalogus illustrium virorum, übereinstimmend mit einigen alten Ausgaben seiner Werke, bloß Vicarius montis s. Salvatoris d. i. Subprior nennt. Nach Motschmann wurde er im J. 1452 von der Erfurter Universität zum Doctor beider Rechte promovirt und war von da an wahrscheinlich auch ordentlicher Professor, oder, wie es damals hieß, Assessor der juristischen Facultät; wie die Universitätsmatrikel (I, fol. 123) ausweist, bekleidete er im J. 1454—1455 das Decanat der juristischen Facultät und wurde im folgenden Jahre, am Feste der Apostel Philippus und Jacobus, zum Rector der Universität erwählt. Als Todesjahr desselben bezeichnen Motschmann und Klüpfel das Jahr 1465, Tritheim 1466. Alle sind darin einig, daß er ein gründlicher Erforscher und Kenner der heiligen Schrift, ein vorzüglicher Lehrer seines Faches und in literarischer Beziehung einer der verdientesten Männer des 15. Jahrhunderts gewesen sei.

Bis jetzt sind 75 Schriften von ihm bekannt, welche meistens Gegenstände der Moral, Casuistik und des Kirchenrechtes behandeln; die anderen sind ascetischen Inhalts oder reformatorischer Tendenz. Tritheim führt ihrer nur 37 an; die übrigen finden sich aufgeführt bei Benedetto Tromby (Storia critico-cronologica e diplomatica del Patriarca S. Brunone e del suo ordine Cartusiano, Napoli 1773, VI), Bernhard Pez (Bibliotheca ascetica antiquo-nova, Ratisb. 1725, VII) und H. Kellner in der Biographie dieses Karthäusers (Tübinger Quartalschrift 1866, 322 ff.). Unter diesen Schriften sind die moraltheologischen und reformatorischen unstreitig die wichtigsten. I. Was die ersteren anlangt, so erweist er sich in denselben als einen in der heiligen Schrift, in den Vätern und Concilien gründlich bewanderten Theologen, der zwar seine Untersuchungen in scholastischer Form durchführt und sich auch nicht selten in scholastischen Spitzfindigkeiten ergeht, aber doch sein Thema klar und gründlich behandelt, stets mit Rücksicht auf die Anschauungen und Bedürfnisse seiner Zeit. Seine moraltheologischen Werke sind daher zur Kenntniß der damaligen Wissenschaft von hohem Werth, sind aber zu diesem Zwecke bisher noch fast gar nicht ausgenützt worden. Zu denen, welche in dieser Beziehung besondere Beachtung verdienen, gehören folgende: 1. Quodlibetum statuum humanorum (Incunabel, sine l. et a.), ein systematisches Handbuch der Moral im Sinne und Geiste der damaligen Wissenschaft. Nachdem der Verfasser im Eingange die Hauptfehler und das Sittenverderbniß seiner Zeit geschildert und ihnen die Tugenden der ersten Christen gegenübergestellt hat, bespricht er die verschiedenen Stände, Klassen und Lebensverhältnisse seiner Zeitgenossen, so zwar, daß das Ideal des betreffenden Standes an die Spitze gestellt und diesem einerseits die entsprechenden Pflichten, andererseits die entgegenstehenden Fehler und Laster angereiht werden. Das Werk zerfällt in zwei Theile; im ersten werden die geistlichen Stände, im zweiten die weltlichen behandelt. 2. Tractatus peroptimus de animabus erutis a corporibus. Von allen Schriften des Verfassers ist diese vielleicht die gelesenste; sie existirt in nicht weniger als sieben Auflagen. Veranlaßt wurde sie durch Anfragen an den Verfasser über angebliche Erscheinungen von Geistern auf Kirchhöfen, in Kirchen und Klöstern und in Häusern, die er einläßlich beantwortet. Er hält solche Erscheinungen wohl für möglich, namentlich an Orten, wo die Abgestorbenen gesündigt haben, da sie hoffen können, durch die Fürbitte ihrer hinterbliebenen Verwandten oder Freunde desto eher aus dem Fegfeuer befreit zu werden. Daher gibt er letzteren auch diesbezügliche Rathschläge. „Wenn die Seelen Fürbitte verlangen," sagt er, „so soll man sie leisten, aber leeren Träumereien soll man sich nicht hingeben." Als die wirksamsten Hilfsmittel bezeichnet er: Messen, Almosen, Gebete, Fasten und gute Werke. Bei dieser Gelegenheit erörtert er in klarer und lichtvoller Weise die Zustände der Seele nach dem Tode. „Gleich nach dem Tode", sagt er, „findet das besondere Gericht am Orte des Todes statt; denn Gott ist überall." Vier Orte bezeichnet er, an welche die abgeschiedenen Seelen kommen können: a. Coelum empyreum; b. infernus sub terra conditus; c. limbus puerorum; d. purgatorium. Dem Fegfeuer ganz zu entgehen, ist nach seiner Ansicht sehr schwer. 3. De potestate daemonum liber unus. Diese Schrift handelt über die Gewalt der bösen Geister, über die Zeichen, an welchen man sie erkennen kann, und über das sündliche Treiben, durch welches man in ihre Ge-

walt geräth. 4. De valore Missarum pro defunctis celebratarum (Incunabel, s. l. et a.). Veranlassung zu dieser Schrift gab dem Verfasser, wie er selbst erklärt, die habsüchtige Praxis damaliger Bettelmönche, welche die einzelnen bei ihnen bestellten Messen nicht nach der angegebenen Intention der Besteller, sondern alle Intentionen, soviel sie bekamen, wenn sie nur zusammenpaßten, zusammen persolvirten. Zwar sagten sie den Gläubigen, daß sie es so machten, aber P. Jacobus zeigt, daß diese Praxis unerlaubt sei, wobei er ebenso klar als gründlich die Pflichten der Persolventen und die Kraft des Meßopfers erörtert. 5. De bono morali et remediis contra peccata (handschriftlich in der Freiburger Universitäts-Bibliothek Cod. 252). Diese Schrift, welche Papst Nicolaus V. im J. 1452 ausdrücklich gut geheißen, handelt in vortrefflicher Weise über das sittlich Gute, über das höchste Gut, über die Fähigkeit und den Trieb des Menschen zu sündigen, über die Mittel gegen die Sünden, über den Ordensstand und seine Versuchungen. 6. Tractatus multarum passionum, praecipue iracundiae, et remediis earundem (bei Pez, Biblioth. ascet., Ratisbonae 1725, VII, 389 sq.). Der Verfasser behandelt darin die zornmüthigen und begehrlichen Strebungen der Seele, ihren Ursprung und ihre Regelung durch die Vernunft und Heilslehre Christi. 7. Tractatus de indulgentiis (bei Walch, Monum. inedit. medii aevi II, 2, 163 sq.). Diese Schrift behandelt einläßlich die Frage, ob die Religiosen hinsichtlich der Gewinnung der Ablässe nicht gegen die Laien im Nachtheil seien, weil sie ihr Kloster nicht verlassen und nicht nach Rom gehen, auch kein Almosen spenden können, was doch zur Gewinnung des Ablasses erforderlich sei. Der Verfasser bejaht diese Frage, da die Erlangung dieses Vortheils für sie nur mit Einbüßung der klösterlichen Zucht und Ordnung verbunden sei, und daher postulirt er für sie apostolische Dispensation von derartigen Bedingungen. Die Frage gibt ihm zugleich Gelegenheit, die Lehre vom Ablasse ausführlich zu erörtern. Diese Erörterung, die freilich in historischer Beziehung einige Mängel hat, ist dogmatisch vortrefflich und für jene Zeit beachtenswerth; was Kampschulte (Universität Erfurt I, 16) dagegen sagt, ist aus Ullmann, Die Reformatoren vor der Ref. I, 282, entlehnt und durchaus unbegründet.

II. Noch wichtiger als die moraltheologischen Werke sind seine reformatorischen, weil sie uns zugleich einen klaren Einblick in die kirchlichen Wirren des 15. Jahrhunderts gewähren. P. Jacobus war ein ebenso scharfblickender als edelgesinnter Geist, der die Uebel seiner Zeit wohl erkannte und nach Maßgabe seiner Kräfte bemüht war, dieselben aufzudecken, zu heilen oder ihnen wenigstens entgegenzutreten. Ein Hauptübel sah er in der Auflösung der klösterlichen Zucht und Ordnung, in dem abergläubischen gewinnsüchtigen Mißbrauch des Heiligen, im Mangel an Sittenreinheit der Priester und in der Unwissenheit des gemeinen Volkes in religiösen Dingen; daher war es sein innigster Wunsch, daß die Klöster reformirt und zu ihrer ursprünglichen Regel zurückgeführt würden. Schon seine erste Schrift ist zu diesem Zwecke geschrieben und führt den Titel: Petitiones religiosorum pro reformatione sui status (bei Klüpfel, Vetus Biblioth. eccles., Friburgi Brisg. 1780, 146 sq.). Nachdem er die Mißbräuche im deutschen Klosterleben besprochen, auch die nach seiner Meinung wirksamsten Heilmittel angegeben, sagt er am Schlusse: „Ehrwürdige Männer und Herren, Doctoren und Magister, wir Professoren verschiedener Orden, Klöster und Convente, wir beschwören euch" u. s. w. Daraus möchte man schließen, daß diese Schrift, die nicht sowohl den Charakter einer Denkschrift als den eines Nothschreis trägt, an das Concil von Basel gerichtet gewesen sei. 2. De negligentia praelatorum (bei Walch, Monum. inedit. medii aevi I, fasc. 1 und II, p. 67 sq.). In dieser Schrift erinnert er die Klosteroberen an ihre Pflichten und verweist sie auf die Strafandrohungen der heiligen Schrift, wenn sie sich darüber hinwegsetzen. „Die Sünden der Untergebenen fallen auf sie," sagt er; „denn viele Menschen sind so prädisponirt, daß sie erst durch Strafe und Tadel gebessert ihre Seligkeit erlangen; alle diese gehen aber durch die Schuld der nachlässigen Vorgesetzten verloren." In scharfer Weise geißelt er den damals in den Klöstern vielfach herrschenden Mißbrauch, daß die Religiosen Eigenthum besitzen durften, und leitet daraus hauptsächlich den großen Verfall des Ordenslebens ab. Er nennt solche Religiosen Diebe, Gottesräuber, Apostaten, Heuchler, Simonisten, Verschwörer gegen die Ordensdisciplin, Sünder gegen den heiligen Geist (Apg. 5, 3), und geht in seinem heiligen Eifer so weit, daß er alle Könige, Fürsten, Barone, Bürger und Bauern, ja die ganze Welt aufruft, man solle solche Ordensgeistlichen zur Buße und Umkehr ermahnen und, wenn sie nicht folgen, mit Entziehung ihrer zeitlichen Güter bedrohen, denn es sei erlaubt, ihnen so lange die Temporalien zu sperren, bis sie sich bessern (ibid. I, 2, 108—110). Daraus aber mit Ullmann (Reformatoren vor der Ref. I, 230) zu schließen, P. Jacobus habe den Obrigkeiten gerathen, die Kirchengüter einzuziehen und zu wohlthätigen Zwecken zu verwenden, ist Fälschung seiner Worte. Da das Concil von Basel, auf welches P. Jacobus so große Hoffnungen gesetzt hatte, in der Armutsfrage der Religiosen keine Besserung brachte, so wandte er sich, nachdem das Schisma beigelegt und Papst Eugenius IV., auf den er nicht viel hielt, gestorben war, mit einer neuen Schrift reformatorischer Tendenz direct an dessen Nachfolger Nicolaus V.; sie führt den Titel: Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiaè (bei Klüpfel l. c. 134 sq.). Dieselbe scheint dem Inhalt wie der Form nach eine Denkschrift an diesen Papst bei seiner Thronbesteigung zu sein; daher auch der offene und freie Ton, der in derselben vorherrscht. „Würde Chri-

stus," so fragt er, „wenn er noch auf Erden lebte und auf dem apostolischen Stuhl säße, in Bezug auf die Beneficien und die kirchlichen Sacramente die Form aufrecht erhalten, welcher jetzt überall der apostolische Stuhl folgt in den vielen Reservationen, Collationen, Annaten, Provisionen, Exspectativen, Beneficien, die für Geld verliehen werden, Revocationen, Annullationen, Nonobstantien, besonders in Beziehung auf die Gewalt zu wählen und zu besetzen, wobei diejenigen ausgeschlossen werden, denen nach den Canones das Recht zusteht?" (Vgl. Avisam. 136—139.) Der Papst habe seine Gewalt zum Aufbauen, nicht zum Zerstören erhalten, und er müsse sich in deren Ausübung nach dem Willen Gottes richten. Dieser Gedanke führt den Verfasser zur Erörterung der Stellung des Papstes; er sei das vorzüglichste Glied der Kirche unter den übrigen Gliedern, er sei Norm für die Kirche, aber Norm für ihn sei der Wille Gottes und die Entscheidung der Concilien (ibid. 140—142). Wenn auch in dieser Schrift nicht selten Baseler Grundsätze wiederklingen, so ist sie doch ruhig und ehrerbietig gehalten, weßhalb auch der Papst ihrem Verfasser stets gewogen blieb und noch mehrere seiner Schriften belobte und guthieß. Die letzte hierher gehörige Schrift ist betitelt: De septem ecclesiae statibus in Apocalypsi descriptis seu de auctoritate ecclesiae ejusque reformatione (bei Walch l. c. II, fasc. 2). Man könnte zweifelhaft sein, ob diese Schrift von unserem Verfasser herrührt; denn sie sticht in der Sprache, im Ton und in den Grundsätzen gegen andere Schriften desselben gar sehr ab. Der Ton ist düster, der Verfasser blickt fast hoffnungslos in die Zukunft und ergeht sich in höchst bedenklichen Ansichten. Vielleicht hat Klüpfel die richtige Erklärung getroffen, indem er schreibt: „Ist das Avisamentum im J. 1449 geschrieben, so fällt diese Schrift sicher in viel spätere Zeit; dafür spricht die leidenschaftliche Sprache und die Schwarzseherei des alten Mannes." (Vgl. Vita R. P. Jacobi de Erfordia, Ord. Carth., conscripta a Jacobo Wolrad ejus in ordine consocio [noch ungedruckt]; Trithemius, Liber de scriptoribus ecclesiasticis und Catalogus virorum illustrium; Motschmann, Erfordia literata I, 6, 912 sq.; Oudin, Commentar. de scriptt. eccles. II; die beiden letzteren verwechseln ihn öfters mit P. Jacobus de Gruytrode, Karthäuserprior zu Lüttich; Fr. Joan. Arnoldi Nova collectio chronicae Carthusiae montis s. Salvatoris, Erford. 1610; Klüpfel, Vetus Bibliotheca ecclesiast., Friburgi Brisg. 1780, 134 sq.) [Kessel.]

Jacob Magdalius Goudanus, s. Magdalius.

Jacob della Marca, s. Jacob von Brescia.

Jacob von Nisibis, der hl., Bischof des 4. Jahrhunderts, gewöhnlich „der Weise", wegen seiner hervorragenden Charaktereigenschaften und seiner Wundergabe oft auch der „mesopotamische Moses" genannt, war gegen das Ende des 3. Jahrhunderts zu Nisibis, dem alten Zoba oder Antiochia Mygdoniä, geboren und erwählte frühzeitig das Anachoretenleben als Mittel der Vervollkommnung. Der Strenge seiner Ascese und der Innerlichkeit seines geistigen Lebens erkennt Theodoret in der Religiosa Historia den Preis vor den Tugenden aller gleichzeitigen Büßer und Anachoreten. Während seines Einsiedlerlebens unternahm er eine Reise nach Persien, um die dortigen Christengemeinden in der Verfolgung aufzurichten, und mußte dabei selbst so viel leiden, daß er später mit Recht als Bekenner geehrt wurde. Als der erste Bischof von Nisibis gestorben war, postulirte das Volk Jacob zu seinem Nachfolger. Als solcher wohnte er dem Concil von Nicäa bei und ward vom Kaiser Constantin ganz besonders geehrt. Daß er durch sein Gebet den plötzlichen Tod des Arius herbeigeführt habe, ist eine von den Sagen, welche der Bewunderung gegen den heiligen Bischof Ausdruck geben; dagegen war es oft und unwiderleglich constatirt, daß er die Gabe, Wunder zu wirken, in hohem Grade besaß. Als Bischof von Nisibis war Jacob der geistige Vater und Führer des hl. Ephräm, der ihn bis zu seinem Lebensende nicht verließ. Im J. 313 begann Jacob den Bau der großen Cathedrale von Nisibis, den er erst 320 vollenden konnte. Dreimal während seines Pontificats, in den Jahren 338, 346 und 350, hatte Nisibis den Ansturm des persischen Königs Sapor II. auszuhalten, und jedesmal ward die Rettung der Stadt dem Glaubensmuth, dem Gottvertrauen und auch den besonnenen Vertheidigungsmaßregeln ihres Bischofs zugeschrieben. Nicht lange nach der letzten Befreiung der Stadt, welche durch einen Einfall der Massageten in Persien bewirkt wurde, muß Jacob gestorben sein. Er ward zu Nisibis in seiner Cathedrale bestattet; als aber Kaiser Julian nach Nisibis kam, ließ dieser die Reste des Heiligen aus dem Grabe entfernen, und die Christen der Stadt flüchteten sie anderswohin.

Als christlicher Schriftsteller wird Jacob vom hl. Hieronymus, der ihn in seinem Chronicon nennt, nicht angeführt; Gennadius schreibt dieß der Unbekanntschaft mit der syrischen Literatur zu und stellt selbst Jacobum, cognomento Sapientem, an die Spitze seines Catalogus virorum illustrium. Er kennt von ihm ein theologisches Werk in 26 Büchern, deren Titel er anführt, außerdem eine Chronik minoris quidem Graecorum curiositatis, sed majoris fiduciae. Jacob hatte in Armenien einen Freund Gregorius, der oft mit dem Erleuchter (s. d. Art.) verwechselt worden ist; als dieser ihm einmal eine Anzahl von Fragen über den Glauben vorlegte, sandte er ihm mit der Antwort auch eine Anzahl seiner Bücher oder Tractate; 18 derselben wurden später im armenischen Kloster S. Antonio zu Venedig aufgefunden, zum größten Theil mit den von Gennadius angegebenen Titeln. Zugleich damit wurden Gregorius' Brief mit Jacobs Antwort, sowie ein langes Sendschreiben des letztern an die Bischöfe von Seleucia und

Ktesiphon bezüglich des assyrischen Schisma's gefunden. Dieß alles veröffentlichte 1756 der Cardinal N. M. Antonelli im armenischen Text mit lateinischer Uebersetzung unter dem Titel Ezcon (der Weise); die Ausgabe ward 1765 zu Venedig wiederholt; der Text allein erschien zu Constantinopel 1824, die lateinische Uebersetzung allein in der Collectio Patrum von Cailleau, Paris 1829, XXV, 254 sq. Die syrische Liturgie, welche den Namen dieses Jacob führt, ist auf Jacob von Sarug zurückzuführen (Renaudot, Lit. Orient. II, 4). Eine armenische Lobrede auf Jacob von Nisibis steht unter den Panegyriken des Gregor von Narek. Der Name Jacobs steht in den meisten morgenländischen und abendländischen Martyrologien, im Martyrologium Romanum zum 15. Juli. (Vgl. Ephraemi Carmina Nisibena, ed. Bickell 1866, 11. 20. 97; Theodoreti Religiosa histor. c. 1, Migne, PP. gr. LXXXII; Ejusd. Hist. eccl. 2, 26; Gennadius 1; Barhebraei Chron. eccl. 1, 70; 2, 31; Niceph. Call. Hist. eccl. 9, 28; Assemani, Bibl. Or. I, 17. 186. 557; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés III, Par. 1859, 369; Gibbon, Decl. and Fall II, c. 18; Hefele, Conc.-Gesch. I, 292, 504.) [Kaulen.]

Jacob de Porta Ravennate (Bononiensis), einer der berühmten vier doctores (sc. juris Romani: Bulgarus, Martinus, Jacobus und Hugo), welche bald nach Irnerius (s. d. Art.), wenn auch nicht als dessen Schüler, in Bologna das römische Recht lehrten, war in Bologna selbst geboren, wo er auch 1178 starb. Die von ihm herrührenden Glossen zum Corpus juris civilis sind kennbar an der Sigle Ja., Jac. oder Jaco. (Vgl. Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im M.-A. IV, 141—154.) [Kreutzwald.]

Jacob von Sarug, syrischer Kirchenschriftsteller, wurde 451 zu Kurtam am Euphrat, wahrscheinlich in der Diöcese Sarug, geboren, wuchs auf zu Chaura, gleichfalls in der Diöcese Sarug, bekleidete daselbst auch die Würde eines περιοδευτής (Visitator), bestieg 519 den Bischofsstuhl von Sarug (damals noch Batnä im Landstriche Sarug genannt) und starb am 29. November 521. Diese Daten sind hauptsächlich durch drei syrische Biographien aus alter Zeit sichergestellt. Eine derselben, von Jacob von Edessa (s. d. Art.), ist schon von Assemani (Bibl. Orient. I, 286—289. 299) herausgegeben worden; eine andere, sehr ähnliche Notiz von unbekannter Herkunft und einen ausführlichen Panegyricus von einem gewissen Georg, vielleicht Bischof Georg von Sarug, einem Zeitgenossen Jacobs von Edessa, veröffentlichte J. B. Abbeloos (De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi, Lovan. 1867, 311 ad 314, bezw. 24—85). Der dogmatisch-kirchliche Standpunkt Jacobs, über welchen die genannten Quellen keinen Aufschluß geben, bildete lange Zeit hindurch den Gegenstand peinlicher und verwickelter Untersuchungen. Jetzt muß es indessen als ausgemacht gelten, daß Jacob bis zu seinem Tode entschiedener Monophysit war. Den ausschlaggebenden Beweis erbrachten die fünf von Abbé Martin in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1876, 217—275 mitgetheilten, unzweifelhaft ächten und zum Theil nur kurz vor dem Tode Jacobs geschriebenen Briefe, welche das Chalcedonense mit demselben Nachdruck verwerfen wie die Lehre des Nestorius. Als theologischer Schriftsteller steht Jacob bei seinen syrischen Glaubensgenossen in höchstem Ansehen. Der ersterwähnte Biograph nennt ihn „Flöte des heiligen Geistes und Cither der rechtgläubigen Kirche"; der Panegyriker Georg feiert ihn, wo möglich, noch überschwänglicher; alle drei geben ihm den Ehrentitel Kirchenlehrer (Malpana). Die Fruchtbarkeit der Feder Jacobs war allerdings erstaunlich groß. Zwei seiner Biographen schreiben ihm übereinstimmend 763 poetische Homilien oder metrische Reden (ohne Strophenabtheilung) zu; diese sind fast sämmtlich, soweit sich heute urtheilen läßt, in dem zwölfsilbigen, dem sogen. jacobitischen Metrum, abgefaßt, meist von sehr beträchtlichem Umfang. Den Stoff entnimmt Jacob mit Vorliebe der biblischen Geschichte und Archäologie; besonders gern verweilt er bei Darlegung des typischen Charakters des Alten Testamentes. Poetischen Werth dürfen diese Homilien nur sehr selten beanspruchen; es kennzeichnet sie ein mitunter kaum erträglicher Wortschwall, wiewohl sie immerhin ansprechender bleiben als die Gedichte Isaaks von Antiochien. Außerdem hinterließ Jacob auch strophisch gegliederte Gedichte (Hymnen, Lieder), Predigten in ungebundener Rede, Briefe, welche zum Theil in historischer Hinsicht nicht unwichtig sind, eine Anaphora (Canon der heiligen Messe), einen Ordo für die Spendung der Taufe und der Firmung. Doch ist bisher nur sehr Weniges von seinen unzähligen Schriften im Druck erschienen. Mehr oder minder reiche Mittheilungen aus denselben brachten die Sammelwerke von W. Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864, 86—108 des syrischen Textes, 86 bis 107 der englischen Uebersetzung; J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri . . . aliorumque opera sel., Oxonii 1865, 382—408; Monumenta syriaca I. Praefatus est P. Zingerle, Oenip. 1869, 21 ad 96; II, ed. G. Mösinger 1878, 52—63. 76—167; P. Zingerle, Chrestomathia syriaca, Romae 1871, 286—298. 360—386. Dazu kommen namentlich „Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug", syrisch und deutsch bei P. Zingerle, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1858, 117 ff.; 1859, 44 ff.; 1860, 679 ff.; 1861, 629 ff.; 1866, 511 ff.; zwei metrische Homilien über die allerseligste Jungfrau, syrisch und lateinisch bei Abbeloos l. c. 199 sq.; die bereits erwähnten Briefe, syrisch und französisch bei Martin a. a. O. In deutscher Uebersetzung veröffentlichte P. Zingerle sechs Predigten in ungebundener Rede, Bonn 1867, sowie Excerpte aus metrischen Homilien in der Tübinger Quartalschrift 1871, 409 ff.; 1873, 462 ff.;

1876, 465 ff.; G. Bickell vier metrische Homilien in den Ausgew. Gedichten der syrischen Kirchenväter Cyrillonas u. s. w. 193 ff.; vgl. Bickell, Ausgew. Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates u. s. w. 412. 424. Kleinere Publicationen verzeichnet E. Nestle, Syrische Grammatik, Berlin 1888, II, 52 f. Aus den letzten Jahren sind zu nennen eine Homilie über die Taufe des Kaisers Constantin, syrisch und italienisch bei A. L. Frothingham jr., Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. 3; Scienze morali VIII, Roma 1883, 167—242; ein Brief an den Mystiker Stephan Bar Sudaili, syrisch und englisch bei Frothingham, Stephen Bar Sudaili, Leyden 1886; eine Homilie über die rothe Kuh (Num. 19, 2 ff.), deutsch bei J. Zingerle, Zeitschr. für kath. Theol. 1887, 92—108 (Forts. folgt). Eine umfassendere Würdigung Jacobs bei Abbé Martin, Un évêque-poète au 5e et au 6e siècles ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses oeuvres, ses croyances, in der Revue des sciences ecclésiastiques, 4e sér., III, Oct., Nov. 1876, 309 ss. 385 ss. (Vgl. außer den angeführten Schriften noch Matagne, AA. SS. Boll. Oct. XII, 824. 927; Bickell, Consp. rei liter. Syr. 25; Wright, Catal. of the Syriac Mss. in the Brit. Museum III, 1872, 1291.) [Bardenhewer.]

Jacob von Teramo, aus der Familie Palladini, Canonist und Kirchenfürst, wurde 1349 zu Teramo in den Abruzzen geboren. Er studirte die Rechtswissenschaft zu Padua und wurde, nachdem er kurze Zeit das Archidiaconat zu Aversa bekleidet hatte, als Secretär der Breven und der Pönitentiarie nach Rom berufen. Die Gunst der Päpste verlieh ihm nach einander die Bisthümer Monopoli (1391), Tarent (1400), Florenz (1401) und Spoleto (1410). In letzterer Stellung, mit welcher auch die Herrschaft über das Herzogthum verbunden war, wurde er durch das Concil von Konstanz ausdrücklich bestätigt, nachdem Gregor XII. zu Konstanz 1415 auf die Tiara verzichtet hatte. Martin V. sandte ihn 1417 als Legaten nach Polen; hier ereilte ihn noch in demselben Jahre der Tod. Bei Trithemius heißt er (Catal. script., Colon. 1531, 123) jureconsultus celeberrimus et philosophiae doctor praeclarus, ingenio subtilis, eloquio apertus et compositus. Jacob verfaßte einen Commentar zu den Sentenzen, der zu Augsburg 1472 gedruckt sein soll; ferner den noch ungedruckten Tractatus monarchialis oder De Pontificis Romani monarchia dialogus. Viel Aufsehen erregte das Büchlein Consolatio peccatorum oder Processus Luciferi contra Jesum Christum, nach dem Inhalt kurzweg auch Belial genannt. In demselben entwickelt er als Musterbeispiel für die gebräuchlichen strengen Prozeßformen die Klage Lucifers über Besitzstörung durch die Höllenfahrt Christi. In erster Instanz entscheidet König Salomon als Richter gegen Lucifer, welcher Belial als seinen Sachwalter aufgestellt hat, zu Gunsten des Erlösers, dessen Sache durch Moses vertreten wird. In zweiter Instanz fungirt der Patriarch Joseph als Richter; für Belial treten Kaiser Augustus und Jeremias, für Moses aber Aristoteles und Isaias ein. Lucifer wird auch hier abgewiesen, jedoch ihm zugestanden, daß am Gerichtstage die Verdammten mit Leib und Seele dem Höllenpfuhle überantwortet werden. Das Buch, welches später auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde (Reusch, Index I, 292 f.), erlangte zahlreiche Druckausgaben und Uebersetzungen, sogar einige Commentare. (Vgl. die Bibliographie bei Marchand, Diction. historique II, à la Haye 1759, 117 ss.; Stintzing, Gesch. der popul. Lit. des röm.-canon. Rechtes in Deutschland, Leipzig 1867, 271 ff.) [Streber.]

Jacob von Ungarn, s. Pastorellen.

Jacob von Viterbo (auch Giacomo di Capoccio genannt), O. Erem. S. Aug., mit dem Beinamen Doctor speculativus, Schriftsteller und Kirchenfürst, den Trithemius Virum in divinis Scripturis eruditum et saecularis litteraturae non ignarum, ingenio subtilem et clarum eloquio, nec minus conversatione quam scientia venerabilem nennt. Er wurde im J. 1302 zum Erzbischof von Benevent, im darauffolgenden Jahre zum Erzbischof von Neapel erhoben und starb im J. 1308 (nach Trithemius im J. 1310). Bei Trithemius finden sich von ihm folgende Werke verzeichnet: De regimine christianitatis ad Clementem V. libri II; ein Commentar in libros IV sententiarum und Quodlibeta IV Parisiis disputata. Von Possevin werden noch hinzugefügt: Sermones varii argumenti und Quaestiones de praedicamentis in divinis. Außerdem führt Gandolfus in seinen Dissertationes de CC Augustinianis p. 188 noch mehrere andere Werke dieses Gelehrten auf, die noch unedirt seien. Dazu gehören: Abbreviatio sententiarum Aegidii Columnii; Quaestiones de S. Theologia; De Spiritu S. quaestiones L; Recollectiones seu catena Patrum super Epistolas s. Pauli; De Angelis quaestiones et de angelorum compositione; De mundi aeternitate secundum fidem catholicam; In libros Physicorum et Metaphysicorum commentarii. (Vgl. Gandolfus, August. Scriptores, Rom. 1704, 184 sq.; Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 202 sq.; Budinszki, Die Universität Paris, Berlin 1876, 192; Fabricius, Bibl. med. aev., Florent. 1856, IV, 312; Hist. litt. de la France, XXVII, 45 ss.; Trithemius, Scr. eccl. 534; Hauréau in Nouv. biogr. générale XXVI, 264.) [Stöckl.]

Jacob von Vitry, O. S. Aug., Cardinalbischof von Frascati und Geschichtsschreiber, wurde um 1180 und zwar nach Einigen zu Argenteuil an der Seine geboren. Andere nehmen jedoch wegen seines Beinamens als Geburtsort Vitry an. Da er als Jüngling sich viel in Oigny bei Namur aufhielt, dort in den Orden der regulirten Chorherren vom hl. Augustin eintrat und später in Rom als der belgische Cardinal bezeich-

net wurde, so dürfte unter den verschiedenen Ortschaften, welche den Namen Vitry führen, das an der belgischen Grenze gelegene Vitry bei Arras als sein Geburtsort oder wenigstens als Wohnort seiner Jugend zu bezeichnen sein. Nach Oigny kam er angelockt durch den Ruf der Heiligkeit und der außerordentlichen Gnadengaben der Beguine Maria von Oigny, die ihm bis an ihr Lebensende eine mütterliche Freundin war. Er studirte in Paris und empfing 1210 vom Pariser Bischof Petrus die Priesterweihe. Hierauf kehrte er nach Oigny zurück und kam bald durch seine Gelehrsamkeit und sein Predigertalent in großen Ruf. Als Maria von Oigny 1213 im Rufe der Heiligkeit starb, war Jacob an ihrem Sterbebette anwesend. Er hatte damals vom Papste Innocenz III. den Auftrag, in Belgien das Kreuz gegen die Albigenser, die in Südfrankreich sich breit machten, zu predigen. Bald aber kam von Rom der Auftrag, zu einem neuen Kreuzzuge in das heilige Land aufzufordern. Seine Predigten hatten großen Erfolg, und die Canoniker von Ptolemais (Accon) wählten ihn 1214 zu ihrem Bischofe. Von Innocenz III. berufen, begab er sich 1216 auf die Reise nach Rom. In Perugia fand er den am 16. Juni 1216 plötzlich gestorbenen großen Papst als Leiche in der dortigen Kirche zum hl. Laurentius aufgebahrt, ganz verlassen und von Dieben seiner kostbaren Kleider beraubt, nackt und in Verwesung übergehend vor. Alles war zur neuen Papstwahl nach Rom geeilt; um den verstorbenen Papst kümmerte sich so gut wie niemand. Hierüber von der Hinfälligkeit aller weltlichen Größe ganz ergriffen, wanderte Jacob nach Rom, wo bereits der Cardinal Cincius von Savellis als neuer Papst gewählt war und sich den Namen Honorius III. beigelegt hatte. Derselbe nahm ihn freundlich auf, und einer seiner ersten päpstlichen Acte war, Jacob zum Bischof von Accon zu weihen. Von Rom aus begab sich Jacob auf seinen neuen Bischofssitz und wirkte dort mit großem Erfolge. Besonders kaufte er Christensklaven von den Sarazenen los und widmete sich den sarazenischen Kindern, die in christliche Gefangenschaft gerathen waren. Er war ein Vater seines Clerus und seiner ganzen Diöcese, besonders der Armen, und suchte durch seine Predigten und Verordnungen dem dort eingerissenen Sittenverderbniß zu steuern. Das bei Accon lagernde Kreuzheer begleitete er 1218 nach Aegypten und that Alles, um Muth und Zucht in diesem aus allen Nationen zusammengewürfelten Haufen aufrechtzuerhalten. Bekanntlich scheiterte diese Expedition an der Belagerung von Damiette, das zwar eingenommen wurde, aber wieder aufgegeben werden mußte, nachdem die Sarazenen ganz Aegypten durch den Nil unter Wasser gesetzt hatten. Jacob eilte nach Rom und suchte Hilfe beim Papste, da auch die Lage der Christen in Syrien und Palästina sich immer trostloser gestaltete. Der Papst vertröstete ihn auf die baldige Ankunft eines neuen Kreuzheeres, das Kaiser Friedrich II. auszurüsten versprochen hatte. Mit diesem Troste kehrte Jacob nach Accon zurück, aber kein neues christliches Kriegsheer kam. Im J. 1225 erschien er wieder in Rom und bat den Papst dringend, seine Resignation auf das Bisthum Accon anzunehmen. Erst nach langem Bitten entband ihn der Papst seines Amtes, und Jacob eilte nach Oigny zurück. Nachdem aber 1227 sein vertrauter Freund, der Cardinal Hugo von Ostia, als Gregor IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, kam Jacob wieder nach Rom und wurde vom Papste 1227 zum Cardinalbischof von Frascati erhoben. Er starb in Rom am 1. Mai 1240. Seine Gebeine wurden nach Oigny übertragen und dort beigesetzt. Jacob war nicht allein als Prediger und Schrifterklärer, sondern mehr noch als Schriftsteller berühmt. Er ist einer der größten Culturhistoriker seiner Zeit. Seine Schriften geben ein getreues Bild von den Sitten und den Zuständen sowohl des Abendlandes als auch des heiligen Landes zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Besonders sind hervorzuheben seine Schilderungen des Lebens und Treibens in Paris und an der dortigen jungen Universität; ebenso seine Beschreibung der politischen Lage und Verhältnisse in Accon, in Palästina und Aegypten. Auch für die Geschichte der damaligen kirchlichen Verhältnisse sind seine Schriften von unschätzbarem Werthe. Sein Hauptwerk ist die Historia orientalis et occidentalis. Die ersten zwei Bücher sind gedruckt zu Helmstädt 1587 und zu Douai 1597, das dritte ist abgedruckt in der Bongars'schen Sammlung der Kreuzzugsgeschichtsschreiber, Hanau 1611 (die Epistola ad familiares in Lotharingia bei Bongars, Gesta Dei per Francos I, 114 b), ferner bei Gretser, De sancta cruce, Opp. omnia, Mantissa ad tom. III, Ratisb. 1734, 1 sq. Ein ganz verschiedenes „drittes" Buch findet sich bei Martène, Anecd. III, 267, wo auch wichtige Briefe Jacobs an Papst Honorius III. über die orientalischen Verhältnisse abgedruckt sind. Ein anderer Brief an denselben Papst befindet sich bei D'Achery, Spicil., ed. nov., III, 590. Weitere Briefe Ad Amicos und Ad Lutgard. sind abgedruckt in den Mémoires de l'académie de Bruxelles XXIII. Außerdem verfaßte Jacob eine Lebensgeschichte der sel. Maria von Oigny. Dieselbe findet sich bei den Bollandisten zum 23. Juni (Junii IV, 634 sq.). Seine Reden sind theilweise gedruckt und zwar zu Antwerpen 1575. Ueber Jacob existiren zwei Biographien, die als Appendix von den Bollandisten dem Leben der sel. Maria von Oigny angefügt sind. Die erste ist von seinem jüngeren Zeitgenossen Thomas Cantinpratanus, die zweite rührt von einem Mönche des Klosters Rubravallis, wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert her. (Vgl. Matzner, De Jacobi Vitriacensis crucis praedicatoris vita et rebus gestis, Monast. 1863.) [Matzner.]

Jacob de (a) Voragine, O. Pr., Erzbischof von Genua, Kirchenschriftsteller, trägt seinen Bei-

namen nach seinem Geburtsort Varazze (früher Viraggio, Varaggio) zwischen Savona und Genua. Einige Nachrichten über seinen Lebenslauf theilt er selbst in der Chronik von Genua (bei Muratori, Rer. ital. scr. IX, 3) mit. Der Angabe (l. c. 47, B), er habe die Sonnenfinsterniß von 1239 als Knabe gesehen, entnimmt man, daß er um 1225—1230 geboren sein mag; im J. 1244 trat er in den Dominicanerorden ein (l. c. 48, B). Seinen priesterlichen Eifer bezeugen seine umfassenden Predigtsammlungen. Spätere rühmen ihm tüchtige Lehrthätigkeit in den Ordensschulen nach. Spätestens 1268 wurde er Provinzial der lombardischen Provinz seines Ordens. Gedachte Chronik nennt ihn als solchen bereits in diesem Jahre (ego tunc prior provincialis, l. c. 50, D). Bernhard Guidonis läßt ihn etwa 18 Jahre lang dieses Amt bekleiden; auch nach Anderen wurde es ihm erst 1286 abgenommen (Quétif-Echard, SS. Ord. Praed. I, 454). Dem Ordenscapitel zu Lucca 1288 wohnte er als Provinzialdefinitor an; auf dem von Ferrara 1290 griff er entscheidend in die Angelegenheit des Ordensgenerals Munio de Zamora ein. Nicht nachweislich ist die Angabe, er sei „Generalvicar“ gewesen (Wattenbach, Gesch.-Quellen, 5. Aufl., II, 425). Zwei Jahre später wurde er Erzbischof von Genua. Papst Nicolaus IV. berief ihn nach Rom, um persönlich ihm die Weihe zu ertheilen; kaum war Jacob aber in Rom eingetroffen, als sein hoher Gönner starb. Er empfing nun die Bischofsweihe während der Sedisvacanz, welche dem kurzen Pontificat Cölestins V. voranging. Als die wichtigsten Ereignisse in der Zeit seiner Amtsführung nennt er die Translation der Reliquien des hl. Syrus, ein zahlreich besuchtes Provinzialconcil und seine Bemühungen um Herstellung des Friedens in der Stadt, welche durch die Feindschaft zwischen Mascarati und Rampini (Ghibellinen und Welfen) unaufhörlich beunruhigt wurde. So glänzend und vielverheißend seine ersten Erfolge sich anließen, so früh mußte er wieder klagen, daß es ihnen an Bestand gebrach (Chron. l. c. 53 sq.). Die sonderbare, von Trithemius vorgebrachte Ableitung seines Beinamens, man habe ihn, weil sein Wissen abgrundtief gewesen sei, a voragine genannt, verdient kaum der Erwähnung. Nicht besser ist die alberne, von Andern erzählte Aschermittwochsanecdote, daß Papst Bonifaz VIII. ihm einst die Asche in die Augen geworfen und dabei gesagt habe: Memento quia Gibellinus es et cum Gibellinis tuis in nihilum redigeris. Oudin (De SS. eccl. III, 614) hebt die Meinungsverschiedenheiten hervor, die in Bezug auf Jacobs Todesjahr herrschten. Es wurden die Jahre 1290, 1311, 1298 genannt. Bernhard Guidonis gibt 1300 an. Doch sind zweifellose Zeitgrenzen schon durch Quétif-Echard gezogen worden (l. c. I, 455); denn die Chronik von Genua hat der Erzbischof selbst bis 1296 (Codex Murat. Ambros. 1297) fortgeführt, und die Ernennung des Minoriten Porchetto Spinola zum Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl erfolgte am 3. Februar 1299 (Potthast, Regest. 24 777). Ein genaueres Datum gibt G. Stella in seinen Annalen (Muratori, SS. XVII, 1019), obwohl auch danach nicht völlig klar ist, ob er noch 1298 oder erst 1299 starb.

Im letzten Kapitel der Chronik von Genua spricht Jacob auch von seinen Schriften. Die erste Stelle nimmt eben diese Chronik ein, welche er während seines Pontificates herstellte. Der Ausgabe von Muratori, welche nur ein Auszug ist, liegen zwei Handschriften zu Grunde; weitere Handschriften verzeichnen Quétif-Echard I, 457 (der Cod. reg. Paris. 10 106 scheint heute 4931 zu sein, vgl. Mon. Germ. SS. XVIII, 357). Seine Predigten theilt er selbst in vier Gruppen: solche auf die Heiligenfeste, auf die Sonntagsperikopen, auf die Quadragesimal-Evangelien und auf die Feste Unserer Lieben Frau. Die drei erstgenannten Gruppen sind überaus häufig gedruckt worden; die Drucke vor 1500 findet man bei Panzer, Annal. typ. V, 456 sq., die späteren Drucke bei Quétif-Echard I, 457; Brunet, Manuel V, 1366 und Graesse, Trésor VI, 2, 394. — Höchste Popularität gewann aber sein Legendenbuch. Es hat ihn berühmt gemacht und ihm einen Leserkreis geschaffen, wie ihn wenige mittelalterliche Schriftsteller erlangten, aber auch heftigen Tadel zugezogen. Das Buch hieß bald allgemein, später ausschließlich „die goldene Legende“. Er selbst nennt seine „Compilation“ Legenda Sanctorum (Chron. l. c. 53). Nach Quétif-Echard (I, 456) ist das Epitheton aurea weder handschriftlich noch durch die ältesten Drucke überliefert; allein bereits 1470 wurde die Legendensammlung als aurea zu Basel gedruckt (Graesse, Trésor VI, 394). Schon in sehr alten Ausgaben heißt die Legende zuweilen „lombardica historia“, woraus man irrthümlich ein von der Legende verschiedenes Werk gemacht hat. An den Namen des Papstes Pelagius (cap. 176, al. 181) ist nämlich ein Excurs angefügt, in welchem die Geschichte der Langobarden nach weit verbreiteten Auctoren wiedererzählt wird (herausgegeben in Mon. Germ. SS. XXIV, 167 sq. Vgl. Waitz im Neuen Archiv III, 1878, 49 ff., und Wattenbach, Gesch.-Quellen, 5. Aufl. II, 424 f.). Die Handschriften der goldenen Legende „sind fast unzählbar“ (Waitz, N. A. III, 58); dasselbe sagten von Handschriften und Drucken schon Quétif-Echard I, 455 (vgl. Brunet, Manuel V, 1365, Suppl. 931; Graesse, Trésor VI, 2, 394; Potthast, Wegweiser I, 384 ff.; Panzer, Annal. typogr. V, 454 sq.). Ausgaben des lateinischen Originals bis 1500 einschließlich zählt man mehr als 70; dazu kommen 3 der englischen, 14 der niederdeutschen, 3 der böhmischen, 5 der französischen, 8 der italienischen Uebersetzung. Die jüngsten Ausgaben sind die Pariser von 1843, 2 Bde., in französischer Uebersetzung durch M. G. B. (Gustav Brunet), und Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta ad optt. libb. fidem recens. Dr. Th. Graesse, Dresdae et Lipsiae 1846,

ed. II. 1850. Vielen Wiegendrucken der Legenda ist ein Anhang beigefügt, welcher nach dem 13. Jahrhundert eingeführte Feste, spätere Heilige und in einzelnen Gegenden verehrte Patrone behandelt. Beispielsweise sind der deutschen Ausgabe von 1483 am Schluß 38 Abschnitte über deutsche Feste und Heilige angehängt, welche manche beachtenswerthe Nachrichten enthalten. Mit Rücksicht auf solche Zusätze wäre der in jeder Hinsicht erwünschte, von Th. Grässe in seiner Vorrede S. III in Aussicht gestellte kritische Apparat, welcher in einem weitern Bande erscheinen sollte, für die Kenntniß der Hagiologie des Mittelalters doppelt wichtig geworden. Arge Fehler der letzten Ausgabe hat Roze nachgewiesen (Revue de l'art chrétien, 1867, XI, 44); dabei hat er selbst einen werthvollen Beitrag zur Kritik der goldenen Legende erbracht, indem er die vornehmsten Quellen des Buches angibt. So rasch die Popularität des Buches wuchs, so früh fand es auch Gegner. Daß Bernhard Guidonis in seinem Speculum Sanctorum den vergeblichen Versuch machte, die goldene Legende durch eine nüchternere und zuverlässigere Legendensammlung zu verdrängen, zeigt, wie früh man die bedenklichen Seiten des beliebten Volksbuches erkannte. Auch die Worte herben Tadels von L. Vives und M. Canus werden sehr oft citirt. Daß Protestanten wegwerfend über das Buch urtheilen, kann kaum Wunder nehmen. Die unglaublichen Etymologien der goldenen Legende wird niemand billigen können, und P. Bollandus hätte dem literarischen Ruf des Erzbischofes einen erheblichen Dienst erwiesen, wenn er für die Behauptung, daß sie nicht von ihm herrühren, den Beweis nicht schuldig geblieben wäre. Die vornehmste Aufgabe wäre auch hier, festzustellen, woher der Verfasser nahm, was er zu einem Ganzen „compilirte", wie er selbst sagt. Nicht lediglich Geschmacklosigkeiten kommen darin vor, sondern ein gutes Stück christlicher Volkspoesie ist da zu finden. Sie hat Longfellow reiche poetische Anregung geboten (vgl. Longfellows Dichtungen von A. Baumgartner S. J., 2. Aufl. 1887, 168 ff.). Der Einfluß dieses Buches auf die religiöse Volkspoesie der verschiedenen Völker ist übrigens im Einzelnen noch wenig untersucht. Ueber böhmische Dichtungen auf Grund von Jacobs Legende handelt J. Feifalik in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad., philos.-hist. Kl. XXXVII, 1861, 56—89. Zu diesen von Jacob selbst erwähnten Schriften kommt das Defensorium contra impugnantes frr. Praedicatores, nach Quétif-Echard in Venedig 1504 gedruckt; ein Auszug aus Wilhelm Peraldus, Summa virtutum et vitiorum. Mehrfach wird ihm auch eine theologische Abhandlung De operibus et opusculis S. Augustini zugeschrieben. Quétif-Echard geben keinen Druck an, wohl aber Grässe (Trésor VI, 2, 397 s. l. n. d.). Die Behauptung von Sixtus Senensis, Jacob habe auch eine Uebersetzung der Bibel ins Italienische angefertigt, entbehrt des Beweises. — Die Literatur über Jacob de Voragine bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts kann aus Oudin, SS. eccl. III, 612 sq.; Ughelli, Italia sacra, Ven. 1719, IV, n. 34, p. 888, und namentlich Quétif-Echard, SS. O. Praed. I, 454 sq., II, 818 ziemlich vollständig zusammengestellt werden. Außerdem bieten Moréri, Du Pin, Fabricius einige Orientirung. In Chevaliers Répertoire (dazu noch Suppl. 1888, 2666) sind die vollständigsten Literaturnachweise; nachzutragen sind die Abhandlung von G. Waitz im N. A. III, 49 ff.; ferner Ersch und Gruber, Encykl., 2. Sect., XIII, 2, 178 ff. (neben Quétif-Echard wohl der beste lexikal. Art.); endlich das maßvolle und sehr richtige Urtheil von Bollandus in Bd. 1 der Acta Sanctorum, Ausg. v. 1863, S. XIX f. [R. v. Nostitz-Rieneck S. J.]

Jacobatius, s. Jacovazzi.

Jacobellus von Mies, s. Husiten.

Jacobi, Friedrich Heinrich, Philosoph, wurde am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf als Sohn eines begüterten Kaufmanns geboren. Seine erste wissenschaftliche Ausbildung erhielt er zu Genf vornehmlich im Umgange mit dem Mathematiker Lesage, welcher ihn in die Philosophie einführte. Jacobi beschäftigte sich hauptsächlich mit den Schriften Bonnets und Rousseau's (s. d. Artt.). Obwohl er schon mit 21 Jahren das Geschäft des Vaters übernahm und 1771 zum Mitgliede der Jülich-Berg'schen Hofkammer ernannt wurde, bewahrte er sich unter mannigfachen praktischen Beschäftigungen noch Zeit und Liebe für philosophische Studien, wozu ihm sein Landsitz Pempelfort ein willkommenes Asyl bot, bis die französische Revolution ihn seines Vermögens beraubte und ihn nöthigte, 1794 nach Holstein zu ziehen. Seine ersten Schriften sind: „Allwills Briefsammlung" (seit 1775 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht); „Woldemar", 1779, jedwede eine Art philosophischen Romans; zwei Abhandlungen naturrechtlichen Inhalts: „Etwas, was Lessing gesagt hat", 1782, und „Ueber das Buch Des lettres de cachet", 1783. Was hier an eigenthümlichen philosophischen Ideen in freier und belletristischer Form erschien, erhielt einen bestimmteren, zugleich polemischen Ausdruck in einer weitern Reihe von Schriften: in den Briefen „über Spinoza an Mendelssohn", 1783; „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus", 1786; „Sendschreiben an Fichte", 1799; über das „Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen", 1801. Von Holstein aus ward Jacobi 1804 als Mitglied der Akademie nach München berufen und 1807 zum Präsidenten derselben ernannt. Als solcher verfaßte er im J. 1811 seine letzte Schrift „Von den göttlichen Dingen", welche eine heftige Polemik mit Schelling hervorrief (Denkmal der Schrift des Herrn Fr. H. Jacobi von den göttlichen Dingen, 1812). Er wurde noch 1812 pensionirt und starb am 10. März 1819 zu München. Die Beschäftigung seiner letzten Jahre war die Sammlung seiner Schriften, die unter seinen Händen bis zum 4. Band gedieh und von

Köppen und Roth, mit vielen Briefen bereichert, in 6 Bänden vollendet ward (Leipzig 1812 bis 1825). Dazu kommen noch Jacobi's Auserlesener Briefwechsel, 2 Bde., 1825; Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi, 1846; Aus Jacobi's Nachlaß, 2 Bde., Leipz. 1869.

Wie in der Genesis einer philosophischen Anschauung immer die geschichtlichen Vorlagen mit der Individualität ihres Urhebers zusammenwirken, so treten diese beiden Elemente auch in der Philosophie Jacobi's scharf hervor. Man kann dieselben auf zwei Sätze zurückführen. Der eine derselben repräsentirt das Resultat, welches Jacobi aus der Philosophie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gezogen hatte; es ist der skeptische Satz, die Philosophie müsse aus rein apriorischen Principien deduciren, aber jede von apriorischen Begriffen ausgehende (demonstrative) Philosophie verlaufe nothwendig in Fatalismus oder Atheismus, d. i. Nihilismus. Der andere Satz tritt als Product des innersten Wesens Jacobi's der wissenschaftlichen Richtung seiner Zeit entgegen, der dogmatische Satz nämlich, daß wir eine unmittelbare (objective, aber irrationale) Gewißheit von den ewigen Wahrheiten (Dasein Gottes, Freiheit, Unsterblichkeit) haben. So zeigt Jacobi's Philosophie ein doppeltes Gesicht; sie ist einerseits leichtfertiger Skepticismus und spricht der methodischen Wissenschaft allen Anspruch auf Wahrheit ab; andererseits ist sie zuversichtlicher Dogmatismus und wahrt dem menschlichen Geiste die Spitzen der Wahrheit als unveräußerliches Eigenthum.

Die skeptische These Jacobi's beruht auf zwei Voraussetzungen. Nach der einen muß die Philosophie, will sie Wissenschaft sein, aus apriorischen Begriffen demonstrativ vorschreiten; nach der andern ist solches demonstratives Erkennen nur anwendbar auf eine relative Reihe, keineswegs auf absolute Principien. Einerseits acceptirt Jacobi die Anschauungen Descartes', Spinoza's, Leibniz', Wolfs, später Fichte's; er stimmt zu, daß die Demonstration aller Sätze aus Einem obersten Satze wissenschaftliches Postulat sei; er erkennt die Superiorität der mathematischen Methode an, rühmt den strengen Apriorismus und proclamirt Spinoza und Fichte, deren jeder aus einem Satze die Welt construirte (aus dem Nicht-Ich der eine, aus dem Ich der andere) als „Messiasse der Speculation", um beiden den Glauben zu versagen; andererseits aber behauptet er mit dem französischen und englischen Skepticismus, daß ein solches Begreifen, ein Wissen im strengen Sinne, nur da stattfindet, wo ein Herleiten des Gegenstandes aus seiner Bedingung möglich, d. h. wo eine mechanische nothwendige Vermittlung vorhanden ist, daß es also nur eine Wissenschaft von der Zahl, Lage und Bewegung einerseits, von den Formen des Denkens andererseits gebe (Mathematik und Logik). Diese Beschränkung übersehen, den Prozeß der nothwendigen Vermittlung in's Absolute treiben, heiße entweder das ἓν καὶ πᾶν Spinoza's oder das πᾶν-ἐγώ Fichte's annehmen, d. h. sich in die Alternative eines Material-Idealismus oder eines Ideal-Materialismus stürzen. Damit ist die skeptische These Jacobi's angegeben. Sie näher zu charakterisiren dient eine Vergleichung mit Kant. Jacobi gilt zumeist als Antipode Kants. Dieß ist nicht richtiger, als das Gegentheil; er ist ebenso sehr auf gleichem Boden von gleichen Motiven geführt. Beiden ist der Irrthum gemein, den Apriorismus als Ideal der Wissenschaft vorauszusetzen. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß, während Jacobi dieses Ideal unter Hinweisung auf die falschen Resultate der aus ihm entsprungenen Philosophie verwirft, Kant bedächtig seine kritische Untersuchung anstellt, bis ihm dieses Ideal, das er als psychologische Thatsache ehrt, in regelmäßigem Prozeß rechtlos geworden ist. Die gleiche Gemeinschaft wie Differenz herrscht zwischen Jacobi und Kant auch rücksichtlich der zweiten These, der dogmatischen nämlich. Jacobi hält die metaphysischen Ideen als unmittelbar gewisse Wahrheiten fest, obgleich er deren rationelle und demonstrative Gewißheit läugnet, ja sogar deren absolute Negation als nothwendiges Ergebniß demonstrativer Wissenschaft annimmt. Auch Kant verzichtet nicht auf diese Ideen, deren Realität zu erweisen er die theoretische Vernunft für unfähig hält; sie sind ihm Postulate der praktischen Vernunft. Das aber genügt Jacobi nicht. Er schreibt diesen Ideen eine theoretische, objective, wenn auch irrationelle und unmittelbare Gewißheit zu. Der Schlüssel zu diesem von Kant abweichenden Standpunkt liegt, wie er selbst sagt, in seiner Individualität (IV, Vorw. 11. 12). Eine ungemeine Liebe zum Unsichtbaren, Geheimnißvollen ist als bleibender Affect die Seele seines Lebens; daß er selbst unsterblich sei, ist ihm ein Anliegen; die Hoffnung eines bessern Lebens ist ihm der Faden, woran er sein Schicksal knüpft; er muß einen Gott haben, zu dem er beten kann, und mit Hochgefühl blickt er auf die Begriffs-Gottheiten nieder, welche die Speculation seiner Zeit geschaffen hatte. Diese religiöse Idiosyncrasie führt ihn zum Entschluß, die Form zu verwerfen, um den Inhalt zu retten; nach dem, was da ist, will er graben, in den innersten Winkeln des Herzens und Geistes, oder in den Eingeweiden der Natur es ergreifen und behalten, wie es sich findet: erklärbar oder unerklärlich; das Einfache und Unauflösliche ist eben das Höchste, die Erklärung Nebensache.

In diesem Charakter Jacobi's ist seine Philosophie begründet. Sie lautet in ihrem positiven Theile: 1. Es gibt übersinnliche Wahrheiten; 2. diese sind unmittelbar gewiß durch Vernunftglauben; 3. diese Erkenntniß ist eine objective, obgleich einer begrifflichen Fassung weder fähig noch bedürftig. Ohne Zweifel sprechen diese Thesen gegenüber dem Rationalismus wie dem Kriticismus eine relative Wahrheit aus, aber diese Vernunfterkenntniß, die ohne jedes Kriterium als ein individuelles Evangelium erscheint, ist unfaßbar und vag. Wer bestimmt die Grenzen

dieser unmittelbar gewissen Wahrheiten? Hamanns Glaubensphilosophie hat eine Basis an der Bibel, Jacobi aber hat an ihrer Statt nichts als sein großes Herz! Soll etwa diese Vernunft von Pempelfort die Normal-Vernunft sein, so müssen wir weiter fragen: Was ist das Organ dieser Erkenntniß, dieses Vermögen der Voraussetzungen? Nennt er es, Hume's faith übersetzend, Glauben, so darf man nicht mit den Berliner Aufklärern (welche in ihm den Pietisten, wohl gar den Jesuiten und Papisten witterten) darin den theologischen Begriff von Glauben suchen, so wenig als man das Wort, mit dem er die Vernunft als Vermögen der Offenbarung und der Wunder bezeichnet, in positivem Sinne nehmen darf. Aber auch das Wort Gefühl, das er von Fries entlehnt, darf nicht irreleiten. Soll man es Sinn nennen, wie er später gethan? Auch dieß darf nicht verstanden werden im Sinne des Sensualismus. Das Vermögen der Voraussetzung des an sich Guten, Schönen und Wahren ist ein doppeltes, Sinnenwahrnehmung und Vernunft. Jene führt die Wahrheit und Wirklichkeit realiter in das Subject; der Verstand erfaßt sie; die Vernunft aber ist die vom Verstand unabhängige Quelle der Begriffe, ohne welche er selbst blind und leer ist. In welcher Weise nun aber die Vernunft in den Besitz dieser Begriffe kommt, kann Jacobi nicht bestimmt erklären. Wo er es versucht, da schwankt er zwischen der Annahme einer unmittelbaren Anschauung Gottes und einer Vermittlung durch die Selbst-Anschauung. Auf Gott schauend, so sagt er, schafft der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist, außer sich Schönes und Gutes. Die Selbstanschauung der Freiheit ist es, in der ihm das Ebenbild der Gottheit erscheint, und von der Anschauung seiner eigenen Persönlichkeit und Vorsehung erhebt sich der Mensch zum Glauben an die höchste Persönlichkeit und Vorsehung, in der jener Begriff im Uebermaß vorhanden sein muß. Das ist sehr schön gesagt. Allein ist dieß nicht ein reflectirter Prozeß? Ist hier nicht Verstand in der Vernunft? Nein, sagt Jacobi. So weit der Verstand an diese Vernunftoffenbarung herankommt, sucht er sie zur Lüge herabzusetzen; Klarheit gibt er ihr, Unterscheidung, er legt sie aus, aber seine Auslegung ist zugleich Beschränkung. Der Verstand ist und bleibt ein Feind der Vernunft. In diesem Zwiespalt zwischen Vernunft und Verstand liegt die wesentliche Eigenthümlichkeit und zugleich die Unhaltbarkeit der Philosophie Jacobi's. Wie Pomponatius ehedem zweierlei Wahrheiten annahm, indem er behauptete, es könne etwas wahr sein in der Theologie und falsch in der Philosophie, so stellt Jacobi eine Wahrheit des Verstandes der Wahrheit der Vernunft gegenüber. In einer und derselben Menschenseele soll eine Erkenntnißkraft sein, welche den Nihilismus erweist, und eine andere, welche Gott als Princip aller Dinge erfaßt. Dieses ist nicht bloß ein Widersinn, sondern eine Verletzung der Würde des Menschen und eine Verlästerung der Wahrheit. Wie kam Jacobi zu diesem Zwiespalt? Derselbe läßt sich einfach nur als psychologische Thatsache im Geiste Jacobi's constatiren. Jacobi's Inneres ist dieser Zwiespalt selbst — daher die sprudelnde Unruhe seiner Ideen; von zwei Strömungen getrieben, deren eine ihn versenkt, deren andere ihn erhebt, ist Jacobi wie keiner ein Bild des Martyriums, das die moderne Philosophie dem menschlichen Bewußtsein bereitet. Eine reiche und herrliche Persönlichkeit, eine aristokratische Subjectivität, wie Erdmann sagt, hat in Jacobi aus den transcendentalen Höhen nach den fast vergessenen ursprünglichen Grundlagen der Wahrheit gestrebt. Eben dadurch ist ihm in der Geschichte der Philosophie eine Stelle für immer gesichert, daß er der rationalistischen Speculation gegenüber so kräftig die Nothwendigkeit festhielt, die unmittelbare Evidenz der Principien und die Objectivität der Ideen zu statuiren. Diese Kraft, mit der er, wenn auch kümmerlich, die innersten Interessen der Wahrheit vertrat, hat, verbunden mit der Liebenswürdigkeit seiner Person und der classischen Schönheit seiner Sprache, ihm eine Schule und eine nachwirkende Anerkennung erworben, welche der Dürftigkeit seiner philosophischen Thesen nicht zu versprechen war. Wizenmann, Neeb, Köppen, v. Weiler, weiterhin Sallat, Ancillon sind die Namen, welche an seine Person sich reihen.

Wird schließlich die Frage aufgeworfen, deren Interesse an dieser Stelle vorwiegen muß, nämlich die, wie sich die Philosophie Jacobi's zum Christenthum verhält, so ist anzuerkennen, daß in ihr die Grundidee des Christenthums, nämlich die Idee eines persönlichen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit rc. entschieden festgehalten und die Vernunfterkenntß als objectives Wissen energisch vertheidigt wird. Allein die paar Ideen, auf welche Jacobi's Vernunftoffenbarung sich resignirt, sind nicht das positive Christenthum, das Jacobi nicht versteht, und dessen specifische Dogmen er durchaus alterirt. Es bedarf kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß seine skeptische These, mit der er jede systematische Wissenschaft von den letzten Gründen verwirft, auch das christliche Lehrgebäude treffen mußte. Ja, die dogmatische Theologie, wie sie ihm bei Katholiken und Protestanten in spätscholastischer und Wolfischer Form entgegentrat, mußte zuerst Gegenstand seiner Verwerfung sein, und es kann nicht überraschen, wenn er der Theologie eine ähnlich fatale Alternative stellt wie der Philosophie, d. i. Materialismus oder Götzendienst zu sein. Erfüllt von der Erhabenheit seiner subjectiven Vernunftoffenbarung, fand er in der Theologie nur das Mystische als werthvoll; die äußere begriffliche Feststellung derselben ist für ihn nur todter Buchstabe, nur Consonant (wie er gegen Asmus bemerkt), zu welchem der Mensch aus seiner individuellen Offenbarung die Vocale gibt. Welch vage Gestalt auf diese Weise die christlichen Begriffe gewinnen, zeigt am besten seine christologische Idee, die in einer später schwach

entschuldigten Bemerkung (Von den göttlichen Dingen III, 250) großen Anstoß erregt hat. Wenn er damit dem Confessionellen fremd zu sein und gegen Katholicismus wie Protestantismus sich zu kehren scheint, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß der erstere ihm noch ferner stand, und es wird eine Aeußerung für uns nichts Unbegreifliches haben, welche Fichte (Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie 252) mittheilt, der zufolge ihm das Katholischwerden als ein Verzweifeln an der Wahrheit, als eine Art intellectuellen Selbstmordes erscheint. Persönlich stimmt Jacobi vollkommen in den Chorus derjenigen ein, welche aus Leichtfertigkeit und Unkenntniß die Gebräuche des Katholicismus lästern. Seine bellettristischen Schriften, Briefe u. s. w. enthalten die albernsten und indiscretesten Witzeleien. Die Fürstin Gallitzin, anfänglich seine Freundin, war es nicht mehr, als sie katholisch wurde; insbesondere aber hat er nicht verfehlt, in München sich eifrig an den Machinationen zu betheiligen, mit welchen die gelehrten Ausländer, den Criminalisten Feuerbach an der Spitze, die katholische Sache in Bayern verfolgten. Hierüber haben die Historisch-politischen Blätter im J. 1854 einige Notizen gegeben, und Jacobi erscheint, so wenig seine Philosophie mit dem Protestantismus gemein hat, doch ganz und gar als Protestant, wo es sich um den Katholicismus handelt. — Ueber die Philosophie Jacobi's hat sich eine reiche Literatur gebildet. Das Kühne und Herausfordernde, das sie hat, mußte ihr viele Gegner erwecken; das Positive andererseits mußte die Aufmerksamkeit Vieler finden, welche gegen den Kantischen Kriticismus und die an ihn sich knüpfende philosophische Generation einen sichern Standpunkt suchten. Abgesehen von den allgemeinen Geschichtswerken ist in erster Linie aufmerksam zu machen auf Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834; H. Fricker, Die Philosophie des F. H. Jacobi, Augsburg 1854; Zirngiebl, F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken, Wien 1867. Kleinere Arbeiten erschienen von Göschel, Aphorismen über Wissen und Nichtwissen, Berlin 1829; Deycks, F. H. Jacobi im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen, Frkf. 1848; Weisse, Gedächtnißrede auf Jacobi, Berlin 1860. Recensionen brachten die Heidelberger Jahrb. u. a., sowie die „Charakteristiken und Kritiken" der beiden Schlegel, Königsb. 1801, I, 3. [Haffner.]

Jacobiner, Name der Dominicaner in Frankreich. Kaum hatte die Stiftung des hl. Dominicus durch Papst Honorius III. kirchliche Bestätigung erhalten, als sich kurz nacheinander in Frankreich mehrere Klöster nach seiner Regel erhoben. Eines der ersten war das zu Paris, gegründet von dem P. Matthias in der Straße St. Jacques, woher seine Bewohner bald Jacobiner genannt wurden, ein Name, der sofort den Dominicanern oder Predigerbrüdern in ganz Frankreich verblieb. Aber wie das Kloster zu Paris allen Söhnen des hl. Dominicus denselben Namen verlieh, so erhielt auch von diesem Kloster ein Verein mit ganz anderen Zwecken seine Benennung. Als sich nämlich im Anfang der französischen Revolution das Clubwesen ausbildete und dieser selbst die festeste Stütze gewähren sollte, hielt ein solcher Club seit dem Anfange des Jahres 1790 seine Sitzungen im Refectorium des Jacobinerklosters in der Straße St. Honoré, wohin dieses verlegt worden war, und wurde daher Jacobinerclub genannt, ein Name, der in der Schreckenszeit der Revolution selbst eine traurige Berühmtheit erlangte, bis endlich am 12. November 1794 der Club geschlossen wurde. Als am 24. Juni 1795 der Nationalconvent den Beschluß gefaßt hatte, sämmtliche Gebäude des Jacobinerklosters als Nationaleigenthum zu verkaufen, wurde daselbst ein Markt eröffnet, welcher längere Zeit der Jacobinermarkt hieß, später aber den Namen Markt St. Honoré erhielt. [Fehr.]

Jacobiten, I. ein Beiname der Monophysiten und zwar im engern Sinne der Monophysiten in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, seitdem sie von Jacob Baradäus (s. d. Art.) in Mitte des 6. Jahrhunderts kirchlich organisirt und unter einem Patriarchen vereinigt worden waren (s. d. Artt. Antiochien n. II und Syrer). Im weitern Sinne ging der Name auf alle Monophysiten mit Einschluß der Kopten und Armenier über und bildete ihre Sonderbezeichnung im Gegensatz zu den Orthodoxen, welche Melchiten (s. d. Art.) hießen.

II. In England führten diesen Namen die Anhänger des vertriebenen Königs Jacob II. Die berühmtesten derselben waren die sogen. Eidweigerer (Nonjurors). Ihren Namen erhielten dieselben daher, weil acht englische Prälaten, an deren Spitze der Erzbischof von Canterbury stand, und, ihrem Beispiele folgend, acht weltliche Peers dem Oranier Wilhelm III. den Suprematseid verweigerten, da sie jede Annahme eines Königs de facto verwarfen und sich für die absolute, erbliche, unverletzliche Gewalt aussprachen, welche dem König nach göttlichem Rechte gehöre. Während auch viele Geistliche niedern Ranges ihre Beneficien den Scrupeln ihres Gewissens zum Opfer brachten, glaubten noch mehrere andere das Gewissen und ihr Interesse dadurch mit einander in Einklang bringen zu können, daß sie den Suprematseid mit Einschränkungen und Erweiterungen schwuren, einen Unterschied zwischen einem König de facto und jenem de jure machten und behaupteten, ihr Eid habe keinen andern Sinn, als den der nothwendigen Unterwerfung unter die bestehende Gewalt. Besonders zahlreich waren die Jacobiten in Irland und Schottland. In letzterem Lande hatten nach dem Sturze Jacobs II. die Presbyterianer die Oberhand bekommen und verfolgten die Episcopalisten auf's Härteste, so daß nun die unterdrückten Hochkirchler alle ihre Hoffnungen auf den vertriebenen Stuart setzten. Je strenger die erwiesenen oder verdächtigen Anhänger des letztern in allen drei Königreichen behandelt wurden, desto thätiger

waren sie, um wieder die Oberhand zu gewinnen. Den sichersten Beweis hiervon legen die Unterstützungen ab, welche Jacob II. und die sogen. Prätendenten in Irland und Schottland fanden. Erst nach der unglücklichen Schlacht bei Culloden (1746) hörte diese politische Partei auf, da alle Hoffnung verschwunden war, daß die Stuarts wieder auf den Thron von Großbritannien zurückkehren würden. (Vgl. Lingard, Gesch. von England, fortgesetzt von de Marles, übersetzt von Steck, Tübingen 1847, I.) [Brischar.]

Jacobsbrüder, Vulgärbezeichnung für Wallfahrer nach San Jago de Compostela (s. d. Art. Compostela).

Jacobsorden, 1. ein spanischer Ritterorden, s. Compostela. — 2. Chorherren vom hl. Jacobus vom Schwerte, s. Canonici regulares n. 15. — 3. Hospitalbrüder, ähnlich den Brückenbrüdern (s. d. Art.), zum Schutze der Reisenden. In Italien, wo sie ein Hospital bei Lucca (S. Giacomo dell' Alto Passo) besaßen, wurden sie durch Pius II. 1459 mit dem Orden von Bethlehem (s. d. Art. Bethlehemiten n. 2) vereinigt. In Frankreich leiteten sie das Hospital de St. Jacques du Haut-Pas zu Paris, welches Philipp der Schöne gegründet hatte. Unter Ludwig XIV. wurde 1672 dieses Besitzthum dem Lazarusorden zugewiesen. (Vgl. Moroni I, 290 s.; Helyot II, 278 ss.) [Streber.]

Jacobus der Aeltere (major), Apostel Jesu Christi, war ein Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus, wie Matth. 4, 21. Marc. 1, 20; 10, 35. Luc. 5, 10 ausdrücklich gesagt ist. Aus der Vergleichung von Matth. 27, 56 mit Marc. 15, 40 ergibt sich, daß seine Mutter Salome war. Er war der Bruder des Evangelisten Johannes (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19) und wird regelmäßig vor demselben genannt, so daß er der ältere gewesen sein muß. Nur an zwei Stellen (Luc. 9, 28 griech., Apg. 1, 13 griech. und Vulg.) wird Johannes vor ihm genannt, und auch hier zeigt die Verschiedenheit unter den kritischen Zeugnissen, daß die Ueberzeugung, er sei der Aeltere, in der Kirche allgemein war. Da Zebedäus nach Marc. 1, 19 f. Taglöhner im Dienste hatte, so scheint die Familie nicht gerade arm gewesen zu sein. Jacobus und Johannes gehörten unter die ersten Jünger, welche Jesus in seinen nähern Umgang und Unterricht berief und später in die Zahl der zwölf Apostel aufnahm (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16 ff.; 3, 13 ff.). Er zeichnete beide so sehr aus, daß sie nebst Petrus den kleinen Kreis seiner vertrautesten Jünger bildeten, welche bei gewissen Begebenheiten allein in seiner Gesellschaft sein durften (Marc. 1, 29; 5, 37. Luc. 8, 51; 9, 28 ff. Matth. 17, 1 ff.; 26, 37). Wie der Herr Simon den auszeichnenden Namen Petrus gegeben hatte, so legte er auch den beiden Zebedäiden (Marc. 3, 17) die auszeichnende Benennung Βοανεργές bei, was der Evangelist durch υἱοὶ βροντῆς, Söhne des Donners, verdolmetscht. Denkt man an das hebräische בְּנֵי רֶגֶשׁ, so läßt sich die Aussprache und die Uebersetzung, als streng wörtliche, aus dem damaligen palästinensischen Dialekt wohl erklären (vgl. Lightfoot, Horae hebr. in Marc. 3, 17); allein man sieht dabei nicht recht ein, worin das Auszeichnende, oder selbst, wenn man an ein nomen contumeliosum mit Rücksicht auf Luc. 9, 54 f. denken wollte, worin das Tadelnde der Benennung liegen solle. Die alten Exegeten meinten, die Zebedäiden hätten den fraglichen Beinamen wegen ihrer vorzüglichen Beredsamkeit erhalten, welche gewöhnlich durch βροντᾶν angezeigt werde; man wird jedoch, weil der Donner den Eindruck des Gewaltigen und Kraftvollen macht, eher annehmen müssen, daß in dem Beinamen, ähnlich wie bei Petrus, die Bezeichnung eines besonders energischen oder kräftigen Charakters enthalten sei, wodurch die beiden Apostel nach Simon dem Felsenmann am meisten hervorragten. Υἱοὶ βροντῆς dürfte man daher etwa durch „Kraftmänner" übersetzen. Einen energischen und feurigen, aber freilich noch nicht abgetödteten Charakter bewiesen Jacobus und sein Bruder Johannes in der That, als sie (nach Luc. 9, 51—56) über die Samaritaner, welche Jesum nicht aufnahmen, Feuer vom Himmel herabrufen wollten, und ebenso, als sie (nach Matth. 20, 20—23. Marc. 10, 35—40) auf die ersten Stellen im Himmelreich Anspruch machten, aber auch das Leiden des Herrn zu theilen bereit waren. Aus der Geschichte dieses hl. Jacobus ist nur wenig bekannt. Im Herbst des Jahres, in welchem er zum Apostel berufen worden, war er Zeuge der Auferweckung von Jairus' Tochter (Marc. 5, 37. Luc. 8, 51), im Frühling des folgenden Jahres von der Verklärung Jesu (Matth. 17, 1. Marc. 9, 1. Luc. 9, 28), am Abend vor Jesu Leiden von dessen Todeskampf und Blutschweiß (Matth. 26, 37. Marc. 14, 33). Seit der Himmelfahrt Jesu versammelte er sich regelmäßig mit den übrigen Aposteln, Maria und den heiligen Frauen im Cönaculum zu Jerusalem (Apg. 1, 13). Ueber seine apostolische Thätigkeit nach der Himmelfahrt Jesu fehlt es an allen Nachrichten. Er muß inzwischen als Verkündiger des Evangeliums eine sehr hervorragende Stellung eingenommen haben; denn als Herodes Agrippa I., der Sohn Aristobuls, das ganze Reich seines Großvaters Herodes wieder unter seinem Scepter vereinigt hatte und nun aus Politik wie aus Neigung die Christen verfolgte, ließ er Jacobus noch vor Petrus gefangen nehmen und mit dem Schwerte hinrichten, um sich dadurch bei den Juden in Gunst zu setzen (Apg. 12, 1—3). Dieß ist jedenfalls bald nach dem Antritt seiner Regierung geschehen, da es zur Befestigung derselben dienen sollte, und zwischen V. 2 und 3, sowie nach V. 19 im 12. Kap. der Apostelgeschichte ist gewiß so viel Zeit verflossen, daß der Tod des hl. Jacobus an das Ende des Jahres 41 oder den Anfang von 42 zu setzen ist. Eusebius erzählt nach Clemens von Alexandrien (Hist. eccl. 2, 9; Brev. Rom. 25. Juli), daß der Gerichtsdiener, der ihn zur Richtstätte brachte, von seiner Standhaftigkeit gerührt, sich

selbst als Christen bekannt habe; so seien sie beide mitsammen zum Tode geführt worden, und nachdem der Andere von Jacobus Verzeihung erhalten, sei er in seinem Blute getauft worden. Der Leichnam des hl. Jacobus ruht nach alter Nachricht in Compostela (s. d. Art.). [(Schleyer) Kaulen.]

Jacobus der Jüngere (minor), gleichfalls Apostel, hat seinen Beinamen hauptsächlich nur deßwegen erhalten, weil er von dem Zebedäiden Jacobus unterschieden werden sollte; da dieser der Aeltere als Bruder von Johannes genannt wurde, so bot sich ungesucht die Benennung der Jüngere dar, obwohl die beiden Zunamen nicht in relativem Verhältniß aufzufassen sind. Jacobus der Jüngere war der Sohn von Alphäus oder Klopas, indem beide Namen nur auf einer verschiedenen Aussprache der Form חלפי beruhen (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13). Seine Mutter hieß Maria (Matth. 27, 56. Marc. 15, 40). Dieselbe lernen wir bei Joh. 19, 25 als Frau des Klopas (Cleophas) und als Schwester der Mutter Jesu kennen; Jacobus war also mit Jesu Geschwisterkind (consobrinus) und heißt darum als Verwandter Jesu vorzugsweise ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, Bruder des Herrn (Gal. 1, 19). So auffallend es einem Occidentalen vorkommen mag, so steht doch fest, daß im Hebräischen der Oheim den Neffen und der Neffe den Oheim אָח, ἀδελφός, nennt, und daß also das Wort auch einen Verwandten überhaupt bezeichnet (s. Gen. 13, 8); man sehe hierüber, sowie über den Umstand, daß zwei lebende Schwestern den gleichen Namen führen, den Art. Brüder Jesu, wobei noch die Möglichkeiten zu erwähnen sind, daß Maria Cleophä eine Schwester Mariä im weitern Sinne war, und daß der eine griechische Name Μαρία für zwei im Hebräischen verschiedene Namen (מִרְיָאה, מִרְיָם?) steht. Der jüngere Jacobus, der Apostel, und Jacobus, der Bruder des Herrn, sind demnach nur Eine Person, und das N. T. kennt keine drei, sondern nur zwei Jacobi, die es, so lange beide am Leben waren, genau von einander unterscheidet, während nach dem Tode des ältern Jacobus stets nur noch von Einem Jacobus, also von Jacobus Alphäi, die Rede ist (m. s. Marc. 15, 40. Apg. 1, 13; 12, 2 und vgl. hiermit Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18. Gal. 2, 12. 1 Cor. 15, 7). Jacobus, der Sohn des Alphäus, welcher in der evangelischen Geschichte keine hervorragende Persönlichkeit bildet, erscheint in den ersten 30 Jahren nach Christi Himmelfahrt als hochberühmter Mann, dessen Name allenthalben, wohin das Christenthum sich damals verbreitete, gekannt war. Paulus nennt ihn (Gal. 2, 9) nebst Petrus und Johannes eine Säule der Kirche. Diese Berühmtheit verdankte er theils dem Umstande, daß er der erste Bischof von Jerusalem war und von allen Judenchristen als Haupt angesehen wurde, theils seiner ausgezeichneten Frömmigkeit, vermöge welcher er nicht nur bei den Christen, sondern selbst bei den Juden in höchster Achtung stand und sich allgemein den Beinamen des Gerechten (δίκαιος) erworben hatte (Euseb., Hist. Eccl. 2, 1). In der ersten Zeit nach der Sendung des heiligen Geistes hatten die Apostel gemeinschaftlich die Leitung der Kirche zu Jerusalem geführt, hatten aber gleich Anfangs Jacobus zum eigentlichen Episcopus derselben bestimmt, welcher in Jerusalem als Vorsteher der palästinischen Gemeinden zurückbleiben sollte, während sie selbst das Land verließen, um in auswärtigen Regionen das Evangelium zu verkündigen (Euseb. 3, 5; 4, 5. Apg. 12, 17; 15, 13—21; 21, 18. Gal. 2, 12). Da er hierdurch zur Residenz verpflichtet war, so erklärt sich, daß Paulus Gal. 1, 19 schreibt, er habe zu Jerusalem keinen andern Apostel gesehen als Jacobus, den Bruder des Herrn. Von seiner bevorzugten Stellung gibt die Nachricht Apg. 12, 17 Kunde, wonach Petrus, als er aus dem Gefängniß erlöst war und in Marcus' Haus kam, seine Befreiung „Jacobus und den Brüdern" zu melden befahl. Auch Apg. 21, 18 erscheint Jacobus in der nämlichen Stellung, insofern Paulus gleich nach seiner Ankunft sich ihm vorstellt und alle Priester bei ihm zusammenkommen. Demgemäß tritt er auf dem Apostelconcil Apg. 15, 13 mit einer Auctorität auf, welche nur der des hl. Petrus nachsteht, und gibt das entscheidende Votum ab. Zu der ihm angewiesenen Stelle war Jacobus ganz vorzüglich geeignet, denn seine Frömmigkeit bewegte sich bis an sein Lebensende in den von Jugend auf gewohnten, d. h. alttestamentlichen Formen. Er war Nazaräer von Jugend auf, übte fortwährend die größte Strenge gegen sich und war zu jeder Zeit im Tempel auf den Knieen betend zu finden, so daß er zuletzt Schwielen wie ein Kameel auf den Knieen trug. So war er ein Judenchrist im vollen Sinne des Wortes, ohne das eigenthümliche Wesen des Christenthums in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips, wodurch die Vollziehung des Sittengesetzes möglich gemacht und die δικαιοσύνη herbeigeführt wird, im Geringsten zu verkennen. Zwar sprach er die Heidenchristen auf dem apostolischen Concil zu Jerusalem im J. 52 von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes frei, aber die Judenchristen ließ er, wie er es selbst blieb, nach wie vor äußerlich Juden bleiben. Man muß zugeben, daß sich auf andere Weise das Christenthum in Jerusalem bis zur Zerstörung dieser Stadt nicht hätte erhalten können, und es ist Jacobus nicht zuzurechnen, daß er später auch für judenchristliche Träumereien, wie sie z. B. in den clementinischen Homilien vorliegen, als Auctorität gelten mußte. Im J. 63 starb Jacobus den Martyrertod. Die immer größer werdende Anzahl von Juden, welche, durch ihn bewogen, den Glauben an Jesum als den Messias annahmen, brachte die jüdischen Hierarchen in Aufregung. Als daher der Procurator Festus gestorben, dessen Nachfolger Albinus aber noch unterwegs war, benützte der damalige Hohepriester, der tollkühne jüngere Ananus, den Zeitpunkt, um seinen Haß gegen Jacobus und einige andere angesehene Christen zu befriedigen. Er

ließ sie in einem zusammenberufenen Synedrium mit frecher Verletzung der römischen Hoheitsrechte zur Steinigung verurtheilen, und an Jacobus wurde das Urtheil tumultuarisch gleich in der Nähe des Tempels, worin das Sessionszimmer des Synedriums war, vollzogen. Da er bei der Steinigung noch nicht den Tod fand, so brachte ihn ein Walker mit seinem Knittel vollends um und endete die Schmerzen des Blutzeugen, welcher wie Stephanus noch für seine Feinde gebetet hatte (Joseph. Antt. Jud. 20, 9, 1; Euseb. 2, 23). [(Schleyer) Kaulen.]

Brief des hl. Jacobus. An der Spitze der „katholischen Briefe" im neutestamentlichen Canon steht ein Sendschreiben an „die zwölf Stämme im Auslande". Der Verfasser desselben nennt sich einen Diener unseres Herrn Jesu Christi und hat demnach sämmtliche Judenchristen außerhalb Palästina's im Auge. Individuelle Beziehungen oder Grüße, wie in den paulinischen Briefen, finden sich hier keine, so daß der Brief als Hirtenschreiben allgemeinen Inhaltes zu fassen ist. Indessen betrifft er wirklich vorhandene, nicht bloß gedachte Vorkommnisse, nämlich äußere Bedrängnisse (1, 3), innere Prüfungen (1, 13), theoretisches Christenthum ohne werkthätigen Glauben (1, 22; 2, 14), Lieblosigkeit in mancherlei Formen (2, 1 ff.), so daß der Inhalt sich als Belehrung über vorhandene Heimsuchung, Rügen wegen vorkommender Mißbräuche und Trostgedanken bei eingetretenen Leiden darstellt. Nach Inhalt und Form hat er Aehnlichkeit mit der Bergpredigt Jesu, wie sie Matth. 5, 1 ff. dargestellt ist. Die häufigen Hinweisungen auf das A. T., welche der Brief mit der Bergpredigt theilt, lassen schließen, daß auch der Verfasser ein Christ aus dem Judenthum war. Aus den von ihm gebrauchten Bildern und Vergleichungen, welche jedenfalls aus seiner Nähe entnommen sind (1, 6. 11; 3, 4. 11. 12; 5, 7. 17. 18), folgert Hug (Einl. II, 439) mit Recht, daß er in Palästina lebte und schrieb. Er ermahnt, befiehlt, warnt und verweist in einem Tone, welcher mehr als gewöhnliche Vollmachten und eine erhabene Stellung verräth. Wenn daher dieser Verfasser sich zu Anfang des Briefes Jacobus nennt, so ist sogleich klar, daß unter diesem Namen, trotz des demüthigen Zusatzes „Diener Gottes und unseres Herrn Jesu Christi", einer der beiden so genannten Apostel zu verstehen ist. Die ganze kirchliche Tradition nun bezeugt einstimmig, daß es der jüngere oder der Alphäide Jacobus gewesen ist (Euseb., Hist. Eccl. 2, 23; Hier., De virr. ill. 2); einzelne gegentheilige Angaben, z. B. die Unterschrift des Briefes in der Peschittho, welche den Zebedäiden als Verfasser nennt, sind Mißverständnisse von Abschreibern, welche gegen die traditionelle Aussage nicht zu rechnen sind. Unhaltbar ist auch die schon in alter Zeit (Epiph., Haer. 79, 3; Euseb., Hist. Eccl. 1, 12) vorgetragene und neuerdings von Schegg (Jacobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief, München 1883) vertheidigte Meinung, der Brief rühre von einem „Jacobus, dem Bruder des Herrn" (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. Gal. 1, 19), her, welcher von dem Alphäiden zu unterscheiden sei (s. darüber den Art. Brüder Jesu). Der hl. Jacobus der Jüngere galt als Bischof von Jerusalem für den Oberhirten der ganzen christlich gewordenen Judenschaft, welche immer noch nach Jerusalem als den Mittelpunkt der damaligen Kirche ihre Wallfahrten fortsetzte; wie die Juden im Auslande den Hohenpriester zu Jerusalem als ihr geistliches Oberhaupt ansahen, so übertrugen die Judenchristen ihre Pietät auf den heiligen Bischof von Jerusalem. So erklärt sich die Auctorität, welche der Verfasser des Briefes für weite Kreise in Anspruch nimmt. Dieser nämliche Verfasser nun erscheint Apg. 15, 13 ff. als verständiger Vermittler zwischen den Freiheitsansprüchen der Heidenchristen und dem Eifer der Judenchristen für das Gesetz. Im Geist einer solchen Vermittlung ist auch der Brief gehalten, indem die Leser angehalten werden, das Gesetz in derjenigen richtigen Weise zu erfüllen, in welcher es mit dem christlichen Sittengesetz zusammenfällt (2, 8. 11. 12; 4, 11). Daneben athmen die sittlichen Vorschriften des Briefes die Strenge der Grundsätze, welche Jacobus der Gerechte befolgte (2, 10; 4, 4. 9), und die nachdrückliche Empfehlung des Gebetes (1, 5—9; 4, 2. 3; 5, 16. 17) entspricht dem Eifer, womit dieser dem Gebet oblag. Daß nun der hl. Jacobus Veranlassung nahm, an sämmtliche außerpalästinensische Judenchristen einen Hirtenbrief zu erlassen, scheinen diejenigen Uebelstände bewirkt zu haben, welche mit dem Namen Antinomismus bezeichnet werden. Im Auslande waren die Juden vor der Zerstörung Jerusalems immer der Gefahr ausgesetzt, heidnische Anschauungen und Lebensgewohnheiten mit den jüdischen zu verschmelzen; einerseits geschah dieß durch die falsche Theosophie, gegen welche das Buch der Weisheit gerichtet ist, andererseits durch solche Verirrungen, wie sie 1 Mach. 1, 12 ff. geschildert sind oder wie sie der Apostel selbst 1, 21 „Schmutz und Auswuchs von Bosheit" nennt. Die Judenchristen blieben hiervon nicht frei, sondern gerade in ihren Gemeinden bildeten sich die antinomistischen Bestrebungen zu Systemen aus. Mit dem Aufgeben des Gesetzes als des Zuchtmeisters lag es ja nahe, in Zuchtlosigkeit zu verfallen. Dieses andere Extrem aber, welches in der Sittenlosigkeit endigte, ward angebahnt, als die Briefe des hl. Paulus bekannt wurden; die Lehre desselben, daß das Gesetz seine Bedeutung verloren habe, wurde dahin umgedeutet, daß nur der Glaube zur Seligkeit nothwendig sei, und daß die Gläubigen Freiheit auch dem Sittengesetz gegenüber hätten. Aus dieser Sachlage ist zu erklären, daß der Brief des hl. Jacobus deutliche Beziehungen einerseits auf das Buch der Weisheit, andererseits auf den Brief der Römer als den classischen Ausdruck der paulinischen Lehre enthält. Vor den Weish. 2, 1—21 geschilderten Lastern werden auch die Leser des Jacobusbriefes eindringlich gewarnt (5, 5; 2, 1—12; 4, 1—3; 5, 6).

Um seine Leser aber vor diesen sittlichen Verirrungen zu bewahren, entzieht der heilige Verfasser ihnen die dogmatische Stütze, welche sie in der Lehre Pauli gefunden zu haben glauben konnten. Daher setzt er dem Satze Röm. 3, 28, der am meisten mißverstanden wurde, die einschneidende Wahrheit 2, 14 entgegen und wendet diese 2, 20 ff. auf das nämliche Beispiel an, welches Paulus Röm. 4, 1 f. gebraucht hat. Diese Abweisung des Mißbrauchs, welcher mit der unrichtig verstandenen Lehre des hl. Paulus getrieben wurde, ist von Luther und den Protestanten, namentlich der neuern Zeit, so dargestellt worden, als bekämpfe Jacobus die Lehre des hl. Paulus von der Rechtfertigung, und als habe es schon in den ersten Zeiten der Kirche zweierlei Christenthum gegeben. Freilich steht die Lehre des hl. Jacobus von der Nothwendigkeit der guten Werke 2, 17 ff. der lutherischen Rechtfertigungslehre diametral gegenüber, und der Brief ist deßwegen schon von Luther mit dem Epitheton „rechte stroern Epistel" ausgezeichnet worden, „denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat". Daß aber deßwegen nicht auch ein Widerspruch zwischen Paulus und Jacobus vorhanden sei, wird jetzt von allen vorurtheilslosen Protestanten zugestanden (s. Fr. Bleeks Einl. in das N. T., 4. Aufl. von Mangold, Berlin 1886, 709; Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobos' Rundschreiben, Lit. Anst. 1870, 198). Der Brief ist deßwegen auch von Anfang an in der Kirche als canonisch anerkannt worden; die Bezeugungen dieser Thatsache beginnen schon mit Clemens von Rom und Hermas (s. Kaulen, Einl. 553). Nachträglich erhoben sich wohl gelehrte Zweifel in Bezug auf die Aechtheit des Briefes, welche wahrscheinlich dadurch hervorgerufen waren, daß der Brief in den von den Centren der christlichen Welt abgelegenen Provinzen circulirte. Allein die Ansicht der Kirche als solcher wurde dadurch nicht beeinflußt; dieß zeigt sich am besten darin, daß die Peschittho, welche sonst alle deuterocanonischen Stücke des Alten wie des Neuen Testamentes ausschloß, den Jacobusbrief von Anfang an einbegriffen hat. Fragt man nach der Zeit, in welcher dieser Brief verfaßt sein wird, so lassen sich wohl mit Sicherheit zwei Epochen angeben, zwischen denen die Abfassung geschehen sein muß. Die eine ist der Tod des hl. Jacobus im J. 62, die andere die Abfassung des Römerbriefes, auf den offenbar Rücksicht im Jacobusbrief genommen ist, im J. 58. Demnach kann 60 oder 61 als Zeit der Abfassung betrachtet werden. Da der hl. Jacobus sich nie vom Tempel entfernte, so ist der Brief zu Jerusalem geschrieben; unmöglich aber ist es, zu bestimmen, nach welchem Lande oder in welche Gegend das allgemein gehaltene Rundschreiben zuerst gerichtet war. (Vgl. Bisping, Exeg. Handb. VIII, Münster 1861; Drach, Les Epîtres catholiques, Paris 1873; Liagre, Interpret. ep. cath. S. Jacobi, Lovanii 1860; Meßmer, Erkl. d. Jacobusbriefes, Brixen 1863; Schegg, s. oben; ferner Lange's Theol.-hom. Bibelwerk XIII, Bielefeld 1869; The Speaker's Commentary N. Test. IV, London 1881; Meyer, Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. XV, 4. Aufl., Göttingen 1882.) [Kaulen.]

Jacobus, Protoevangelium des, s. Anna, die hl., I, 860, und Apocryphen-Literatur I, 1071.

Jacopo Passavanti, s. Passavanti.

Jacopone da Todi, ein durch seine heiligen Gesänge ausgezeichneter Franciscaner des 13. Jahrhunderts, wegen seiner Abstammung aus dem edlen Geschlechte der Benedetti zu Todi in Umbrien auch Jacopone de' Benedetti, de Benedictis genannt, hieß eigentlich Jacob; als er aber nach seiner Bekehrung spottweise Jacopone (dicker Jacob) genannt wurde, behielt er zur Selbstverdemüthigung diesen Namen für die Zukunft bei. Nachdem er das Rechtsstudium auf der Universität Bologna vollendet hatte, zog er als Doctor beider Rechte wieder in seine Vaterstadt und wurde Advokat. Dieses Amt verwaltete er viele Jahre lang mit großer Geschicklichkeit. In allen Advokatenkünsten wohl erfahren, gab er sich ganz dem weltlichen Treiben, dem Aufwande und der Sucht nach einem großen Namen hin. Seine edle und tugendhafte Gattin entzog darum manche ihrer frommen Werke dem Blicke des Gatten und stellte sich äußerlich, soweit es geschehen konnte, auf gleichen Fuß mit den Damen ihres Ranges. Im J. 1268 wohnte sie einem öffentlichen Festspiele bei, als die Sitze einbrachen und viele Frauen, darunter sie auch selbst, um's Leben kamen. Jacopone, welcher auf die Kunde des Unglücks herbeieilte, traf seine Gattin noch einige Minuten am Leben; er löste ihr zur Erleichterung des Athems die Kleider und machte dabei die Entdeckung, daß sie unter den prachtvollen Gewändern ein härenes Bußhemd trug. Dieser Tod und diese ungeahnte Entdeckung brachten Jacopone wie außer sich und bewirkten in ihm eine gänzliche Sinnesumwandlung. Er gab seine glänzende Stellung auf, vertheilte sein ganzes Vermögen unter die Armen und ließ sich unter die Tertiarier des hl. Franciscus aufnehmen. Er dachte nunmehr nur noch an Buße und Abtödtung und legte es besonders darauf an, zur allgemeinen Zielscheibe des Spottes und Gelächters zu werden. Dieses gelang ihm auch vollkommen, obschon es manchem Lacher nicht entging, daß der, welcher die Rolle des Narren spielte, oft sehr sinnreiche und ernste Strafpredigten halten konnte. Nach zehn Jahren faßte er den Entschluß, in den Orden des hl. Franciscus zu treten. Allein man nahm ihn als vermeintlichen Narren nicht eher auf, als bis er durch zwei Gesänge, darunter das herrliche Lied von der Verachtung der Welt (Cur mundus militat sub vana gloria), die vollkommene Gesundheit und den hohen Schwung seines Geistes bewiesen hatte. Nachdem er Franciscaner geworden war, durfte er nicht mehr dem allgemeinen Spotte sich preisgeben; aber darum verlor er nichts von seiner tiefen Selbstverachtung und von seiner Liebe zu Demüthigungen, Entsagungen und Bußübungen,

und seine Liebe zu Jesus Christus wuchs zu einem immer mächtigeren Strom. Wenn er im heiligen Stillschweigen der Nacht über die Frage meditirte: „Herr, mein Gott, was bist du, und was bin ich?" — so entzündete sich sein Herz zu einer solchen Liebesglut, daß er um Christi willen sich alle möglichen Qualen wünschte. Fragte man ihn, was er für Christus zu leiden bereit sei, so erwiederte er mit unglaublichem Geisteseifer: „Alle Leiden und Peinen der ganzen Welt, des Fegfeuers und der Hölle." Oft zog er sich aus der Gesellschaft zurück, eilte zum nächsten Baum und umarmte ihn unter dem Ausruf: „O süßer, süßer, liebreichster Jesus!" Als man ihn einmal fragte, warum er so bitterlich weine, antwortete er: „Ich beklage, daß die Liebe nicht wieder geliebt wird." Den größten Schmerz verursachte ihm, sehen zu müssen, daß Gott nicht geliebt, vielmehr so sehr beleidigt werde. Daher stammte auch die rücksichtslose Freimüthigkeit, womit er die Sünden und Laster seiner Zeit angriff, die Gebrechen aller Stände rügte, die Zustände der Kirche beklagte und selbst das Thun des Papstes Bonifaz VIII., namentlich dessen Haß gegen die Colonnas und die harte Belagerung der Stadt Präneste mit dem schärfsten Tadel übergoß, wie dieß unter Andern in dem fulminanten Gedichte geschieht: O Papa Bonifacio, Molto hai giocato al mondo. Diese Freimüthigkeit, welche allerdings das gewöhnliche Maß weit überschritt und in Jacopone's Wahn, Bonifaz sei nicht der rechtmäßige Papst, ihre Erklärung findet, erbitterte den Papst sehr. Bonifaz sprach gegen Jacopone nicht nur die Excommunication aus, sondern ließ ihn auch auf Lebenszeit bei Wasser und Brod einkerkern. Die erstere Strafe betrübte ihn sehr. Er wandte sich an den Papst mit dem Bittgedichte, er möge ihm als Gnade die Lossprechung vom Banne gewähren, die anderen Strafen aber ihm belassen, bis er sterbe. Doch diese Bitte, welche er im Jubeljahre 1300 wiederholte, blieb unberücksichtigt. Erst der Tod des Papstes im J. 1303 öffnete endlich Jacopone die Pforten des Gefängnisses, denn Benedict XI. hob alle Strafen seines Vorgängers auf. Jacopone begab sich jetzt in das Franciscanerkloster zu Collazone; hier setzte er sein strenges Bußleben fort und starb in der Christnacht des Jahres 1306. Noch auf seinem Todbette ergoß sich seine Liebe zu Christus in den herrlichen Gesängen: Anima benedetta, Dall'alto Creatore Risguarda al tuo Signore, und: Gesù nostra fidanza, Del cuor somma speranza. Seine irdischen Ueberreste wurden zu Todi beigesetzt. Ein im J. 1596 in der Kirche des hl. Fortunatus daselbst vom Bischof ihm errichtetes Denkmal trägt die Inschrift: Ossa beati Jacoponi de Benedictis Tudertini, fratris ordinum minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit. Rom selbst hat später die öffentliche Verehrung des großen Büßers von Todi gestattet und die Seligsprechung desselben in's Werk gesetzt.

Die Gedichte Jacopone's sind theils in lateinischer, theils in italienischer Sprache, wie sie damals in den umbrischen Gebirgen gesprochen wurde, verfaßt. Die vom Franciscaner Francesco Tresatti 1617 in Venedig publicirte Gesammtausgabe enthält 19 Satire, 32 Cantici morali, 30 Ode, 40 Inni penitentiali, 36 Lieder unter dem Titel: La teorica del divino amore, 45 Cantici amatorii und 9 Lieder: Secreti spirituali. Letztere sind „ein wahrer Wundergarten mystischer Poesie, darin uns der Sänger von den ersten Kämpfen der Bekehrung durch alle Stufen auf dem innern Wege der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung bis zum höchsten Gipfel oder vielmehr dem seligen Abgrund geistiger Vernichtung (aller eigenmächtigen Thätigkeit) und der Versenkung in Gott hinführt" (Diepenbrock). Besonders berühmt ist seine Sequenz Stabat Mater geworden (s. d. Art. Sequenzen). Ein wunderbarer Hauch der Poesie schwebt über diesem Gesange, der in das tiefste Herz dringt, weil er aus der Tiefe eines mitfühlenden Herzens hervorgegangen ist. Affo (Dissert. dei cantici di S. Francesco d'Assisi, Guastalla 1777) gibt für zwei dem hl. Franciscus zugeschriebene Gesänge L'amor mi mise und Amor di caritate Jacopone als Verfasser an; indeß läßt sich gegen diese Meinung manches einwenden. Aeltere Ausgaben unter dem Titel Laude di frate Jacopone da Todi erschienen zu Florenz 1490, Brescia 1495, Venedig 1514. 1556; mit dem Titel Cantici zu Rom 1558; die schon genannte Gesammtausgabe von Fr. Tresatti (Poesie spirituali, accresciute e distinte in VII Libri, Venetia 1617), welche von der Accademia della Crusca citirt wird, erhielt noch eine Ergänzung von Alessandro de Mortara (Poesie inedite del Jacopone, Lucca 1819). (Vgl. Wadding, Annales Minor., ed. Lugd. 1628, II, 705 sq.; III, 50 sq.; Görres, Mystik II, 162 ff.; Görres, Der hl. Franciscus von Assisi, ein Troubadour, 2. Aufl. Regensb. 1879; Chavin de Malan, Gesch. des hl. Franz von Assisi, deutsche Ausg., München 1842, 389. 406. 411; Schlosser, Die Lieder des hl. Franz von Assisi, Frkf. 1842; F. Ozanam, Italiens Franciscanerdichter im 13. Jahrh., Münster 1853; W. Bäumker, Stabat Mater, der Dichter, die Uebersetzungen und die Melodien desselben, im Cäcilienkalender 1883.) [(Schrödl) Bäumker.]

Jacovazzi (Giacobacci, Jacobatius), Dominicus, Cardinal und Schriftsteller, ein geborner Römer, wurde 1485 Consistorialadvokat, 1493 Auditor der Rota und bald nachher Decan dieses Collegiums. Als präconisirter Bischof von Lucera wohnte er dem fünften Laterанconcile bei und erhielt 1517 den Purpur. Er starb zu Rom am 2. Juli 1528. Unter seinen Schriften ist hervorzuheben der sehr bedeutende und den Gegenstand völlig erschöpfende Tractatus de concilio (Romae 1538). Er fand Aufnahme in die Sammelwerke Tractatus illustrium jurisconsultorum de potest. eccl., Venet. 1584, XIII,

1, 190 sq.; Labbeus et Cossartius, Sacros. Conc., Par. 1671, XVIII; Roccaberti, Bibl. maxima pontificia IX, Romae 1698, 8 sq. (hier nur die Bücher 3—10). — Sein frommer Neffe Christoph Jacovazzi wurde 1525 Bischof von Cassano, 1536 Cardinal und starb 1540. (Vgl. Eggs, Purpura docta IV, 380 sq.; Moroni, Dizion. XXXVI, 254 ss.) [Streber.]

Jäger von Dornheim, s. Crotus, Johannes.

Jagd erscheint in der heiligen Schrift noch nicht als ein Vergnügen, sondern nur als Mittel zum Lebensunterhalt und zum Schutz vor wilden Thieren. Der erste Jäger, dessen das Alte Testament gedenkt, ist Nimrod, der sprichwörtlich gewordene venator coram Domino, ein Ausdruck, bei welchem die Vulgata coram ebenso für contra setzt, wie Ps. 50, 5 contra für coram (Gen. 10, 9 hebr. und LXX). Offenbar erscheint hier die Jagd als Gewöhnung an Blutvergießen schon in einer Gott mißfälligen Ausdehnung, in welcher sie zur Tyrannei führte. Dagegen betrieben die Patriarchen, welche nomadisch lebten, die Jagd theils als Nahrungszweig, theils zum Schutze ihrer Heerden gegen wilde Thiere; Esau war vir gnarus venandi (Gen. 25, 27). Auch für die spätere Zeit blieb die Jagd eine nicht ungewöhnliche Beschäftigung, so daß das mosaische Gesetz wiederholt darauf Rücksicht nimmt (Lev. 17, 13. Eccli. 36, 21); das Sabbatjahr sollte auch dem Wilde auf dem Felde eine Wohlthat werden (Ex. 23, 11. Lev. 25, 7). Die letztere Bestimmung war wohl nicht ohne volkswirthschaftliche Rücksicht gegeben, denn nach der Ansiedlung der Israeliten in Palästina kann bei der Dichtigkeit der Bevölkerung wohl nur noch ein spärlicher Wildstand möglich gewesen sein. Als Jagdwild, d. h. als eßbare, um der Nahrung willen gejagte Thiere, erscheinen während des Wüstenzuges auch Antilopenarten: אַקּוֹ LXX, Vulg. tragelaphus, der Steinbock, דִּישֹׁן LXX, Vulg. pygargus, תְּאוֹ LXX, Vulg. oryx, זֶמֶר LXX, Vulg. camelopardalus (Deut. 14, 5); auch אַרְנֶבֶת, der Hase (?), und שָׁפָן, der Klippdachs, sind wahrscheinlich gejagt worden, doch war der Genuß ihres Fleisches verboten (Lev. 11, 6. Deut. 14, 7). Das Jagdwild in Palästina bestand in אַיָּל, dem Hirsch, צְבִי, der Gazelle, LXX δορκάς, Vulg. caprea, יַחְמוּר LXX, Vulg. bubalus, dem Damhirsch (Deut. 14, 5. 3 Kön. 4, 23). Für eine spätere Zeit nennt Josephus auch Schwarzwild, sowie den wilden Esel (Bell. jud. 1, 21, 13). Indessen hatte die Jagd auch noch andere Ziele; denn beim Einzug der Israeliten gab es noch viele Raubthiere im Lande (Ex. 23, 29), und Löwen und Bären erhielten sich bis in späte Zeit (4 Kön. 2, 24; 17, 25). Der Schakal (שׁוּעָל) scheint wohl kaum je gejagt worden zu sein, sondern seinen Dienst als Aasvertilger und Reinlichkeitspfleger ungehindert vollzogen zu haben. Gegen das Jagdwild zog man mit Bogen und Pfeil (Gen. 27, 3). Der Gebrauch von Jagdhunden wird in der heiligen Schrift nirgendwo erwähnt, obwohl er nach der Analogie bei Assyrern, Babyloniern und Aegyptern nicht unwahrscheinlich ist. Dem Raubwild gingen kühnere Jäger ebenfalls mit Bogen und Pfeil oder mit der Schleuder und dem Speer entgegen (Job 41, 17. 20); noch kühner war David (1 Sam. 17, 35), um von Samson (Richt. 14, 6) abzusehen. Daneben waren gewöhnliche Mittel, sich der größeren Thiere, sowohl des Jagdwildes als des Raubzeuges, zu versichern, das Fangnetz (רֶשֶׁת, מִכְמָר, מָצוֹד), welches sich durch einen Strick zusammenzog (Ps. 140, 6); dann die Schlinge (פַּח, מוֹקֵשׁ, צַמִּים, Vulg. laqueus), ein gewöhnliches Bild für den Tod (Ps. 17, 5; 90, 3) und die Falle (מָזוֹר, חֶבֶל), welche man unter dem lockern Boden (Job 18, 10) auf der Spur des Wildes (Spr. 22, 5) verbarg, so daß das Thier mit den Beinen erfaßt wurde (Job 18, 8), und besonders die Fallgrube (פַּחַת, שַׁחַת, 2 Sam. 23, 20. Ezech. 19, 4. 8). Einen besondern Nahrungszweig bildeten bei den Israeliten die Vögel (Lev. 11, 13 ff. Deut. 14, 11). Als gewöhnliches Werkzeug zum Vogelfange dienten die Schlinge (פַּח, Spr. 7, 23. Eccl. 9, 12), der Sprenkel (מוֹקֵשׁ, Amos 3, 5. Ps. 63, 6), das Fangnetz (רֶשֶׁת, Spr. 1, 17. Os. 7, 12) und das Schlagbauer, in welches namentlich das Rebhuhn durch einen Lockvogel gezogen wurde (Eccli. 11, 32; 27, 10. Jer. 5, 26. 27). Vom Jagdfalken, der sonst im Orient allgemein war und ist, findet sich in der heiligen Schrift keine Spur. [Kaulen.]

Jagello (Jagal), Großfürst von Litauen und nach seiner Taufe als Wladislaw II. auch König von Polen (1386—1434). Seit dem 11. Jahrhundert treten in der Geschichte die Litauer, ein den Preußen stammverwandter Volksstamm, auf. Früher waren sie vermuthlich den Russen zinsbar, dann aber machten sie sich frei und gehorchten eingeborenen Häuptlingen, bis im 13. Jahrhundert ein Großfürst an ihre Spitze trat. Seitdem entwickelte dieses Volk eine ungemeine Kraft, Kühnheit und Ausdauer in verheerenden und grausamen Kämpfen mit den Russen, den Polen und dem deutschen Orden in Preußen, und unter den Großfürsten Witen, Gedimin, Olgerd und Jagello dehnte es seine Herrschaft von der Düna bis zum Dniestr, vom Niemen und dem polnischen Bug bis zu den Quellen des Dniepr und Donetz aus. Theils wegen ihres feindlichen Verhältnisses zu ihren christlichen Nachbarn, die ihrerseits Litauen zu unterjochen und das unterjochte zu christianisiren suchten, theils wegen angeborener Wildheit und Grausamkeit war den Litauern die christliche Religion verhaßt, und sie setzten einer erfolgreichen Predigt große Hindernisse entgegen. Ohne Zweifel übte auch ihr dämonischer Cult große Gewalt über sie aus; sie verehrten, wie die Letten und Preußen, den Donnergott Perkun, waren dem Feuer-, Thier- und Baumdienst eifrigst ergeben, bestraften das aus Nachlässigkeit erfolgte Erlöschen der heiligen Feuer, die an allen ansehnlicheren Orten durch Priester unterhalten wurden, mit dem Tode, rächten mit grau-

samer Strenge das Umhauen und die Schädigung heiliger Bäume und Haine, sowie jede Verunehrung der heiligen Schlangen und Eidechsen, brachten Menschen, namentlich Gefangene, zu Brandopfern dar und verbrannten Knechte und Mägde mit dem Leichnam ihres Herrn. Gleichwohl fand das Christenthum schon bei Mendog (Mendowe), dem Sohne Ringolds, des ersten Großfürsten von Litauen, Eingang, indem sich derselbe, freilich mehr aus politischen als aus religiösen Gründen, um 1252 taufen ließ und vom Papste Alexander IV. den Königstitel erhielt. Er warf aber bald die angenommene Maske wieder ab und wurde ein Verfolger der Christen. Sein Sohn Woischelg ließ sich noch bei Lebzeiten des Vaters taufen, wallfahrtete nach Jerusalem und in die Klöster auf dem Berge Athos und zog sich in das von ihm gegründete Kloster am Niemen zurück. Als er nach dem Tode seines 1263 gemeuchelten Vaters auf den litauischen Thron gelangte, ließ er die Einwohner mit Gewalt taufen; zuletzt trat er den Thron von Litauen an seinen Schwager Schwarno, einen Christen und russischen Fürsten, ab, der freilich denselben nur sehr kurze Zeit inne hatte. Auf die Christianisirung des Volkes hatten indeß diese Vorgänge geringen Einfluß. Erst mit Gedimin (gest. 1340), der als der eigentliche Stifter des litauischen Reichs angesehen werden kann und die bald hoch aufblühende Hauptstadt Wilna erbaute, brachen für das Christenthum günstigere Tage an. Er zog christliche Künstler und Handwerker ins Land und gewährte ihnen freie Ausübung ihrer Religion. Obgleich nicht Christ, gestattete er dennoch den Christen aller Riten freie Religionsübung, und Franciscaner und Dominicaner durften nicht bloß unter den Gläubigen der eroberten Provinzen, sondern auch bei den heidnischen Litauern predigen. Ja er selbst trug sich, wenn auch vorzüglich um von Seite des deutschen Ordens Frieden zum Behufe anderweitiger Eroberungen zu erhalten, mit der Absicht, die katholische Religion anzunehmen. Daher sprach er in einem Schreiben an Papst Johann XXII. den Wunsch aus, sich selbst sammt seinen Unterthanen zur römischen Kirche zu bekehren, und bat hierfür um päpstliche Gesandte. Sofort schickte Johann XXII. Legaten mit ausführlichen Vollmachten und einem Schreiben an Gedimin ab, worin er ihn seines päpstlichen Schutzes gegen den deutschen Orden versicherte, wenn er die Taufe empfangen haben werde; Gedimin hatte nämlich unter Anderm geklagt, er sei in gleicher Gefahr wie sein Vorgänger Mendog, der sich bekehrt habe, aber infolge der vom deutschen Orden erlittenen Unbilden wieder abgefallen sei. Allein als die Gesandten bei Gedimin eintrafen, fanden sie ihn völlig umgestimmt (s. Raynald., Annal. eccl. ad a. 1323, n. 19—20; ad a. 1324, n. 45—53). Nichtsdestoweniger blieb Gedimin dem Christenthum einigermaßen geneigt und erlaubte seinem Sohne und Nachfolger Olgerd den Empfang der Taufe. Olgerd, der Schrecken der Russen, fiel zwar wieder ab, doch starb er 1377 im Mönchsgewande. Auch einige Brüder Olgerds empfingen die Taufe oder machten öfter Miene, Christen werden zu wollen, besonders wenn sie von den deutschen Rittern oder den Polen gedrängt wurden. Außerdem behinderte Olgerd auch seine Söhne nicht, wenn sie sich taufen lassen wollten, und seine zweite Gemahlin, die Mutter Jagello's, war eine Christin nach griechischem Ritus. Alle diese Taufen und christlichen Velleitäten jedoch wogen sehr leicht, und an eine Bekehrung des Volkes wurde nicht gedacht.

Nach Olgerds Tod erkannten dessen elf Söhne ihren Bruder Jagello als Großfürsten an, und diesem war es beschieden, in Litauen das Christenthum einzuführen. Die Polen hatten Hedwig, die zweite Tochter des Königs Ludwig von Ungarn und Polen, zu ihrer Königin unter der Bedingung erklärt, daß sie bei der Wahl ihres künftigen Gemahles sich nach dem Willen der polnischen Nation richte. Indessen war die junge Hedwig, ausgestattet mit allen körperlichen und geistigen Vorzügen, der Gegenstand der Wünsche aller Fürstensöhne Europa's und war schon im Kindesalter mit dem Erzherzog Wilhelm von Oesterreich verlobt worden. Als nun Jagello um ihre Hand warb, gewann er ihre Mutter Elisabeth und die polnischen Großen vorzüglich durch sein Versprechen, die römisch-katholische Religion anzunehmen, sie in Litauen zu verbreiten, dasselbe mit Polen zu vereinigen und polnisches Recht in Litauen einzuführen. Allein Hedwig, die für Wilhelm eingenommen war und Jagello für einen häßlichen, rohen und barbarischen Heiden hielt, weigerte sich standhaft, diese Verbindung einzugehen. Vergebens stellten ihr Jagello's Gesandte vor, daß dieser schon von Jugend auf für das Christenthum von seiner Mutter erzogen worden sei, daß er jetzt bereit sei, Christ zu werden und das Christenthum in seinem Lande zu verbreiten, und daß er den edelsten Charakter besäße. Als sie jedoch den schönen, kräftigen Mann persönlich sah und näher kennen lernte, wurde sie bereitwilliger, die Wünsche der Polen zu erfüllen. Jagello empfing 1386 am 14. Februar in der Cathedrale zu Krakau durch den Erzbischof von Gnesen und den Bischof von Krakau die Taufe, und mit ihm wurden zugleich mehrere litauische Fürsten und Adelige, unter diesen zwei Brüder Jagello's, getauft. Jagello erhielt in der Taufe den Namen Wladislaw. Noch am nämlichen Tag fand seine Vermählung mit Hedwig statt, und am 18. Februar folgte die feierliche Krönung zum König von Polen. Ehe er nach Litauen abreiste, sendete er einige der litauischen Sprache kundige Minoriten dahin ab und kam dann 1387 mit seiner jungen Gemahlin und in Begleitschaft vieler geistlichen und weltlichen Großen Polens nach Wilna. Hier hielt er im Anfange der vierzigtägigen Fasten einen großen Reichstag zu dem Zwecke, die Litauer zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Allein mehrere Tage lang war alles Zureden von Seite Jagello's umsonst; es sei unrecht, meinten die Litauer, die Einrichtungen

und den Götterdienst der Väter aufzugeben. Da ließ Jagello vor ihren Augen das ewige Feuer auslöschen, die heiligen Haine anzünden, den Tempel und Opferaltar zerstören und die heilig gehaltenen Schlangen und Eidechsen tödten. Wider alles Vermuthen sahen sie, wie alles dieß ungerächt bleibe, zogen daraus den Schluß, daß der Gott der Polen stärker sei als ihre Götter, und erklärten sich zur Taufe bereit. Nun wurden einige Tage hindurch diejenigen, welche sich taufen lassen wollten, durch polnische Priester und am meisten durch Jagello selbst im apostolischen Glaubensbekenntniß und im Vaterunser unterwiesen, worauf die Taufe stattfand. Die Fürsten und andere Vornehmen mit ihren Familien erhielten die Taufe einzeln. Jagello hatte, um das Volk zur Taufe anzulocken, eine Masse weißer wollener Röcke aus Polen mitgebracht und schenkte jedem Täufling einen; dieß trug nicht wenig dazu bei, alle Bedenken der Litauer zu beseitigen, nachdem ihr Vertrauen auf ihre Götter einmal erschüttert war. In großen Schaaren strömte das Volk nach Wilna zur Taufe. Es wäre nicht möglich gewesen, alle Einzelnen zu taufen. Man theilte sie daher in große Haufen, besprengte diese mit geweihtem Wasser und gab jedem Haufen je nach dem Geschlecht den Namen eines Heiligen oder einer Heiligen. Nach diesen Erfolgen zu Wilna unternahm Wladislaw-Jagello eine Reise durch ganz Litauen und brachte ein ganzes Jahr damit zu, seine Litauer zu bekehren, sie das Credo und Pater noster zu lehren, den predigenden Priestern als Dolmetsch zu dienen und selbst als Lehrer aufzutreten. Zugleich errichtete er Kirchen und Parochien und zu Wilna einen bischöflichen Stuhl, dessen erster Inhaber, Andreas Vasillo, ein durch die Gabe der Predigt ausgezeichneter Minorit und Hedwigs würdiger Beichtvater war. Hedwig hatte an allem diesen einen großen Antheil; einerseits unterrichtete sie ihren Gemahl selbst gründlicher im Christenthume und brachte es dahin, daß er an den hohen Feiertagen des Kirchenjahres zum Tische des Herrn ging; andererseits munterte sie ihn zu frommen Stiftungen auf, beschenkte die neuen Kirchen mit heiligen Geräthschaften und Büchern und stiftete für Studirende aus Litauen an der Universität zu Prag ein eigenes Collegium. Papst Urban VI., dem Jagello von den Fortschritten des Christenthums in Litauen Bericht erstattete, sprach in seinem Antwortschreiben seine dankbare Freude darüber aus und ordnete das Bisthum Wilna unmittelbar dem päpstlichen Stuhle unter. Als später (seit 1392) Withold, Jagello's Vetter, der mit diesem zu Krakau die Taufe und dabei den Namen Alexander empfangen hatte, unter Jagello's Oberherrlichkeit Großfürst von Litauen ward, hörte deßhalb weder Jagello auf, das Christenthum in seinen Stammlanden zu begünstigen, noch verlor auch Withold, bei allen seinen Plänen und kriegerischen Unternehmungen, die christliche Religion und die noch weitere Verbreitung derselben ganz und gar aus den Augen. Uebrigens war es sehr natürlich, daß bei vielen Litauern die Bekehrung zum Christenthum bloß eine äußerliche war und heidnische Sitten und Gebräuche sich noch lange nachher erhielten. Aber dennoch war es sehr ungerecht, daß die schismatischen Russen die Neophyten zugleich mit allen lateinischen Christen und Withold selbst, dem doch ein Theil der Russen unterworfen war, Heiden nannten. Die Schismatiker, die sich bisher so gleichgültig bezüglich der Bekehrung der Litauer benommen hatten, konnten es nicht vertragen, daß schon seit Gedimins Zeit her der Verbreitung der griechisch-russischen Kirche in den unter den Litauer-Fürsten stehenden Ländern durch die große Thätigkeit abendländischer Missionare ein Damm gesetzt worden war, und ihr Groll mußte sich steigern, als Jagello gleich im Anfange der Christianisirung Litauens die römisch-katholische Religion zum Staatsgesetze machte, die Heiraten zwischen griechischen und römischen Christen verbot und im Vereine mit dem Großfürsten Withold es sich's sehr angelegen sein ließ, die Schismatiker mit der römisch-katholischen Kirche zu vereinigen. Aus anderen Gründen rührten die Vorwürfe her, welche die Deutschordensritter gegen Jagello und Withold erhoben. Was hätten denn Jagello und Withold für das Christenthum gethan? Nur sehr Weniges oder Nichts; die getauften Heiden seien nur Scheinchristen und die aus dem Schisma übergegangenen Ruthenen nur äußerliche Anhänger der römischen Kirche, während sie insgeheim ihrer Secte zugethan seien. Nicht ganz mit Unrecht erwiederte hierauf Jagello, solche Vorwürfe könne man eher den deutschen Rittern machen, denn sie hätten seit fünf Jahren für die Bekehrung der Samaiten nichts gethan und bekümmerten sich auch sonst vorzüglich nur um ihre zeitliche Herrschaft; dagegen habe er in Litauen Cathedralen und viele Parochien und Conventualkirchen errichtet und fundirt; die christliche Religion werde von den Neubekehrten in lobenswerther Weise geübt; es gebe übrigens auch noch in Preußen Aberglauben genug; kännte er jedoch diejenigen seiner Unterthanen gewiß, die nur Scheinchristen wären und heidnischem Aberglauben anhingen, so würde er es ihnen nicht hingehen lassen; im Uebrigen trage gerade der deutsche Orden die meiste Schuld daran, wenn für die Sache des Christenthumes noch viel zu wünschen übrig bleibe, denn nie habe ihm der Orden Ruhe gelassen, um der Förderung der christlichen Religion noch erfolgreicher obliegen zu können.

Einen neuen Beweis seines Eifers lieferte Jagello dadurch, daß er den litauischen Großen und Adeligen, die sich zum Glauben der römisch-katholischen Kirche bekannten, mit Ausschluß der Heiden und Schismatiker, 1413 verschiedene Freiheiten und Privilegien ertheilte; natürlich wurden auch die Kirchen und Geistlichkeit mit den gewöhnlichen Begünstigungen und Immunitäten bedacht. So wurde denn auch seit 1413 durch Jagello und Withold außer dem eigentlichen Litauen in Samogitien, das zu Wi-

tholds Großfürstenthum gehörte und von einem litauischen Volksstamm bewohnt war, das Christenthum förmlich eingeführt. Zwar hatten viele Samogiten (Samaiten) im J. 1401, als Samogitien noch unter der Herrschaft des deutschen Ordens stand, die Taufe empfangen, aber im Ganzen blieb das Heidenthum vorherrschend. Durch den Frieden zu Thorn 1411 zwischen dem Orden und Jagello kam Samogitien an Withold und Jagello; somit war es nun Sache Jagello's und Witholds geworden, Samogitien christlich zu machen. Zu diesem Zwecke unternahm Jagello, begleitet von Geistlichen, 1413 eine Reise in das Ländchen. Wie früher in Litauen, so zog er jetzt in Samogitien herum, zur Verwerfung des Heidenthums und Annahme der Taufe auffordernd, die Geistlichen unterstützend, in eigener Person Unterricht ertheilend. Da die Götter auch hier keinen Widerstand leisteten, so stellten sich Viele zur Taufe, namentlich aus der vornehmeren Klasse, und erhielten von Jagello reichliche Geschenke; doch verharrte ein großer Theil im heidnischen Wahne. Bei seiner Abreise verbot Jagello allen heidnischen Gottesdienst. Das Wichtigste für die Christianisirung Samogitiens geschah 1417 durch die Errichtung eines eigenen Bisthums zu Miedniki, dessen erster Bischof Matthias ein der Landessprache kundiger Deutscher war; zugleich wurden nach den zwölf Kreisen des Landes zwölf Pfarreien errichtet. Seitdem gewann das Bekehrungswerk eine viel weitere Ausdehnung, aber der Widerstand war hier zum Theil noch groß. So fand sich z. B. Withold bewogen, dem eifrigen Missionar Hieronymus von Prag die Erlaubniß zur Predigt in mehreren noch ganz oder theilweise heidnischen Gegenden wieder zu entziehen, weil dieser unerschrockene Ausrotter der heidnischen Heiligthümer die Weiber und durch diese auch die Männer dergestalt gegen sich aufgebracht hatte, daß Withold zur Verhinderung einer Auswanderung nachgeben mußte. Während dieser Thätigkeit für die Bekehrung der Heiden setzten beide Fürsten auch ihre Bemühungen zur Vereinigung der russischen Schismatiker in ihren Ländern, ja sogar der schismatisch-griechischen Kirche überhaupt, mit der römischen fort. Es war also kein Wunder, wenn das Concil von Konstanz in der Sitzung am 16. September 1416 ein Schreiben Jagello's, worin er seine katholische Gesinnung erklärte und zur weitern Beordnung des Kirchenwesens um Absendung von Legaten nachsuchte, mit großem Wohlgefallen aufnahm und später mit Entrüstung eine Schrift des Dominicaners Johann von Falkenberg (s. d. Art.) verwarf, worin dieser auf Anstiften und im Interesse des deutschen Ordens Mord und Empörung gegen die polnische Nation und Jagello predigte. Auch die Päpste ließen es nicht an Anerkennung der hohen Verdienste Jagello's um die Kirche fehlen. So z. B. stellte Papst Martin V. Jagello und Withold zu Vicaren des apostolischen Stuhles in ihren Ländern auf (Raynald., Annal. 1418, n. 19). In Jagello erblickte dieser Papst auch den einzigen Fürsten, der hinreichende Macht und den besten Willen hätte, die Husiten zu besiegen oder auf friedlichem Wege mit der Kirche wieder zu vereinigen, und ertheilte ihm daher zu diesem Behufe die Erlaubniß, mit den Ketzern zu unterhandeln, wozu auch Kaiser Sigismund, der mit ihnen nicht fertig werden konnte, seine Einwilligung gab. Allein, obwohl Jagello mit Unrecht zuweilen in den Verdacht gerieth, die Sache der böhmischen Ketzerei zu begünstigen, obwohl er sich vielmehr die Vereinigung der Husiten mit der katholischen Kirche sehr angelegen sein ließ und zu diesem Ende verschiedene Versuche und einige Religionsgespräche anstellte und sogar die ihm wiederholt angetragene Krone Böhmens im Hinblick auf das Recht des Kaisers Sigismund und auf die von der Kirche verworfene husitische Ketzerei ausschlug, so fand er sich doch durch das feindselige Verhältniß, in dem der deutsche Orden und im Grunde auch Kaiser Sigismund zu ihm und Polen stand, in eine politische Stellung zu den Husiten gedrängt, die ihn abhielt, gegen sie, wie es der Papst wünschte, alle seine Macht aufzubieten, und er nahm 1432 sogar eine ihm dargebotene Unterstützung der Husiten gegen die deutschen Ritter an. Namentlich durch die Annahme dieser Unterstützung zog er sich Verdacht zu, weßhalb er die zur Synode nach Basel abgehende polnische Gesandtschaft beauftragte, ihn vor den versammelten Vätern zu rechtfertigen.

Jagello starb zu Krakau am 31. Mai 1434. Bei allen seinen Fehlern besaß er große Eigenschaften: glücklich im Kriege, gegen die Besiegten milde, treu in Haltung seines Wortes und der Verträge, ein gelinder und gnädiger Herr gegen seine Unterthanen, ohne allen Stolz und Neid jedes Verdienst freudig anerkennend, einfach und gerade ohne Spur von Falschheit, ein preiswürdiger Beförderer des katholischen Christenthums, durch Werke der Andacht und Buße auf seine Unternehmungen Segen und für seine Excesse Verzeihung erflehend — hat er sich in der Geschichte trotz der dunklen Seiten seines Charakters ein ruhmvolles Andenken gesetzt. Er starb als aufrichtiger Christ nach Empfang der heiligen Sacramente und befahl auf seinem Todtenbette, daß alles, was er jemandem unrechtmäßigerweise entzogen habe, ersetzt werde. Dem Bischof Sbinko, der ihn oft unerschrocken, selbst mit Uebertreibung getadelt hatte, ließ er den Trauring Hedwigs, den er stets am Finger getragen, als Andenken mit der Bitte behändigen, sich seiner im Gebete zu erinnern und ihm die zugefügten Unbilden zu verzeihen. Hedwig war schon lange vor ihrem Gemahl am 17. Juli 1399 gestorben. Nachdem sie im Anfange ihres ehelichen Lebens der Untreue gegen ihren Mann fälschlich beschuldigt und dadurch schwer heimgesucht worden war, lebte sie nach gerichtlicher Herstellung ihrer Unschuld fortan bis zu ihrem Tod in Frieden mit Jagello, dessen Eifer für die Bekehrung der Litauer und für die katholische Kirche größtentheils auf ihre aufmun-

ternde Frömmigkeit zurückzuführen ist. Längst vor ihrem Tode hatte sie allem weltlichen Pompe entsagt, den Sieg über sich selbst sich zur Aufgabe gesetzt, das beste Herz allen ihren gedrückten Unterthanen geöffnet, den Geist mit der Lectüre der heiligen Schrift, den Werken der Väter und den Biographien der Heiligen zu nähren sich angewöhnt; bei ihrem Tode vermachte sie allen ihren Schmuck, ihre Garderobe, ihr Hausgeräth und ihr Vermögen zur Gründung und Dotirung der Universität Krakau. Withold, der tapfere und kluge Vetter Jagello's und Großfürst von Litauen, war gleichfalls schon vor Jagello am 27. October 1430 mit Tod abgegangen. Unter letzterem glänzte Litauens Name und Ruhm wie nie vorher und nachher. Er faßte den großen Plan, die Herrschaft der Tataren zu brechen, scheiterte aber daran, wie ihm Hedwig prophetisch voraussagte. (Vgl. Kojalowicz, Hist. Lith. P. I, Dantisci 1659, P. II Antw. 1669; Id., Miscell. Lith., Vilnae 1650; Dlugossus, Hist. Polon., Lipsiae 1711, l. 10 u. 11; Raynald., Annal. Eccl. VII—IX; Voigt, Gesch. Preußens V—VII, Königsberg 1832 ff.; Strahl, Gesch. des russischen Staates, Hamburg 1839, II; Theiner, Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsburg 1841; J. Lenfant, Gesch. des Hussitenkriegs, übers. von Hirsch, Preßburg-Wien, 1783 bis 1784.) [Schrödl.]

Jago, San, Orden von, s. Compostela.

Jahaziel (יַחֲזִיאֵל), im A. T. 1. ein Levit, der dritte Sohn Hebrons (1 Par. 23, 19). — 2. ein anderer Levit, der dritte Sohn Jahaths (1 Par. 24, 23). — 3. ein Prophet zur Zeit Josaphats, von dessen Ansehen die mitgetheilte ausführliche Genealogie zeugt; durch denselben wurden die Israeliten ermuthigt, im Vertrauen auf Gott den Kampf gegen die vereinigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter aufzunehmen, und sahen seine Verheißung eines Sieges großartig bestätigt (2 Par. 20, 14 ff.). — Der nämliche Name erscheint noch in der Form Jeheziel (1 Par. 12, 4) für einen von Davids Kämpen in Siceleg, Jaziel (1 Par. 16, 6) für einen Priester im Reiche Davids, Ezechiel (1 Esdr. 8, 5) für den Vater eines der Stammeshäupter, welche mit Esdras aus der Gefangenschaft zurückkehrten. [Kaulen.]

Jahel (יָעֵל), die Frau Habers des Ciniters in den Zeiten der Richter, wird im Alten Testament als entschlossene Heldin gepriesen. Haber hatte sich von seinen Brüdern in Südpalästina getrennt und im Stamme Nephthali unweit Cedes niedergelassen (Richt. 4, 11). Da er mit König Jabin, dem Unterdrücker Israels, in gutem Einvernehmen geblieben war, glaubte sich dessen Feldherr Sisara nach dem Verluste der Schlacht am Tabor sicher in dem Zelte seiner Frau verbergen zu können. Diese nahm ihn auch willig auf und labte den Dürstenden mit Milch (berauschender Kameelmilch nach Jos. Antt. 5, 5, 4); als er aber eingeschlafen war, trieb sie ihm einen Zeltpflock (יָתֵד) durch die Schläfe und befreite so Israel von dem gefürchteten Feinde. Das Lob der Prophetin Debora (Richt. 5, 6. 24: benedicta inter mulieres Jahel) und die Anschauung der Kirchenväter, die in Debora den Sieg über das Böse durch die Synagoge beginnen, in Jahel aber durch die Kirche sich vollenden sehen (Orig. Hom. 5 in Jud.; Aug. C. Faust. 12, 32: quid est ista mulier plena fiduciae — nisi fides Ecclesiae cruce Christi regna diaboli perimens), muß Bedenken erregen, in das Verwerfungsurtheil einzustimmen, das in neuerer Zeit über ihre That gefällt wird. Zwar hat Debora's Siegesgesang weniger die subjective Geltung derselben, als ihr Resultat, die Befreiung des Volkes Gottes, vor Augen; zwar dienen der typischen Anschauung auch unedle Charaktere (z. B. Assuerus); zwar kommen im Alten Bunde auch anderweitig niedrigere Stufen des sittlichen Bewußtseins vor (z. B. Vielweiberei, grausame Kriegführung), ohne getadelt zu werden: allein Meuchelmord nebst Verletzung des Gastrechts kann man nur dann in Jahels That finden, wenn man verkennt, daß das Friedensverhältniß zwischen Haber und Jabin auch wieder aufgehoben werden konnte, und daß sich Jahel als Israelitin durch den Aufruf Debora's an Nephthali, in dessen Mitte sie wohnte, zur Theilnahme am heiligen Kampfe aufgefordert fühlen mußte. Beides weiß Sisara sehr wohl, daher sein Zaudern vor der Thüre Jahels (Richt. 4, 18); er ist ungewiß, ob die alte Freundschaft oder der neue Gottesruf vorwalten wird. Jahel vollführt nun freilich den Streich durch listige Täuschung (vielleicht ward sie auch durch den Anblick des schlafenden Feindes erst auf den Gedanken gebracht), aber einmal ist dieses die Waffe des Weibes im Kriege (vgl. die Handlung Judiths), und dann, wer weiß nicht, wie schwer es jetzt noch hält, im Kriege zwischen Männern die Grenze zu bestimmen, wo die erlaubte Täuschung des Feindes aufhört und die unerlaubte anfängt? (Vgl. Liguori, Quid in bello justo liceat, und Martini, Libro de' Giudici; Calmet und Corn. a Lapide z. d. St.) [S. Mayer.]

Jahn, Johann, O. Praem., Professor an der Wiener Hochschule, wurde zu Taßwitz in Mähren den 18. Juni 1750 geboren. Nachdem er zu Znaim die Gymnasial- und zu Olmütz die philosophischen Studien vollendet hatte, trat er im J. 1772 in das Prämonstratenserstift Bruck in der Nähe von Znaim, studirte daselbst Theologie und legte den 19. Juni 1774 die Gelübde ab. Anfangs ward er in der Seelsorge verwendet, dann aber bald als Lehrer der morgenländischen Sprachen und der biblischen Hermeneutik in sein Stift zurückgerufen; hier blieb er, zugleich mit dem Amte eines Vicedirectors des Znaimer Gymnasiums betraut, bis zur Aufhebung seines Stiftes im J. 1784. Nach diesem Ereigniß wurde er als öffentlicher Professor der orientalischen Sprachenkunde und der Hermeneutik an das Lyceum nach Olmütz berufen, und da er bereits in

seinem Fache einen Namen sich erworben hatte, ward er im J. 1789 als Professor der orientalischen Sprachen, der Einleitung in das Alte Testament und der biblischen Archäologie an die Universität nach Wien übersetzt; an derselben erhielt er im J. 1803 auch noch die Lehrkanzel der Dogmatik übertragen. Er hat das Verdienst, das Studium der orientalischen Sprachen und der biblischen Hilfswissenschaften in den österreichischen Staaten besonders gehoben zu haben, und seine zahlreichen Schriften sichern ihm einen bleibenden Platz unter denjenigen, welche im Fache des Bibelstudiums gearbeitet haben. Doch ist nicht zu läugnen, daß ihn seine Studien und Forschungen oft zu weit führten, weßhalb sich gegen Ende seines Lehramtes manche Stimmen gegen ihn erhoben, die seine Orthodoxie in Zweifel stellten. Um ihn daher von der Lehrkanzel zu entfernen und doch seine unbestreitbaren Verdienste um die Wissenschaft zu belohnen, ernannte man ihn 1805 zum Domherrn an der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien. Von nun an lebte er zurückgezogen und ganz seinen gelehrten Beschäftigungen dahingegeben bis zu seinem Tode, der den 16. August 1816 erfolgte. Seine sämmtlich in Wien gedruckten Schriften sind: Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes, 2 Thle. in 1 Bd., 1792, 2. Aufl., 2 Thle. in 4 Bdn., 1802—1803; Hebräische Sprachlehre für Anfänger, 1792; Aramäische oder Syrisch-Chaldäische Sprachlehre, 1793; Arabische Sprachlehre, 1796; Biblische Archäologie, 3 Thle. in 5 Bdn., 1797—1805; Elementarbuch der hebräischen Sprache sammt hebräisch-deutschem Wörterbuche, 2 Thle., 1799; Chaldäische Chrestomathie, größtentheils aus Handschriften, 1800; Arabische Chrestomathie 1802; Lexicon arabico-latinum, Chrestomathiae arabicae accommodatum, 1802; Introductio in libros sacros Veteris Foederis, in compendium redacta, 1804, edit. II. 1814; Archaeologia biblica in compendium redacta, 1804, edit. II. 1814; Grammatica linguae hebraicae. Editio retractata, aucta et in latinum sermonem versa, 1809; Enchiridion hermeneuticae generalis Tabularum Veteris et Novi Foederis 1812; Appendix hermeneutica, seu exercitationes exegeticae (Vaticinia de Messia), Fasc. I. 1813, Fasc. II. 1815. Auch veranstaltete Jahn eine schöne Ausgabe vom hebräischen Texte des Alten Testamentes mit einer neuen Kapiteleintheilung und einer Sammlung verschiedener Lesearten, die auf Kosten des Stiftes Klosterneuburg in vier Bänden gedruckt wurde, unter dem Titel: Biblia hebraica. Digessit et graviores lectionum varietates adjecit Joannes Jahn, Viennae 1806. Fünf Jahre nach seinem Tode erschienen zu Tübingen „Nachträge zu Johann Jahns theologischen Werken, von ihm anvertraut einem seiner Freunde im Auslande, und nach seinem Tode von diesem herausgegeben", deren Aechtheit, obwohl sie bei ihrem Erscheinen von Manchen in Zweifel gezogen wurde, von dem Vorredner Professor Dr. E. G. Bengel dadurch bestätigt wird, daß er bezeugt, diese Nachträge seien aus den von ihm eingesehenen Manuscripten des verewigten Dr. Johann Jahn in Wien ohne alle Veränderungen und Zusätze abgedruckt worden. Diese Nachträge enthalten nebst mehreren Brieffragmenten Jahns und fünf minder bedeutenden Abhandlungen eine biblische Dämonologie mit der Aufschrift: Was lehrt die Bibel von den Dämonen und bösen unreinen Geistern? Im J. 1822 verbot die römische Indexcongregation vier der oben genannten Werke, nämlich Introductio, Archaeologia, Enchiridion und Appendix hermeneutica. (Vgl. Vindiciae Joannis Jahn, Lipsiae 1822; Reusch, Index II, 1085 f.) [Seback.]

Jahr der Kirche, s. Kirchenjahr.

Jahreseintheilung bei verschiedenen Völkern, s. Zeitrechnung.

Jahrtagsstiftungen, s. Anniversarium.

Jahveh, s. Jehova.

Jair (יָאִיר), im Alten Testament 1. ein jüngerer Zeitgenosse Mosis, Sohn Segubs, durch seinen väterlichen Ahn Hesron dem Stamme Juda, mütterlicherseits dem Stamme Manasse angehörig (1 Par. 2, 21—23). Hesron, der Enkel Juda's, hatte nämlich noch als Sechziger eine Tochter Machirs, des Sohnes Manasses', zum Weibe genommen und so einer Familie den Ursprung gegeben, die sich zu den übrigen desselben Stammes in einem eigenthümlichen Verhältniß befinden mußte, das aber ganz geeignet ist, über die vielbesprochenen „Havoth Jair, Jairsdörfer" (Num. 32, 41 u. a. St.), volles Licht zu geben. Die Söhne Machirs waren es vorzüglich, welche den Stamm Manasse fortpflanzten und seine „Familien" bildeten (1 Par. 7, 14—17. Num. 26, 29—34); in ihre Reihe sucht sich aus leicht begreiflichen Gründen auch die Tochter zu stellen, nachdem es ihr wahrscheinlich unmöglich geworden, für ihre Kinder in dem Stamme ihres bejahrten Mannes noch Platz zu finden. Sei es darum oder aus Anlaß einer Leviratsehe — kurz, ihr Enkel Jair gilt schon als Sohn Manasse's (Num. 32, 41. Deut. 3, 14), obwohl er Num. 26, 29 nicht in die Familien dieses Stammes eingereiht ist. Als nun Galaad dem halben Stamme zum Antheil gegeben wurde, eroberte Jair in vorderster Reihe der Tapferen den ganzen District Argob, das Reich des Königs Og, bis gegen Gessur und Maacha, mit seinen 60 Städten oder Flecken und gab diesen sofort seinen Namen Havoth Jair, „Jairsdörfer" (Num. 32, 40 ff. Deut. 3, 14. Jos. 13, 30), blieb aber nur im Besitze von 23, wie 1 Par. 2, 21—23 genau unterscheidet, indem die anderen an Machir, d. i. dessen Söhne, gegeben werden (dasselbe sagt, richtig verstanden, Moses selbst Deut. 3, 13—15). Ohne Zweifel gab dieses Umsichgreifen des halben Eindringlings den übrigen Familien die gegründete Veranlassung zur vorsichtigen Stipulation in einem ähnlichen Falle, dem der Töchter Salphaads (Num. 36, 1 ff); denn diesen wurde

verboten, aus dem Stamme Manasse hinaus zu heiraten. Der Name „Jairsdörfer“ aber bleibt dem District für immer; wir finden ihn in den Zeiten der Richter (10, 4) und der Könige (3 Kön. 4, 13). Deßgleichen kehrt der Personenname Jair des Oeftern wieder; denn 2. war nach den Zeiten Gedeons ein Jair aus Galaad, also aus derselben Gegend, 22 Jahre hindurch der Richter Israels. Dieser war zugleich merkwürdig durch reichen Familiensegen und das Ansehen seiner Kinder, wie das Wortspiel im Munde des Volkes besagte, daß „30 Söhne, sitzend auf 30 Eseln (עֲיָרִים), Herren wären von 30 Städten (עֲיָרִים)“ oder Flecken, die sie aus der Zahl der obigen 60 sich wiedererobert hatten. Da geschah es, daß die alte Namengebung in einem zweiten merkwürdigen Factum ihre erneuerte Bestätigung fand (Richt. 10, 4; daß die Benennung erst damals aufgekommen, sagt der Text durchaus nicht). — 3. Jair, der Vater des Mardochäus, aus dem Stamme Benjamin (Esth. 2, 5). — 4. Jair (Ἰάειρος), ein Synagogenvorsteher in Capharnaum, dessen Tochter der Heiland von den Todten erweckte (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41 ff.). [S. Mayer.]

Jais, Aegidius, O. S. B., Volksschriftsteller, wurde am 17. März 1750 im bayrischen Markte Mittenwald, hart an der Grenze von Tirol, als der Sohn eines Geigenmachers geboren. Seine Studien begann er im Kloster Benedictbeuern, kam vier Jahre später nach München in die Schule der Jesuiten und hatte hier den berühmten Prediger Winkelhofer zum Lehrer, sowie Johann Michael Sailer zum Mitschüler und Freunde. Im J. 1769 trat er als Novize in das Kloster zu Benedictbeuern, während Sailer zu den Jesuiten nach Landsberg sich begab. Nach Ablegung der feierlichen Gelübde am 11. November 1770 kam Jais zum Studium der Philosophie in die gefürstete Abtei St. Emmeram nach Regensburg; die Theologie studirte er darauf im Kloster Benedictbeuern. Im J. 1776 am 28. April ward er zum Priester geweiht und bald nachher als Beichtvater an der Wallfahrtskirche Maria Plain bei Salzburg angestellt. Dann war er zehn Jahre lang (1778—1788) Professor und in den beiden letzten Jahren auch Rector am Gymnasium in Salzburg. In's Kloster zurückberufen, erhielt er die Vicarie der Pfarrei Jachenau in der Nachbarschaft des Klosters. Hier arbeitete er das Lehr- und Gebetbuch „Guter Same auf ein gutes Erdreich“ und ein Gebetbüchlein nebst Erzählungen für Kinder aus. Beide Bücher wurden unzählige Male gedruckt und nachgedruckt und sind noch jetzt in den Händen des Volkes und der Kinder. „Ich bin gern beim Landvolke, und Kinder sind meine Freude“; dieser Wahlspruch kennzeichnet sein ganzes Wesen und seine Schriften. Er war ein ausgezeichneter Pädagog. Im J. 1792 sendeten ihn seine Oberen als Erzieher der Novizen in das Kloster Rott am Inn, wo die Zöglinge sämmtlicher Benedictinerklöster Bayerns in ihrem Berufe geprüft und für denselben vorbereitet wurden. Hier blieb er abermals zehn Jahre lang. Da er die baldige Aufhebung der Klöster voraussah, bereitete er seine Zöglinge zugleich auch für den Weltpriesterberuf vor, und wirklich wurden die meisten von seinen Novizen in der Folge vortreffliche Seelsorger in der Welt. Nach der Klosteraufhebung ernannte ihn die Universität Salzburg zum Doctor der Theologie und zum Professor der Moral- und Pastoraltheologie an dieser Hochschule. Als solcher schrieb er seine „Bemerkungen über die Seelsorge auf dem Lande“, ein höchst lehrreiches Buch, das auch in der letzten Zeit immer wieder neu aufgelegt und durch die vielen Pastoralanweisungen der Gegenwart noch immer nicht überflüssig geworden ist. Schon vorher hatte er (1784) zur Verwahrung und Rettung der Jugend vor einem damals überhandnehmenden Verderben ein seitdem weitverbreitetes Buch unter dem Titel „Das Wichtigste für Eltern, Erzieher und Aufseher der Jugend“ herausgegeben. Vom J. 1804 an mußte er auch den Kindern des Großherzogs von Toscana Religionsunterricht ertheilen. Im J. 1806 kam er als Erzieher dieser Kinder mit dem Großherzog nach Würzburg, und als diesem endlich sein väterliches Erbe wieder zurückgegeben wurde, begleitete Jais die Familie nach Toscana und blieb daselbst bis zum Jahre 1814. In Würzburg hatte er 1807 einen „Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre“ und 1813 ein Handbuch zu demselben herausgegeben. An diesen beiden Büchern beklagte man den Mangel an Präcision des dogmatischen Ausdrucks. Jais war eben kein Dogmatiker, war aber kindlich fromm, sittlich ernst, das Muster und Vorbild eines katholischen Geistlichen, voll Ergebenheit an die Kirche, und tausendmal lieber hätte er, wie er öfter sich aussprach, sein Leben als einen einzigen Glaubenssatz seiner Kirche preisgegeben. Die scharfen Kritiken dieser beiden Bücher thaten ihm sehr wehe, denn er hatte es gut gemeint. Nach seiner Rückkehr aus Italien begab er sich nach Benedictbeuern, um sich in seiner ehemaligen Klosterzelle auf den Tod vorzubereiten. Dieser traf ihn in der Nacht vom 22.—23. December 1822 wohl vorbereitet. Sein Freund, Bischof Sailer, gab die kurze, von Maurus Dietl, einem ehemaligen Ordensgenossen des Seligen, verfaßte Geschichte seines Lebens 1826 heraus. Eine kurze Autobiographie enthält das Gelehrtenlexikon von Felder I, 349 ff. Ein vollständiges Verzeichniß seiner vielen populären Schriften, unter denen sich ganz besonders vier Bände Predigten auszeichnen, findet sich in Kehreins Bibliographischem Lexikon 171. Die Ersparnisse, welche Jais nach der Klosteraufhebung von seiner Professorenbesoldung und von der Pension des Erzherzogs von Toscana gesammelt hatte, und die sich auf 10 000 Gulden beliefen, vermachte er testamentarisch seiner Heimatgemeinde Mittenwald zur Unterstützung der Schulkinder, Lehrlinge, Studenten und Kranken des Ortes. [Jocham.]

Jamblichius, s. Neuplatonismus.

Jambri (Ἰαμβρί), im Alten Testament Name eines arabischen Scheichs, kommt nur in der Verbindung υἱοὶ Ἰαμβρί, filii Jambri, vor, so daß hier schon die für die einzelnen Stämme der Araber übliche Benennungsart im Gebrauch erscheint (1 Mach. 9, 36. 37). Der betreffende Stamm gehörte zu den Nabatäern, und seine Zelte standen bei Medaba, einer moabitischen Stadt, die auch Num. 21, 30. Jos. 13, 9 erwähnt ist. Die Form Jambri ist vermuthlich irrig aus ΥΙΟΙΑΜΒΡΙ herausgelesen, denn bei Josephus (Antiqq. 13, 1, 2. 4: Ἀμαραίου παῖδες), in der Peschittho und in der Complutenser Ausgabe steht Ambri. [Kaulen.]

James, Thomas, anglicanischer Controversist, wurde 1571 zu Newport auf der Insel Wight geboren und erhielt seine Vorbildung in Winchester. Er ging von da nach New College Oxford und wurde daselbst 1593 Fellow. Er erwarb sich als Sammler merkwürdiger Handschriften einen Namen und gab 1600 einen Katalog der Handschriften von Cambridge und Oxford (Ecloga Oxonia-Cantabrigiensis) heraus. Infolge hiervon wurde er 1602 zum ersten Bibliothekar der von Bodley gestifteten berühmten Bibliotheca Bodleiana ernannt. Als solcher veröffentlichte er den Catalogus librorum in Bibliotheca Bodleiana (Oxon. 1605, spätere verm. Aufl. 1620). Seine bekanntesten Werke sind jedoch A Treatise of the Corruption of the Scripture, Councils and Fathers, 1611, und Specimen Corruptelarum Pontificiarum in Cypriano, Ambrosio et Gregorio Magno, 1626. Er bemühte sich nämlich, nachzuweisen, daß die Papisten die heilige Schrift, die Väter und Conciliumsbeschlüsse gefälscht hätten. Wood (Athenae Oxonienses) nennt ihn einen höchst fleißigen und unermüdlichen Bekämpfer der Katholiken. Er besaß in der That einen Wust von Gelehrsamkeit, war aber ohne Urtheil und Kritik. Schon bei Zeitgenossen fand er wenig Anklang für seine barocken Ideen. Seine Streitschriften gegen die Papisten und Jesuiten sind längst vergessen, die Titel finden sich bei Ersch und Gruber, 2. Sect. XIV, 286. Er starb 1632; Döring gibt 1629 als das Todesjahr. (Vgl. H. J. Rose, A new general biographical Dictionary, London 1857.) [Zimmermann S. J.]

Jamnia, auch Jabnia (יַבְנֶה, LXX Ἰαβνῄς), Stadt der Philister, 240 Stadien (6 deutsche Meilen) nordwestlich von Jerusalem (2 Mach. 12, 9), wahrscheinlich identisch mit Jabneel (יַבְנְאֵל, Jos. 15, 11), welches nach dem Onom. (s. v. Jamneel) zwischen Asdod (Azotus) und Diospolis lag (ein zweites Jabneel gehörte zum Stamme Nephthali, Jos. 19, 33). Der König Azarias zerstörte ihre Mauern und entriß sie den Philistern (2 Par. 26, 6). Bei den Späteren, wie in den Büchern der Machabäer, bei Josephus (Antt. 13, 6, 15. B. J. 1, 8, 4), Stephan von Byzanz u. A. wird der Name Ἰάμνια oder Ἰάμνεια geschrieben, im Buch Judith (2, 18) Ἰεμναά, bei Plinius (5, 13, 14) Jamnea. Zu das Machabäus verfolgte Gorgias bis Jamnia (1 Mach. 4, 15) und verbrannte Hafen und Schiffe von Jamnia wegen der den Juden feindseligen Gesinnung seiner Bewohner (2 Mach. 12, 8. 9); in Jamnia lagerte Apollonius auf seinem Zuge gegen Jonathan (1 Mach. 10, 69). Die Stadt, zur Zeit Philo's sehr volkreich, auch von vielen Heiden bewohnt (Phil. Opp. II, 575), wurde von Pompejus den Juden genommen und zu Syrien geschlagen (Jos. B. J. 1, 7, 7); nach der Zerstörung Jerusalems war sie längere Zeit Sitz des hohen Synedriums und einer (besonders unter den Lehrern Jochanan, Gamaliel II, Akiba u. A.) berühmten jüdischen Schule (vgl. Mischna, Rosch hasschanâ 4, 1. Sanhedr. 11, 4; Sperbach, Diss. de academia Jabhnensi etc.; Lightfoot, Academiae Jabn. historia, in dessen Opp. II, 87 sqq.). Jetzt heißt der Ort Yebna (Robinson II, 592; III, 230; Palestine Exploration Fund 1875, 167). [König.]

Jannäus, s. Alexander.

Jannes und **Mambres,** nach dem hl. Paulus (2 Tim. 3, 8), der hierin der jüdischen Tradition folgt, die Namen der zwei ägyptischen Zauberer, welche Moses vor Allen widerstanden und seine Wunder nachzuahmen sich bemühten (Theodoret zu 2 Tim.; Gregor von Nazianz [Or. 1] beschuldigt sie besonders der eitlen Ruhmsucht und Großsprecherei). Auch das Heidenthum wußte von ihnen; Numenius (bei Euseb. Praep. 9, 8) nennt Ἰαννῆς und Ἰαμβρῆς, Apulejus (De mag.) Jannes, Plinius (30, 1) Jamnes und stellt Moses und Jotapes (Joseph?) ihnen an die Seite. Statt Jambres oder Jamres (das b wie in Nembrod statt Nemrod) liest die Vulgata mit einigen griech. Codd. Mambres (die Talmudisten ממרס und ימברס, die Peschittho Janbris); man erklärt es entweder aus dem Aegyptischen (= heiliges Buch ἀμβρῆς), oder als das verstümmelte Ambrosius. Statt Jannes oder Jamnes findet man auch Janis (יניס Pseudojon., Pesch., Arab.), Jonos (יונוס) und geradezu Ἰωάννης (Cod. Ephr. יוֹחָנֵי bei den Targumisten), mit dem es Einige gleichbedeutend halten, während Andere das ägyptische goiane (= gratiosus) vergleichen. Das Uebrige über sie s. im Art. Apocryphen-Literatur I, 1065 f., wozu noch die jüdische Tradition gehört, sie seien Söhne (Schüler) und Begleiter (Num. 22, 22) des Propheten Balaam gewesen. Die Meinung, beide Männer seien in einem ägyptischen Papyrus genannt (Palestine Exploration Fund 1881, 311), ist irrig (ib. 1883, 101). [S. Mayer.]

Jannonius, s. Giannone.

Janow, Matthias von, ein böhmischer Reformprediger der vorhusitischen Zeit, stammte aus einer Ritter-Familie des nördlichen Böhmens, studirte, nachdem er in Prag eine Zeitlang mit Milič von Kremsier (s. d. Art.) in Verkehr gestanden, sechs Jahre lang Theologie in Paris und erlangte daselbst auch den Grad eines Magisters der freien Künste, so daß er später in der Heimat gewöhnlich Magister Parisiensis genannt wurde.

Im J. 1381 erwarb er bei Urban VI. in Rom eine apostolische Provision für ein Canonicat an der Prager Metropolitankirche und wurde demgemäß auch noch in demselben Jahre in das Prager Domcapitel aufgenommen; eine Präbende wurde ihm jedoch nicht zu Theil, und auch bei mehreren anderen Bewerbungen um Beneficien mußte er gegen seine rührigeren Mitbewerber zu deren Spotte unterliegen. Dieß brachte ihn dahin, daß er mit Verachtung jedes Strebens nach zeitlichen Gütern seine Befriedigung nur in der unermüdlichen Ausübung des ihm vom Erzbischof Johann von Jenzenstein zugewiesenen Amtes eines Pönitentiars an der Cathedrale, sowie im unablässigen Predigen und nebenbei im Niederschreiben der Tractate, aus welchen sich sein Hauptwerk zusammensetzt, suchte und fand. Matthias betrachtete als Hauptursachen aller Unordnungen in der Kirche seiner Zeit einerseits die außerordentlich zahlreichen päpstlichen Reservationen und Exemtionen, durch welche das richtige Verhältniß der einzelnen Glieder der Hierarchie untereinander verschoben, der Gehorsam nach oben wie nach unten hin gelockert und nur der verderblichen Pfründenjägerei und endlosen Competenzstreitigkeiten Anlaß und Gelegenheit geboten werde; andererseits in dem vielfachen Ueberwuchern des Nebensächlichen und Aeußerlichen über das Wesentliche und Ursprüngliche in der Kirche, wodurch an Stelle des wahren Glaubens vielfach Aberglaube und Irrthum gesetzt werde. In ersterer Beziehung griff er heftiger als je einer seiner Zeit- und Stammesgenossen das Mönchthum, besonders die Mendicantenorden, an und vertrat die Idee einer Reform desselben entweder durch gänzliche Säcularisirung oder durch vollständige Hinausdrängung aus dem activen Leben. In der andern Hinsicht tadelte er allen äußern Prunk beim Gottesdienste, der ja doch durchweg nur menschliche Erfindung sei, namentlich aber eiferte er gegen die verschiedenen Mißbräuche in der Bilder- und Reliquienverehrung und gegen das abergläubische oder auch betrügerische Gebahren mit diesen Dingen, das in jener Zeit wohl ziemlich häufig vorgekommen sein mag. Anstatt jedoch zwischen richtigem und unrichtigem Gebrauch zu unterscheiden, wollte er zuletzt dergleichen Gegenstände der besondern Verehrung des Volkes gänzlich aus den Kirchen beseitigt und vernichtet wissen. Indeß war es doch kein bloßes blindes Eifern, das ihn auf derartige Verirrungen führte, sondern eine leitende Idee war bei ihm immer die, daß er die „wahren Christen“ im Gegensatze zu den Scheinheiligen und „Antichristen“ zu einer immer innigern Verehrung der Eucharistie anzuleiten bestrebt war, wobei ihm verschiedene andere Formen der Andacht als ablenkend und hinderlich erschienen. In diesem Sinne wirkte er namentlich auf die Zuhörer bei seinen Predigten und auf seine Beichtkinder ein und hielt dieselben, zumeist Frauenspersonen, zu häufigem, ja täglichem Empfange der Eucharistie an. Zuletzt stellte er es sogar als Nothwendigkeit dar, daß, wie einst alle Israeliten täglich vom Manna gegessen hätten, und wie auch immer noch die Priester täglich den Leib des Herrn genössen, so auch alle wahren Christen des Laienstandes wieder anfangen müßten, täglich zu communiciren. Nachdem Matthias solche Ansichten längere Zeit hindurch von der Kanzel und vom Beichtstuhle aus vertreten, wurde auf der Prager Synode vom 18. October 1388 jede solche Aneiferung der Laien zur täglichen oder überhaupt häufigern Communion untersagt und die monatlich einmalige Zulassung derselben als Regel aufgestellt; auch die Bilderverehrung wurde in Schutz genommen. Matthias aber mußte seine dießbezüglichen irrigen Anschauungen widerrufen und wurde auf ein halbes Jahr vom Predigen und von der Ausspendung des Buß- und Altarssacramentes suspendirt. Er schrieb dann noch weiter an seinem Hauptwerke und starb am 30. November 1394, oder, wie Andere die Zahl lesen, 1398. Das bezeichnete Hauptwerk, außer welchem er noch Homilien und kleinere Tractate schrieb, die verloren gegangen sind, liegt in Handschriften des böhmischen Museums und der Universitätsbibliothek in Prag vor und handelt unter dem Titel Regulae Veteris et Novi Testamenti in fünf Büchern hauptsächlich über den Unterschied des wahren und des falschen Christenthums und über das Altarssacrament und die oftmalige Communion. Wiederholt betheuerte der Verfasser, sich nie von der wahren Lehre der katholischen Kirche entfernen zu wollen, und bewies die Aufrichtigkeit dieser Gesinnung auch durch seinen demüthigen Widerruf. Als „Vorläufer des Husitenthums“ kann er schon aus diesem Grunde nicht mit Recht bezeichnet werden. Es ist aber auch außerdem in keiner Art erwiesen worden, daß Hus irgendwie aus Matthias von Janow geschöpft habe; wo Hus mit diesem und Wiclif gemeinsame Materien behandelt, nimmt er vielmehr immer seine Ideen geradezu aus Wiclif und erwähnt überhaupt kaum ein einziges Mal diesen oder einen andern seiner sogen. Vorläufer, während er bekanntlich aus Wiclif ganze Kapitel, ja, man kann sagen, ganze Tractate herübernahm. Andererseits ist bei Matthias von Janow keine Spur Wiclif'schen Einflusses nachgewiesen worden; insbesondere wurde ihm die Forderung des Laienkelches nur irrthümlich zugeschrieben. (Vgl. Palacky, Die Vorläufer des Husitenthums, Prag 1869; Tomek, Dějepis Prahy III.) [Lutsch.]

Jansenius (Jansens, Janszoon), Cornelius, Bischof von Gent, im Unterschiede von Jansenius von Ypern auch der ältere genannt, ein bedeutender Exeget, wurde 1510 zu Hulst in Holländisch-Flandern geboren. Er studirte Philosophie und Theologie zu Löwen und verlegte sich dabei hauptsächlich auf die orientalischen Sprachen. Nachdem er Licentiat geworden war, hielt er seit 1534 Vorlesungen über die heilige Schrift in der Prämonstratenser-Abtei Tongerloo und arbeitete sehr geschätzte Commentare zu einzelnen Büchern des Alten Testamentes,

sowie eine Evangelienharmonie aus. Die Universität Löwen übertrug ihm 1542 die Martinspfarrei zu Kortrijk, welche er „in mühevoller Arbeit“ 18 Jahre lang zu großem Segen verwaltete. Dann kehrte er nach Löwen zurück, erhielt 1562 das Doctorat und eine theologische Professur, im folgenden Jahre auch die Würde eines Decans am Collegiatstift St. Jacob. Als Abgeordneter der Universität wohnte er den letzten Sitzungen des Concils von Trient bei und gehörte zu den Bearbeitern am römischen Katechismus. Nach seiner Rückkehr wirkte er für die Promulgation der Concilsbeschlüsse, als er durch die Nachricht überrascht wurde, daß Philipp II. ihn zum ersten Bischofe der schon 1559 gegründeten Diöcese Gent ernannt habe. Jansenius sträubte sich anfänglich gegen die schwere Aufgabe, bestieg aber, nachdem Pius V. ihn am 6. Juli 1568 präconisirt hatte, endlich den bischöflichen Stuhl. Seine Hirtensorge erstreckte sich vor allem darauf, den Protestantismus zurückzudrängen, und der Bischof fand, wie er rühmend hervorhebt, an seinem Capitel thätige Beihilfe. Er versammelte den Clerus in seiner Wohnung zu theologischen Besprechungen, gründete ein großes Seminar in dem Hause, welches bisher die Fraterherren (in Gent Hieronymiten genannt) innegehabt hatten, hielt 1570 und 1574 Diöcesansynoden und publicirte 1572 eine Agende. Das Provinzialconcil von Mecheln beauftragte ihn 1574 mit der Ausarbeitung eines Rituals für die gesammte Kirchenprovinz; doch vor Vollendung dieser Arbeit starb er am 11. April 1576. — An die Spitze seiner Schriften ist das Werk zu stellen, welches seinen Namen am meisten berühmt machte, nämlich die Concordia evangelica. Sie erschien schon 1549 zu Löwen und wurde von ihm in der Folge vermehrt durch Commentarii in concordiam et totam historiam evangelicam, Lov. 1572 u. ö. Daran reihen sich seine Commentare In Proverbia et Ecclesiasticum, Antw. 1589; In librum Sapientiae, ib. 1589; In omnes Psalmos Davidicos, Lov. 1569; dann Paraphrases in ea Veteris Testamenti cantica, quae per ferias singulas totius anni usus ecclesiasticus observat, ib. 1569. Jansenius zeigt sich in seinen exegetischen Arbeiten nicht bloß als einen tüchtigen Theologen, sondern auch als einen Grammatiker und Kritiker, dessen gediegene Leistungen stets anerkannt bleiben werden. (Vgl. Kersten, Journal hist. et littér., Liége 1837, IV, 507 ss.; Annuaire de l'Université cath. de Louvain 1871, 288 ss.) [Alberdingk Thijm.]

Jansenius, Cornelius, der jüngere, Bischof von Ypern, ein Theologe, nach welchem die später auftretende Secte der Jansenisten den Namen erhielt. I. Leben und Schriften. Cornelius Jansenius wurde am 28. October 1585 zu Accoy in der holländischen Grafschaft Leerdam von katholischen und rechtschaffenen Eltern geboren. Nachdem er zuerst an seinem Geburtsort und dann zu Utrecht die vorbereitenden Studien gemacht hatte, kam er 1602 im Alter von 17 Jahren nach Löwen. Hier widmete er sich der Philosophie mit solchem Erfolge, daß er 1604 im Collegium Falconis unter 118 Mitbewerbern den Preis davontrug. Nun trat er in das sogenannte päpstliche Colleg (von Hadrian VI. gestiftet), um seine theologischen Studien zu machen. Bis dahin hatte Jansenius sich der Leitung der Jesuiten hingegeben und selbst um Aufnahme in die Gesellschaft nachgesucht. Allein mochten Rücksichten auf seine schwache Gesundheit oder Bedenken hinsichtlich seines Charakters vorliegen, er erhielt eine ablehnende Antwort. Es scheint, daß dieser Vorfall der erste Grund zu einer Abneigung gegen die Jesuiten bei ihm war, die sich in der Folge steigerte und später nicht bloß auf ihr Lehrsystem, sondern auch auf die ganze Richtung und Thätigkeit der Gesellschaft sich ausdehnte. An der Spitze des Collegs Hadrians stand der holländische Theologe Jacobus Jansonius, ein eifriger Anhänger von Bajus (s. d. Art.) und Gegner der Jesuiten. Sein Einfluß wird ohne Zweifel nachtheilig auf Jansenius eingewirkt haben. Indeß scheint es nicht, daß letzterer lange Zeit in Löwen dem Studium der Theologie oblag. Er hatte dort den talentvollen Jean du Verger de Hauranne (s. d. Art.), welcher im Colleg der Jesuiten seine theologischen Studien machte, kennen gelernt und nähere Freundschaft mit ihm geschlossen. Du Verger war nach Beendigung seiner Studien 1604 nach Paris abgereist. Dorthin begab sich auch Jansenius nach einiger Zeit seiner Gesundheit wegen; durch Vermittlung seines Freundes erhielt er eine Stelle als Erzieher und setzte zugleich seine theologischen Studien fort. Nach etwa zwei Jahren lud ihn Du Verger, der inzwischen in seine Heimat Bayonne zurückgekehrt war, zu sich ein, damit sie gemeinsam dem Studium obliegen könnten. Jansenius folgte der Einladung und blieb mehrere Jahre in Bayonne, studirte sehr eifrig mit seinem Freunde und leitete auch einige Zeit hindurch ein vom Bischof gegründetes Colleg. Im J. 1617 kehrte Jansenius auf Einladung seiner dortigen Freunde nach Löwen zurück und übernahm die Leitung des neu organisirten holländischen Collegs S. Pulcheriae, wie man es von einer schönen (pulchra) Statue der Mutter Gottes über dem Thore benannte. Im J. 1619 erwarb sich Jansenius den theologischen Doctorgrad und lehrte darauf an der Universität hauptsächlich Exegese. Durch seinen handschriftlich weitverbreiteten Commentar über den Pentateuch und durch andere, zum Theil polemische Werke erwarb er sich einen bedeutenden Ruf. Mehrmals ging er als Abgesandter der Universität nach Spanien, um die Gerechtsame derselben, besonders bei Streitigkeiten mit den Jesuiten, aufrecht zu halten. In einer satirischen Schrift Mars gallicus (Lovan. 1635) geißelte er die Politik wie die Anmaßung der französischen Könige, welche als die Hauptbeschützer der Kirche gelten wollten, während sie mit den Protestanten Bündnisse gegen Spanien abschlössen, welche die katholische Religion gefährdeten.

Wohl in Bayonne schon hatten Jansenius und Du Verger ihre Gedanken und Pläne hinsichtlich einer Reform, welche sie in der kirchlichen Lehre und Disciplin für nöthig erachteten, ausgetauscht. Dieselben gewannen eine feste Form, als Jansenius einen Lehrstuhl an der Universität Löwen erhielt und Du Verger seinen Einfluß in Paris geltend machen konnte. Während letzterer eifrig bemüht war, eine Partei um sich zu schaaren und in der Disciplin wie in der Spendung der heiligen Sacramente Neuerungen einzuführen, welche vermeintlich die Kirche zu der ursprünglichen Strenge und Reinheit der ersten Jahrhunderte zurückführen sollten, beschäftigte sich Jansenius 20 Jahre hindurch mit der Abfassung eines großen Werkes über die Gnadenlehre. Ausgehend von der Annahme, daß innerhalb der Kirche pelagianische und semipelagianische Lehren mehr oder minder versteckt vorgetragen würden, wollte er die „wahre Gnadenlehre" nach den Grundsätzen des hl. Augustinus entwickeln. Inmitten dieser Thätigkeit erhielt er durch Philipp IV. von Spanien auf Empfehlung des Erzbischofs Boonen von Mecheln 1636 das Bisthum Ypern. Während er sich mit Eifer der Verwaltung seiner Diöcese annahm, vollendete er auch sein genanntes großes Werk und erhielt im Januar 1638 das königliche Druckprivilegium zur Veröffentlichung in Löwen. Allein schon zu Anfang Mai ward er von einer pestartigen Seuche ergriffen, die seit zwei Jahren in der Stadt Ypern herrschte, und nach wenigen Tagen, am frühen Morgen des 6. Mai 1638, ereilte ihn der Tod. Nach Berichten von Augenzeugen starb Jansenius in sehr erbaulicher Weise. Er vermachte das Manuscript seines Buches in einer kurz vor seinem Tode geschriebenen Verfügung seinem Kaplan Lamäus mit dem Auftrage, es durch seine Freunde Froidmund (Fromondus) und Calenus in Löwen drucken zu lassen, ganz getreu, ohne Aenderungen vorzunehmen, da letzteres (wohl wegen des Zusammenhanges seines ganzen Systems) zu schwierig sei. Indeß fügte er die Erklärung bei, daß, wenn der apostolische Stuhl Aenderungen wolle, er dessen gehorsamer Sohn sei, und daß er der heiligen Kirche, in der er stets gelebt habe, auch auf dem Sterbebette gehorche. In neuester Zeit suchte A. Vandenpeereboom, der im sechsten Bande seiner Ypriana (1882) eingehend über Jansenius handelt, die Behauptung zu begründen, daß dieses Schriftstück, das sogenannte Testament des Jansenius, unterschoben sei. Er veröffentlichte aus den Archiven von Ypern das eigentliche Testament, welches der Bischof zwei Stunden vor seinem Tode unterzeichnete, und in dem sich jene Verfügung über das Werk und die erwähnte Erklärung nicht findet. Aus äußeren und inneren Gründen sucht er dann zu beweisen, daß jenes Document unterschoben sei, und bemerkt, Jansenius sei bei seinem Tode ganz ruhig im guten Glauben und in der vollen Ueberzeugung gewesen, daß seine irrigen Lehren ganz kirchlich seien, und so habe ihm kein Grund für jene Erklärung in der Todesstunde vorgelegen. Es sei vielmehr anzunehmen, daß dieselbe von den Herausgebern verfaßt und dem Werke beigegeben sei, um demselben eher Eingang zu verschaffen. Indeß läßt sich die Unächtheit jenes Documentes, welches dem Bischof zur Ehre gereicht, nicht nachweisen. Auch war Jansenius sich bewußt, daß er schon verurtheilte Doctrinen, nämlich die von Bajus (s. d. Art.), aufrecht zu halten trachte, und obwohl er in seinem Werke in dieser Beziehung sich zu rechtfertigen sucht, so konnte er doch nicht verkennen, daß sein Buch in der Kirche großen Widerspruch und eine strenge Beurtheilung von Seiten des apostolischen Stuhles finden werde. Andererseits ist die Bemerkung mancher Auctoren unrichtig, daß die Herausgeber des Buches jene Protestation unterdrückt und dem Werke nicht beigefügt hätten, denn sie findet sich in der Löwener Originalausgabe auf der Rückseite des Titelblattes. Eine Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche findet sich übrigens auch am Schlusse des Werkes. Aus dem Gesagten ist es klar, daß Jansenius im Schoße der katholischen Kirche starb und, obwohl sein Werk eine häretische Doctrin aufstellt, doch den Häretikern nicht beizuzählen ist. Schwer wäre es jedoch, ihn von Schuld freizusprechen. Denn er war sich, wie gesagt, nicht nur bewußt, daß seine Doctrinen mit der in der Kirche herrschenden Lehre in Widerspruch ständen, sondern auch, daß er die schon verworfenen Sätze von Bajus erneuere und vertheidige. Allerdings ist zu beachten, daß die Parteileidenschaft in jener Zeit einen hohen Grad erreicht hatte; die Anhänger und Verehrer von Bajus waren in einer Art von Verblendung befangen und suchten durch mancherlei Ausflüchte und Scheingründe die Tragweite, welche die Verurtheilung der 79 bajanischen Propositionen hatte, abzuschwächen. Jansenius selbst aber war von dem Wahn erfüllt, durch die Scholastik sei die wahre Lehre in der Kirche verdunkelt worden. Somit kann man es nur dem Urtheil des höchsten Richters anheimstellen, in welchem Grade Jansenius schuldbar gewesen sei.

II. Die Anfänge des Jansenismus. Zwei Jahre nach Jansenius' Tode erschien zu Löwen sein verhängnißvolles Werk unter dem Titel Cornelii Jansenii, Episcopi Iprensis, Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, 3 tomi in 1 fol. Es zerfällt in drei Haupttheile: 1. Acht Bücher von der pelagianischen Häresie; 2. ein einleitendes Buch von der Vernunft und der Auctorität in theologischen Dingen, ein Buch von der Gnade des ersten Menschen und der Engel, vier Bücher vom Zustande der gefallenen Natur, drei Bücher vom Zustande der reinen Natur; 3. zehn Bücher von der Gnade Christi des Erlösers und ein Buch über die Irrthümer der Semipelagianer und einiger Neueren. In der Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen, welche die Grundlage des Ganzen bildet, erneuert Jansenius die Doctrinen von Bajus. Unter Verwer-

fung der richtigen Unterscheidung zwischen natürlicher Gerechtigkeit und Liebe betrachtet Jansenius die selige Anschauung Gottes als das nothwendige und natürliche Endziel des Menschen, und daher die zur Erreichung desselben dienenden übernatürlichen und präternaturalen Gaben des Urstandes, namentlich die paradiesische Freiheit von der Concupiscenz, als der menschlichen Natur geschuldet. Aus diesem Grundirrthum in Bestimmung des Verhältnisses zwischen Natur und Uebernatur bezüglich des Urstandes fließt eine Reihe von Irrthümern bezüglich der Erbsünde, die sich dann nothwendig auf die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung erstrecken. Durch die Sünde Adams verlor nach ihm der Mensch jene Gaben und die aus ihnen hervorgehenden Fähigkeiten. So wurde seine ganze Natur krankhaft und verdorben; der gefallene Mensch ist zu nichts Gutem mehr fähig, vielmehr ist sein ganzer Zustand und ist all' sein Dichten und Trachten in jeder Beziehung schlecht und verwerflich und Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes. Er hat die Fähigkeit, Gott zu lieben, die ihm die Gnade gab, verloren und steht fortwährend unter der Herrschaft der sündhaften Begierlichkeit, so daß alle seine äußeren und inneren Werke nothwendige Aeußerungen und Bethätigungen derselben sind. Diese Begehrlichkeit selbst aber ist die infolge des Sündenfalls auf das ganze Menschengeschlecht übergegangene habituelle Sünde oder die Erbsünde. Die irdische Lust nun, welche aus der Concupiscenz entspringt, leitet den gefallenen Menschen in allen seinen Handlungen, da die verdorbene Natur keine Kraft hat, ihr zu widerstehen. Der Wille, der seiner Widerstandskraft beraubt ist, verhält sich passiv, und er wird durch die irdische Lust bestimmt und gezogen, wenn nicht durch Gottes Gnade ihn eine himmlische Lust durchdringt, welche stärker ist als die entgegengesetzte irdische. In dieser himmlischen Lust, welche zum Guten antreibt und relativ stärker ist als die irdische, besteht die wirksame Gnade. Durch die Erbsünde also hat der Mensch seine Freiheit verloren, d. i. die Kraft, nach Belieben Entgegengesetztes zu wählen; die stärkere himmlische Lust, die siegreiche Gnade nöthigt ebenso zum Guten, wie die stärkere irdische Lust zum Bösen. Somit kann von einem Widerstande gegen die innere Gnade keine Rede sein, da sich der Wille passiv verhält. Wenn der Gnade nur eine solche himmlische Lust entspringt, welche geringer ist, als die entgegengesetzte irdische, so kann man sie immerhin eine gratia parva nennen; sie ist auch hinreichend, eine Velleitas hervorzurufen. Aber mit ihr ist es nicht möglich, über die stärkere irdische Lust zu siegen; so ist sie nicht ausreichend, um die stärkere böse Lust zu überwinden, und in diesem Sinne gibt es keine bloß ausreichende Gnade, die von der wirksamen verschieden wäre. Aus diesen Grundsätzen folgen von selber die Irrthümer, welche in den fünf später verurtheilten Propositionen enthalten sind.

Schon während des Druckes versuchte der päpstliche Internuntius Stranius, veranlaßt durch die Jesuiten, das Erscheinen des Buches zu hindern; allein Fromondus und Calenus setzten die Vollendung durch. Das Werk erregte großes Aufsehen und fand in kurzem eine weite Verbreitung in den Niederlanden, in Deutschland und in Frankreich; in letzterem Lande erschien schon im folgenden Jahre eine neue, von zehn Doctoren der Sorbonne approbirte Auflage. Die Bajisten und die Freunde des verstorbenen Jansenius lobten und empfahlen das Buch und seine Doctrinen auf's Eifrigste, während andere Theologen, besonders aus der Gesellschaft Jesu, gegen dasselbe schrieben und die darin enthaltenen Irrthümer aufdeckten. Am 1. August 1641 wurde das Buch von der Inquisition verboten, doch fand dieses Verbot den heftigsten Widerspruch. Nun erließ Urban VIII. selbst im J. 1642 durch die Bulle In eminenti ein Verbot des Werkes, weil gegen die Verordnung Pauls V. ohne die Erlaubniß der Inquisition in demselben über die Gnadenwahl gehandelt und viele Propositionen von Bajus in demselben erneuert worden seien. Zugleich wurden mehrere andere Schriften, zu deren Erscheinen der „Augustinus" Gelegenheit gegeben hatte, unter ihnen auch solche, welche Jansenius' Lehre bekämpften, verboten, weil auch in diesen ohne vorher erhaltene Erlaubniß die Gnadenlehre erörtert worden. In dieser Weise hoffte man der weiteren Verbreitung der Irrthümer vorzubeugen und zugleich die gefährliche Controverse zu unterdrücken. Indeß suchten Jansenius' Anhänger in Belgien und Frankreich durch Ausflüchte diese Constitution ihrer Wirkung zu berauben; sie stellten sie als unterschoben oder erschlichen dar und suchten ihre Publication zu verhindern. In Belgien war die Universität Löwen, der Erzbischof Jacob Boonen von Mecheln und mehrere andere Bischöfe zu Gunsten der fraglichen Lehre thätig, und der Widerstand dauerte hier wohl ein Jahrzehnt hindurch. In Frankreich hatte Jansenius' Freund Du Verger zu dieser Zeit schon viele Anhänger gewonnen. Sie theilten nicht nur Jansenius' Irrthümer über die Gnade, sondern da der Einfluß Du Vergers sich mehr im praktischen Leben und in der Disciplin geltend gemacht hatte, so bildeten sie dort eine eigene Faction, welche verhältnißmäßig zwar nicht sehr groß, aber doch von nicht geringer Bedeutung war, denn ihr schlossen sich Persönlichkeiten an, welche durch Talent, Stellung und Einfluß hervorragten. An der Spitze stand bis zu seinem Tode (11. October 1643) Du Verger selbst; später war Anton Arnauld (s. d. Art.) der Führer, wie denn überhaupt die Familie Arnauld in Verbindung mit den beiden Abteien von Port-Royal den Mittelpunkt der Partei bildeten. In Frankreich concentrirte sich mehr und mehr der Jansenismus als Secte, und dort entbrannte bald der Kampf auf das Heftigste. Nach einigen Schwierigkeiten hatte zwar die Universität zu Paris die Bulle Urbans VIII. angenommen; der Erz-

bischof von Paris verbot 1644 den „Augustinus" und auch die Sorbonne untersagte die Vertheidigung von Sätzen des Bajus. Allein Arnauld und andere Jansenisten, selbst manche Doctoren der Sorbonne, fuhren fort, Jansenius zu vertheidigen, und machten geltend, der Papst habe keine einzelnen Sätze desselben verurtheilt. Sie suchten zugleich durch verschiedene Schriften die verderblichen Grundsätze der Partei mehr und mehr zu verbreiten; insbesondere übte in dieser Beziehung die Schrift A. Arnaulds über die häufige Communion den schädlichsten Einfluß aus. Am 1. Juli 1649 legte nun der Syndicus der Sorbonne, Nic. Cornet, der theologischen Facultät sieben Sätze zur Prüfung vor, von denen fünf aus dem „Augustinus" und zwei aus Arnaulds Werk über die häufige Communion entnommen waren. Er verlangte, daß diese Sätze untersucht und verurtheilt würden. Die Facultät willfahrte zwar dem Antrage und übertrug die Angelegenheit einer Commission; indeß gelang es der Faction der Jansenisten, 60 Doctoren zu gewinnen, daß sie die Sache vor's Parlament brachten, und dieses verbot am 6. October eine weitere Untersuchung. Die Facultät verwies nun die Angelegenheit an die Versammlung des Clerus von 1650, und mehrere eifrige Männer, insbesondere der hl. Vincenz von Paul, thaten Schritte, um durch die Bischöfe eine Entscheidung des apostolischen Stuhles zu erwirken.

Demnach sandten 85 Bischöfe im April 1651 ein Schreiben an Papst Innocenz X., schilderten ihm darin die Wirren, welche durch den „Augustinus" von Jansenius entstanden waren, und baten ihn, er möge die fünf aus diesem Werke gezogenen Propositionen untersuchen und über jede derselben sein Urtheil fällen. Die zwei anderen, der Schrift Arnaulds entnommenen Sätze hatte man bei Seite gelassen. Den Umtrieben der Jansenisten gelang es indeß, elf Bischöfe auf ihre Seite zu bringen. Diese protestirten in einem Schreiben an den Papst gegen das Verfahren ihrer Amtsgenossen, da zuerst die gallicanische Kirche ihr Urtheil hätte abgeben müssen. Uebrigens seien jene Propositionen in willkürlicher Weise zusammengestellt, und die Untersuchung werde nur eine Veranlassung zur Zwietracht werden. Sollte die Sache in Rom untersucht werden, so sei es nöthig, wie es in der Frage hinsichtlich der Gnade und Freiheit zur Zeit Clemens' VIII. und Pauls V. geschehen, eine Congregation zu ernennen und Sitzungen zu halten, in denen die Theologen beider Theile ihre Lehren vertheidigen könnten. Ein solches Vorgehen scheine indeß von ihren Collegen nicht beantragt zu sein. Innocenz X. ging auf den Wunsch zum Theil ein und ernannte eine Commission von 5 Cardinälen und 13 Consultoren zur Untersuchung der Sätze. Die Untersuchung dauerte mehr als zwei Jahre, und in 36 Sitzungen wurde die Angelegenheit behandelt; den letzten zehn Sitzungen wohnte der Papst selber bei. Die Jansenisten hatten zur Vertretung ihrer Sache mehrere Abgeordnete nach Rom geschickt, an deren Spitze der Doctor Louis von St. Amour stand. Es wurde denselben gestattet, die Sache der Jansenisten vor der Congregation zu vertheidigen, und sie ließen es an Bemühungen nicht fehlen, um eine ungünstige Sentenz abzuwenden. Beim Schlusse der Verhandlungen am 19. Mai 1653 übergaben die Vertreter der Jansenisten dem Papste eine Denkschrift, in der sich das spätere Verhalten der Partei schon vorgezeichnet fand. Sie suchten in drei Colonnen einen dreifachen Sinn der Propositionen nachzuweisen: 1. einen häretischen der Lutheraner und Calvinisten; 2. einen verwerflichen der Pelagianer, Semipelagianer und Jesuiten; 3. einen richtigen, von ihnen selbst vorgetragenen. Indeß auf das Urtheil konnte diese Unterscheidung keinen Einfluß haben, denn es handelte sich um den natürlichen Wortlaut der Sätze bei Jansenius, wie sie in seinem „Augustinus" enthalten waren. So erschien denn endlich am 31. Mai 1653 die Sentenz in der Constitution Cum occasione, in welcher die fünf Propositionen unter Beifügung der eine jede treffenden Censur verurtheilt wurden. Der Wortlaut der Sätze und ihrer Censur war: Primam praedictarum propositionum: Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent, vires sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant, — temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnandam, et haereticam declaramus, et uti talem damnamus. — Secundam: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur: haereticam declaramus, et uti talem damnamus. — Tertiam: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione: haereticam declaramus, et uti talem damnamus. — Quartam: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare: falsam, et haereticam declaramus, et uti talem damnamus. — Quintam: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse: falsam, temerariam, scandalosam; et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit: impiam, blasphemam, contumeliosam, divinae pietati derogantem, et haereticam declaramus, et uti talem damnamus.

III. Widerstand der Jansenisten, question du fait et du droit. Innocenz X. theilte dem König Ludwig XIV. sowie dem französischen Episcopate die Bulle mit. Ein Edict des Königs vom 4. Juli 1653 verfügte die Annahme derselben. Diese fand auch an der Sorbonne keine Schwierigkeit; ebenso nahmen

die Bischöfe, die zur Versammlung des Clerus in jenem Jahre nach Paris kamen, die Bulle ehrfurchtsvoll an und dankten dem Papste in einem Schreiben für die Entscheidung. Es war besonders dem Ansehen des Cardinals Mazarin zuzuschreiben, daß die Angelegenheit einen so günstigen Verlauf nahm. Mehrere Bischöfe nämlich, die den gallicanischen Grundsätzen zugethan waren, beklagten sich, daß die Rechte der gallicanischen Kirche nicht beachtet und ohne ihr Befragen definitive Entscheidungen getroffen seien. Indeß fand diese Stimmung keinen weitern Ausdruck. Bei der jansenistischen Faction rief die Verurtheilung der fünf Sätze eine große Bestürzung hervor. Anfangs war man unschlüssig, ob man sich unterwerfen oder an ein allgemeines Concil appelliren solle; indeß der schlaue Führer der Partei, A. Arnauld, fand bald aus der schwierigen Lage einen Ausweg, auf dem die Jansenisten gegen die Entscheidung des apostolischen Stuhles Stellung nehmen könnten. Er rieth, man solle mit dem Papste die fünf Sätze verdammen, aber bestreiten, daß sie bei Jansenius sich wirklich vorfänden, sowie daß, falls sie sich fänden, sie in dem Sinne des Auctors verdammt seien, denn Jansenius habe sie im Sinne des hl. Augustinus gelehrt, welchen der Papst nicht verworfen habe und nicht habe verwerfen können. Die Jansenisten beschlossen nun, in diesem Sinne vorzugehen. Ihre Ausflucht war indeß durchaus nichtig, da in der Bulle klar genug gesagt war, es handle sich um die Meinungen und Sätze, welche Jansenius in seinem „Augustinus“ vorgetragen habe. Verschiedene Theologen traten denn auch baldigst gegen diese Aufstellungen der Jansenisten auf; 38 Bischöfe erklärten am 28. März 1654, die fünf Sätze seien von Jansenius gelehrt und in seinem Sinne verdammt, und sandten diese Erklärung nach Rom. Der Papst belobte in einem Schreiben vom 29. September den Eifer der Bischöfe für die Annahme der Constitution, durch welche in den fünf Sätzen die Lehre des Jansenius in seinem „Augustinus“ verurtheilt sei. Die Jansenisten beharrten indeß auf ihren Ausflüchten, und bald fand A. Arnauld Gelegenheit, die Grundsätze, auf welche sie ihren Widerstand stützten, durch die Unterscheidung der Frage des Rechts und der Thatsache genauer zu formuliren. Da dem Herzog von Liancourt im Februar 1656 in der Pfarrkirche von St. Sulpice die Absolution wegen seiner Beziehungen zu den Jansenisten verweigert war, so schrieb Arnauld zur Vertheidigung des Herzogs zwei Briefe. Im zweiten derselben stellte er die Behauptung auf: 1. Hinsichtlich der fünf Propositionen handle es sich um die Thatsache (quaestio facti), ob Jansenius dieselben, und zwar in dem falschen Sinne, gelehrt habe, und in der Entscheidung über solche nicht geoffenbarte Thatsachen sei die Kirche nicht unfehlbar. Die Kirche sei unfehlbar hinsichtlich des Dogmas, mithin in der Beurtheilung der Sätze an und für sich betrachtet (quaestio juris), aber nicht im Urtheil über die Lehre eines Buches von einem menschlichen Verfasser und über den Sinn, welchen dieser mit seinen Worten verbunden habe. 2. Im ersten Fall, bei einer Entscheidung über das Dogma, sei innere Unterwerfung dem Ausspruche der Kirche gegenüber geboten; im zweiten Fall aber, wo es sich um eine nicht geoffenbarte Thatsache handle, könne die Kirche höchstens den Gehorsam des ehrerbietigen Stillschweigens (silentium obsequiosum) verlangen. In demselben Briefe stellte Arnauld auch noch ganz im Sinne der verworfenen jansenistischen Lehre den Satz auf, Petrus sei bei der Verläugnung Christi gefallen, weil es ihm an der nöthigen Gnade gefehlt habe. Mehrere der strengeren Jansenisten, wie Pascal, waren mit diesen Erklärungen Arnaulds nicht einverstanden, weil sie in keinem Sinne die fünf Sätze als verwerflich anerkennen wollten. Aber im allgemeinen nahmen jetzt die Jansenisten jene Unterscheidung zwischen der Frage des Rechts und der Thatsache zur Grundlage ihres Widerstandes. Auf ihr fußend, hielten sie nicht nur trotz ihrer Opposition gegen den apostolischen Stuhl ihre Angehörigkeit zur katholischen Kirche aufrecht, sondern sie betrachteten sich als die durch eine reine Lehre, durch Eifer und Sittenstrenge bewährtesten Katholiken. Mehr und mehr trachteten sie auch ihre Secte auszubreiten. Die Häupter der Partei, Arnauld, Nicole und Pascal, suchten möglichst viele einflußreiche Männer und Frauen um sich zu schaaren, und die Abtei von Port-Royal außerhalb Paris blieb der Mittelpunkt für die Thätigkeit der Sectirer. Sie bemächtigten sich auch des Büchermarktes, und nebst einer Menge von Andachtsbüchern in ihrem Sinne waren es besonders polemische Schriften gegen die Jesuiten und deren Moral, die sie in Menge verbreiteten. Ueberhaupt suchten sie durch alle Mittel die Jesuiten, die als die entschiedensten Gegner des Jansenismus galten, um ihren Einfluß und ihr Ansehen zu bringen, und klagten dieselben an, daß sie den Jansenismus, der gar nicht existire, als ein Schreckbild erfunden hätten. Besonders bekämpfte Pascal (s. d. Art.) in seinen Briefen an einen Freund in der Provinz, die er 1656 veröffentlichte, die Gesellschaft Jesu und ihre Richtung, und da diese Briefe, obwohl voll von Unwahrheit und Verleumdung, doch als Satiren meisterhaft geschrieben waren, so richteten sie nicht geringes Unheil an und trugen viel dazu bei, den Geist des Jansenismus in Frankreich mehr und mehr zu verbreiten. Indeß ging die Sorbonne, als bei ihr Klage geführt wurde, gegen die Schriften Arnaulds und seine darin aufgestellten Behauptungen vor. Sie censurirte dieselben, und als er sich nicht unterwerfen wollte, schloß sie ihn nebst 60 Doctoren, die ihm beistimmten, im März 1656 aus ihrem Schoße aus. Entschieden trat auch die Versammlung der Bischöfe dieses Jahres gegen die Jansenisten auf. Sie erklärten, daß in den fünf Sätzen die Doctrin, welche Jansenius in seinem „Augustinus“ vorgetragen habe, censurirt worden sei, und verwarfen die Ausflucht der Jansenisten in ihrer

Unterscheidung der Frage des Rechts und der Thatsache. In einem Schreiben an Alexander VII., der auf Innocenz X. gefolgt war, theilten sie ihm ihre Beschlüsse mit, und dieser antwortete durch die Constitution Ad sanctam B. Petri sedem vom 16. October 1656. In derselben bestätigte er die Entscheidung seines Vorgängers und erklärte nochmals auf's Entschiedenste, daß die fünf Sätze aus dem Werke des Jansenius entnommen und in dessen Sinne verworfen seien. Die Versammlung der Bischöfe vom Jahre 1657 stellte nun dieser Erklärung gemäß ein Formular für den Clerus und andere kirchliche Personen auf, durch dessen Unterschrift sie ihre Unterwerfung unter die Entscheidung des apostolischen Stuhles bezeugen sollten. Diese Maßregel rief jedoch in den folgenden Jahren neue Wirren hervor, da viele Jansenisten und unter ihnen die Nonnen von Port-Royal den heftigsten Widerstand leisteten. Selbst mehrere Bischöfe versagten ihre Zustimmung, und der im Rufe einer strengen Frömmigkeit stehende Bischof von Alet, Nicolaus Pavillon (s. d. Art.), verbot seinem Clerus unter Androhung der Excommunication die verlangte Unterschrift. Da die Jansenisten behaupteten, der Papst selber mißbillige eine solche Unterschrift, und nur ihm, nicht aber der Versammlung der Bischöfe stehe es zu, ein derartiges Formular vorzulegen, so erließ auf Ersuchen mehrerer Prälaten Alexander VII. am 15. Februar 1664 die Constitution Apostolici Regiminis nebst einem neuen Formular, welches alle kirchlichen Personen unterschreiben sollten. In diesem Unterwerfungsformular war mit klaren Worten der Gehorsam unter die päpstlichen Bullen und die Verwerfung der Sätze in dem vom Auctor intendirten Sinne ausgesprochen. Der König bestätigte die Constitution Alexanders und ließ sie vom Parlamente einregistriren; die meisten Bischöfe publicirten dieselbe, und auch der Clerus der letzteren leistete die geforderte Unterschrift.

IV. Der sog. Clementinische Friede. Die Jansenisten verharrten in ihrer Opposition. Die strengeren, Arnauld an der Spitze und mit ihm die Nonnen von Port-Royal, erklärten, sie könnten das Formular nicht unterschreiben, ohne ihrer Unterscheidung der Frage des Rechts und der Thatsache ausdrücklich Erwähnung zu thun; andere waren der Ansicht, auch ohne eine derartige Erklärung thue ihre Unterschrift dieser Unterscheidung, an der sie festhielten, keinen Eintrag. Die vier Bischöfe von Alet, Angers, Beauvais und Pamiers hoben in ihren Pastoralschreiben, in denen sie die Constitution Alexanders publicirten, jene jansenistische Unterscheidung der Frage des Rechts und der Thatsache ausdrücklich hervor und erklärten, was die Thatsache angehe, so handle es sich nur um das ehrerbietige Stillschweigen, weil die Kirche hinsichtlich der Thatsache nicht unfehlbar sei. Dieser offene Widerstand von vier Bischöfen war den Jansenisten sehr genehm und stärkte ihre Partei; Alexander VII. aber that baldigst Schritte gegen dieselben, um das Ansehen des apostolischen Stuhles zu wahren. Die Pastoralschreiben der vier Bischöfe wurden in Rom verboten und der canonische Proceß gegen die Bischöfe eingeleitet; der Papst ernannte neun Bischöfe der gallicanischen Kirche als ihre Richter. Der König betrieb Anfangs den Prozeß mit großem Eifer, allein bald stellten sich nicht geringe Schwierigkeiten ein. Die jansenistische Partei genoß schon großes Ansehen und hatte mächtige Beschützer gewonnen; manche Bischöfe und die Minister Ludwigs XIV. hielten dafür, daß in diesem Prozeß die vermeintlichen gallicanischen Freiheiten Gefahr liefen, und da man dogmatische Thatsachen von sonstigen Thatsachen, die mit dem Dogma nicht zusammenhängen, nicht gehörig unterschied, so fanden die vier Bischöfe nicht wenige Vertheidiger. Am 1. December 1667 richteten 19 Prälaten an den neuen Papst Clemens IX. zu Gunsten der angeklagten Bischöfe ein Schreiben, in welchem sie hervorhoben, die Ansicht derselben, daß die Kirche über menschliche Thatsachen nicht mit Unfehlbarkeit urtheile, sei von vielen Theologen, auch von Bellarmin und Baronius, aufgestellt. In einem Briefe an den König nahmen sie noch unumwundener für ihre Amtsgenossen Partei. Als nun zu Paris beim päpstlichen Nuntius Bargellini von Seiten der königlichen Minister und einiger Bischöfe Schritte dafür geschahen, daß Papst Clemens den vier Bischöfen gestatte, in einer zu bestimmenden Weise dem apostolischen Stuhle Genugthuung zu leisten, und dann den Prozeß niederschlage, ging der friedliebende Papst darauf ein. Er beauftragte den Bischof von Laon und späteren Cardinal d'Estrée, die Angelegenheit zu regeln; auf dessen Wunsch wurden ihm noch der Erzbischof von Sens und der Bischof von Chalons als Vermittler zugesellt. Man kam überein, die vier Bischöfe nebst ihrem Clerus sollten von neuem aufrichtig und ohne alle Restriction das Formular Alexanders VII. unterzeichnen und dadurch dem apostolischen Stuhle Genugthuung leisten, ohne daß ein förmlicher Widerruf ihrer Pastoralschreiben gefordert würde. Die Bischöfe sandten denn auch einen ehrfurchtsvollen Brief nach Rom, in welchem sie die entstandenen Mißhelligkeiten bedauerten und erklärten, daß sie nun in derselben Weise wie ihre Amtsbrüder mit ihrem Clerus das Formular aufrichtig unterschrieben hätten. Dasselbe berichteten dem Papst auch der Nuntius und die zu Vermittlern bestimmten Prälaten. Auf den Diöcesansynoden jedoch, welche die vier Bischöfe in dieser Angelegenheit abhielten, hatten sie mündlich an der Unterscheidung der Frage des Rechts und der Thatsache und an ihrer früheren Ansicht, es genüge hinsichtlich letzterer das ehrfurchtsvolle Schweigen, festgehalten und eine derartige Erklärung auch für ihre Diöcesanarchive hinterlegt. Die vermittelnden Bischöfe waren theilweise hintergangen, theilweise hatten sie sich zu einer unredlichen Connivenz oder Toleranz bestimmen lassen. Sobald der Papst durch den Nuntius Bargellini den Brief der vier Bischöfe

nebst einem Schreiben des königlichen Ministers Lyonne am 24. September 1668 erhalten hatte, beeilte er sich, unterm 28. September auf Grund dieser amtlichen Documente ein Breve an den König zu richten, in dem er seine Freude über die glückliche Beendigung der Angelegenheit und seinen Entschluß, den Bischöfen volle Verzeihung zu gewähren, ausdrückte. Infolge dessen richtete auch der König ein Schreiben an die Bischöfe zum Zeichen seiner Zufriedenheit, und die Angelegenheit wurde als beendigt angesehen. Auch Arnauld und die Nonnen von Port-Royal schlossen sich der Unterschrift der vier Bischöfe und ihres Clerus an; Arnauld verließ das Versteck, in dem er sich lange verborgen gehalten, und wurde vom Nuntius und bei Hofe ehrenvoll empfangen. Die Jansenisten triumphirten, daß die Sache zu ihren Gunsten geendet habe; eine aufrichtige Unterschrift erklärten sie als eine solche, die ihren inneren Ansichten entspreche. Es kamen indessen von eifrigen Katholiken Frankreichs Privatschreiben nach Rom, in denen man berichtete, daß die Bischöfe sich nicht aufrichtig unterworfen hätten, und genauer zeigte, daß sie ihre Restrictionen aufrecht hielten, und daß in der ganzen Angelegenheit ein unredliches und zweideutiges Benehmen mituntergelaufen sei. Das Reconciliationsbreve des Papstes an die vier Bischöfe war nun zwar noch nicht abgesandt, indeß war durch das Breve an den König und dessen Folgen der Friede schon so gut wie abgeschlossen. Neue Berichte der amtlichen Vermittler hielten die Behauptung aufrecht, die Bischöfe hätten die Unterschrift unter das Formular aufrichtig geleistet. Nach mehrfachen Berathungen in der Commission der Cardinäle, welche sich mit der Angelegenheit zu befassen hatten, entschied man sich dahin, daß eine neue Wiederaufnahme und Untersuchung der Sache die größten Verwicklungen zur Folge haben könnte, und daß man auf Grund der amtlichen Berichte und des officiellen Briefes der Bischöfe, dessen natürlicher Wortlaut die volle und aufrichtige Unterwerfung aussprach, vorgehen möge. Infolge dessen sandte Clemens IX. den Bischöfen am 19. Januar 1669 das Reconciliationsbreve, betonte darin aber in ganz besonderer Weise, daß sie ihre rückhaltlose Unterschrift des Formulars Alexanders VII. ihm berichtet hätten, daß er die Constitutionen seiner Vorgänger durchaus aufrecht halte, und daß er keine Ausnahme würde zugelassen haben. Das heimliche unredliche Vorgehen der vier Bischöfe also ignorirte er amtlich, obwohl es durch Privatnachrichten in Rom zur Kenntniß gelangt war; das Reconciliationsbreve stützte sich auf die officiellen Berichte und den Brief der Bischöfe, und indem der Papst hervorhob, daß er keine Exception würde zugelassen haben, schützte er das Ansehen des heiligen Stuhles und die kirchliche Lehre. Indeß die Jansenisten in Frankreich nahmen auf diese Verwahrung keine Rücksicht, was ihnen um so leichter wurde, als Clemens bald darauf starb (9. December 1669). Sie verbreiteten die Meinung, Clemens IX. habe das ehrerbietige Schweigen hinsichtlich der Thatsache so genehmigt, wie es von den vier Bischöfen in ihren Diöcesansynoden aufrecht gehalten war, feierten die Reconciliation dieser Bischöfe, denen sich eine Menge anderer Jansenisten anschlossen, als einen großen Triumph ihrer Sache, und der sog. Clementinische Friede diente ihnen von nun an zum Deckmantel ihrer sectirerischen Richtung und Lehre.

In den nun folgenden Jahrzehnten befestigte sich die Secte in nicht wenigen Diöcesen Frankreichs und machte besonders den Rigorismus bei der Spendung der heiligen Sacramente in verderblicher Weise geltend. Der Geist des Jansenismus drang auch in manche religiöse Congregationen ein und steckte nicht wenige Mitglieder derselben an. Die Jesuiten setzten zwar den Kampf gegen die Secte fort, allein die Berufung auf den Clementinischen Frieden hemmte vielfach den Erfolg. Andererseits erregte ihre einflußreiche Stellung am Hofe und ihre vorgebliche Macht bei Vielen ein Widerstreben gegen den Orden, und es bildete sich gegen die Gesellschaft Jesu eine mächtige Partei, welche ihrem segensreichen Wirken bedeutenden Eintrag that. Zudem trat zu jener Zeit der Gallicanismus mit seiner oppositionellen Richtung gegen den apostolischen Stuhl in der Declaration des Clerus von 1682 scharf hervor, und wie er in seinen Grundsätzen den Jansenisten selber Waffen bot, so wurden durch dieselben auch die Bischöfe und die Regierung in ihrem Vorgehen gegen die Sectirer vielfach gehemmt. Im Regalienstreite waren sogar zwei jansenistisch gesinnte Bischöfe die hauptsächlichen Vertheidiger der kirchlichen Gerechtsame, während viele Gegner der Secte dem Könige gegenüber eine bedauernswerthe Schwäche zeigten oder gar seine Partei ergriffen. Alle diese Umstände trugen dazu bei, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Geist des Jansenismus sehr um sich gegriffen hatte. Auch in Belgien hatte derselbe viele Fortschritte gemacht; manche Professoren waren von ihm angesteckt, und mit Mühe erwehrten sich desselben die kirchlich gesinnten Bischöfe. A. Arnauld, welcher sich in Brüssel verborgen hielt, starb im J. 1694, und nach ihm galt der Exoratorianer Quesnel (s. d. Art.) als Führer der Jansenisten. In Holland, wohin die aus Frankreich oder Belgien flüchtigen Sectirer ihre Zuflucht nahmen, bildete sich die Partei der schroffsten Jansenisten aus, die nach und nach großen Einfluß gewann.

V. Die Bulle Unigenitus. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die Frage des Jansenismus in Frankreich wieder heftiger angeregt durch den sog. Gewissensfall und durch die Verurtheilung der Schriften Quesnels. Ein Jansenist legte 1701 als Beichtvater eines sterbenden Geistlichen der Sorbonne sieben wohl berechnete Fragen vor, insbesondere die Frage, ob ein Geistlicher losgesprochen werden könne, der die fünf Sätze ganz im Sinne der Kirche verdamme, aber über die Thatsache, ob sie im „Augustinus" des Jansenius enthalten seien, nicht klar geworden sei und dar-

über ein ehrerbietiges Stillschweigen beobachten wolle. Am 20. Juli 1701 antworteten 40 Doctoren, unter denen bedeutende Männer, wie Elias Dupin und Natalis Alexander, waren, der Fall sei nicht neu und außergewöhnlich, und die Absolution sei einem solchen Pönitenten nicht zu verweigern. Diese Entscheidung, welche nebst den Namen der 40 Doctoren bald durch die Jansenisten in die Oeffentlichkeit drang, rief große Aufregung hervor und veranlaßte mehrere Streitschriften. Clemens XI. verurtheilte im J. 1703 die Antwort, und den Bemühungen Bossuets gelang es, nach und nach die 40 Doctoren, bis auf den einen Elias Dupin, zum Widerrufe ihrer Entscheidung zu bewegen. Der Papst erließ unterm 16. Juli 1705 noch auf Ansuchen des Hofes die Bulle Vineam Domini, worin er die Entscheidungen seiner Vorgänger bestätigte und erläuterte und ausdrücklich erklärte, das sog. fromme Stillschweigen sei ungenügend, vielmehr müsse auch jeder Zweifel an der Thatsache ausgeschlossen sein; nicht bloß mit dem Munde, sondern auch mit dem Herzen seien die in Jansenius' Werke verdammten Lehren zu verwerfen. Die Bulle wurde nach einiger Verzögerung infolge von Schwierigkeiten, welche den gallicanischen Grundsätzen entstammten, im Allgemeinen mit Ehrfurcht angenommen. Die Nonnen von Port-Royal wollten sie indeß nicht ohne Restriction annehmen; ihre Hartnäckigkeit hatte endlich um 1710 die Auflösung ihrer Congregation und die Zerstörung der Abtei zur Folge. Inzwischen waren durch die Schriften Quesnels und ihre Verurtheilung neue Verwicklungen hervorgerufen worden. Quesnel hatte das Neue Testament in französischer Uebersetzung mit Anmerkungen und moralischen Reflexionen herausgegeben. Zuerst erschienen 1671 bloß die vier Evangelien mit kurzen Anmerkungen und Beherzigungen, und diese Ausgabe war vom damaligen Bischof von Chalons, Vialar, approbirt worden. Später vergrößerte Quesnel sein Werk, so daß es eine Uebersetzung des ganzen Neuen Testamentes mit moralischen Reflexionen enthielt. Der Text schloß sich meist an die jansenistische, schon verbotene Ausgabe von Mons (oder Port-Royal) an, und wie sich der Umfang des Werkes vergrößert hatte, so hatten sich auch die jansenistischen Irrthümer in demselben angehäuft. Vollendet war das Werk 1694, als es in vier Octavbänden zu Paris unter dem Titel erschien: Le nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée. Unvorsichtigerweise hatte der damalige Bischof von Chalons, Noailles, der bald darauf Erzbischof von Paris und dann Cardinal wurde, das Werk approbirt und durch ein Pastoralschreiben dasselbe auf's Wärmste empfohlen. Indeß war in den Reflexionen Quesnels das Mark des Jansenismus enthalten, und die Gefahr war um so größer, als die schöne Form und der scheinbare Ascetismus die Gemüther bestach, so daß diese Réflexions morales, wie man das Werk zu bezeichnen pflegt, in Frankreich die größte Verbreitung fanden. Im J. 1703 trat zuerst der Bischof von Gap durch ein Verbot gegen dasselbe auf; es folgten mehrere andere Prälaten, und im J. 1708 erließ, nach angestellter Untersuchung, Clemens XI. das Breve Universi Dominici, durch welches er bei Strafe der Excommunication das Werk zu lesen und zu verbreiten verbot und die vorhandenen Exemplare zu verbrennen befahl. Letzteres mißfiel den französischen Parlamenten, welche sich zu einer solchen Verfügung allein für berechtigt erachteten, und so nahmen sie das Breve nicht an. Die Jansenisten aber widersetzten sich auf's Heftigste und fanden leider an dem Cardinal und Erzbischof Noailles eine Stütze. Da er eine Ausgabe des Werkes approbirt hatte, so fühlte sich sein Stolz durch das Vorgehen einiger Bischöfe gekränkt; er hielt zwar die dogmatischen Irrthümer der Jansenisten nicht fest, aber es fehlte ihm an Klarheit, und da er, obwohl fromm, ein schwacher Charakter war, so fand er sich bald von den Ränken der Jansenisten umgarnt. Ludwig XIV. ersuchte den Papst, durch eine Bulle den entstandenen Wirren ein Ende zu machen, und nach zweijähriger Untersuchung erließ Clemens XI. am 8. September 1713 die Constitution Unigenitus, worin 101 Sätze aus Quesnels Buch verworfen wurden, theils weil sie den Jansenismus klar für sich aussprachen, theils weil sie in ihrem Zusammenhang unzweifelhaft falsche und anstößige Behauptungen enthielten. Vom König wurde die Bulle angenommen und auf seinen Befehl auch vom Parlament zu Paris einregistrirt, indeß in einer für den Papst verletzenden Weise und mit Vorbehalt der vermeintlichen gallicanischen Freiheiten. Auch die Sorbonne nahm die Bulle mit großer Mehrheit an, und mehrere Doctoren, die sich widersetzten, wurden aus der Facultät ausgeschlossen. Der Cardinal Noailles hatte unterdessen zwar seine frühere Approbation des Buches widerrufen, allein als es sich um die Annahme der Constitution Unigenitus handelte, stellte er sich gegenüber der Mehrheit der Bischöfe, welche dieselbe unbedingt annahmen (s. d. Art. Acceptanten), an die Spitze einer Minderheit von 15 Prälaten, welche Schwierigkeiten machten und vor der Annahme der Bulle weitere Erklärungen des apostolischen Stuhles verlangten. Ihnen schloß sich die ganze jansenistische Faction im Clerus und unter den Laien an, und Jahre lang herrschten nun in Frankreich die verderblichsten kirchlichen Wirren. Die heftigsten Schriften erschienen gegen die Constitution, und da an der Sorbonne die Jansenisten das Uebergewicht gewannen, so erklärten sich im Jahre 1716 die Universitäten von Paris, Reims und Nantes gegen dieselbe; auch die Parlamente schützten die Jansenisten, und nach dem Tode Ludwigs XIV. (1715) nahm der Regent Philipp von Orleans eine sehr zweideutige und schwankende Stellung ein. Vergeblich bemühte sich Clemens XI. durch verschiedene Mittel der Milde wie der Strenge, den Streit beizulegen. Die Opposition ging

immer weiter, und am 1. März 1717 appellirten vier Bischöfe von der Constitution Unigenitus an ein allgemeines Concil. Ihnen schlossen sich die Sorbonne, sowie die Universitäten Reims und Nantes an; ja auch der Cardinal Noailles appellirte am 3. April 1717 von der Bulle an „den besser berathenen Papst und das zukünftige allgemeine Concil", und mehrere Bischöfe folgten ihm. So hatte sich die Partei der Appellanten (s. d. Art.) gebildet. Ungeachtet sie in Frankreich eine geringe Minderheit ausmachte, so richtete sie durch ihre Umtriebe und ihre aufrührerischen Schriften sehr großen Schaden an. Besonders war der Widerstand des Cardinals Noailles gegen den päpstlichen Stuhl überaus beklagenswerth. Nach langem Schwanken und Zaudern unterwarf er sich endlich aufrichtig im October 1728 und starb bald darauf am 2. Mai 1729. Hiermit hatten die Appellanten ihre Hauptstütze verloren, und es gelang nun den vereinten Bemühungen des apostolischen Stuhles, des neuen Erzbischofs von Paris, Kaspar von Ventimille, und der Regierung, die meisten der appellirenden Bischöfe, die Universitäten und viele Priester und Laien zur Unterwerfung zu bewegen. Obschon indeß damit die Partei an Bedeutung verloren hatte, so verharrten doch einzelne Bischöfe, sowie manche Priester, Ordensleute und Laien als Appellanten in ihrer oppositionellen Stellung. Auch die Parlamente, deren Mitglieder zum großen Theil vom Gallicanismus und Jansenismus angesteckt waren, fuhren fort, sie zu schützen, der Constitution Unigenitus ihre volle legale Anerkennung zu versagen und sich vielfach in willkürlicher Weise in die kirchlichen Angelegenheiten zu mischen.

Unter den Jansenisten entstand um diese Zeit die schwärmerische Faction der Convulsionäre. Ein gewisser Diacon Franz de Paris (geb. 1690), der 1727 starb, hatte den entschiedensten Appellanten angehört, und durch sein strenges Leben und seine Wohlthätigkeit hatte er sich in der Partei einen Namen erworben. Er war auf dem Kirchhof von St. Medard zu Paris begraben; bald hieß es, daß wunderbare Heilungen an seinem Grabe vorkämen, und den Bemühungen der Jansenisten gelang es, einen großen Zulauf dorthin als zum Grabe eines Heiligen zu veranlassen. Besonders seit dem Jahre 1730 gesellten sich zu den vorgeblichen Heilungen andere Erscheinungen. Viele geriethen an dem Grabe in eine Art von Ekstase, in wilde Verzückungen und schreckliche Convulsionen. Die vorgeblichen Wunder und diese Convulsionen wurden nun von einem Theil der Jansenisten als göttliche Beweise des guten Rechtes der Appellanten und der Wahrheit der jansenistischen Lehren und Grundsätze hervorgehoben und angepriesen. Der Erzbischof von Paris indeß erklärte zu wiederholten Malen, 1731 und 1734, die Wunder für erdichtet, und auf Befehl des Königs wurde der Medarduskirchhof 1732 geschlossen. Indessen setzten die Schwärmer, zu denen auch einige Geistliche und Ordensleute gehörten, in den Häusern ihren Unfug fort, und noch längere Zeit dauerte diese Convulsionswuth. Besonders waren es Frauenspersonen, die als Convulsionärinnen Aufsehen erregten, und an denen Erscheinungen von Unverwundbarkeit und Schmerzlosigkeit vorkamen, welche manchen als dämonische Wirkungen erschienen. Ein Theil der Appellanten mißbilligte allerdings diese Ausschreitungen; sie fuhren aber fort, die Bulle Unigenitus zu bekämpfen. Doch hatte das ganze Treiben das Ansehen der Jansenisten sehr vermindert.

Heftige Streitigkeiten jedoch entstanden noch vielfach infolge der Verweigerung der Sterbsacramente bei Appellanten, und hier mischten sich wieder die Parlamente in der frechsten Weise ein, indem sie Pfarrer und Bischöfe wegen derartiger Verweigerung der Sacramente verfolgten. Auch als Benedict XIV. die Frage hinsichtlich der Verweigerung der Sacramente im J. 1756 durch ein apostolisches Schreiben in sehr gemäßigter Weise regelte, traten sie gegen dasselbe auf. Eine königliche Declaration, welche nun zur Beilegung der Wirren erlassen ward, verweigerten die Parlamente einzuregistriren, obwohl sie nur in wenig genügender Weise die Rechte der Kirche wahrte und der Bulle Unigenitus den Charakter eines Glaubensdecretes absprach. Nur den energischen Schritten der Regierung gelang es, die Einregistrirung durchzusetzen. In den letzten Jahrzehnten vor der französischen Revolution hatte der Jansenismus als Häresie seine Bedeutung verloren, aber sein Geist hatte sich in den Politikern und in den Parlamenten erhalten, und unter dem Clerus und den Ordensgeistlichen waren manche von demselben angesteckt. Er offenbarte sich besonders in dem Kampfe gegen die Jesuiten, indem sich der Jansenismus sogar mit dem Unglauben verbündete, um den Sturz der verhaßten Gesellschaft herbeizuführen. Auch in Deutschland und Italien verbreitete sich in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts die jansenistische Richtung und machte sich vielfach in verderblicher Weise geltend. In Oesterreich, wo der kaiserliche Rath Gottfried van Swieten dieselbe besonders förderte, hatte sie auf die kirchlichen Neuerungen unter Joseph II. (s. d. Art.) einen nicht geringen Einfluß. Die nämlichen Bestrebungen zeigten sich in Toscana und fanden ihren Ausdruck in der berüchtigten Synode von Pistoja (s. d. Art.). In Frankreich selbst überlebte der jansenistische Geist die große Revolution, sei es in einigen Persönlichkeiten, wie es z. B. der constitutionelle Bischof Gregoire war, sei es in einzelnen Genossenschaften, in denen er mehr oder weniger hervortrat. So war die Genossenschaft der Schwestern der hl. Martha bis zum Jahre 1847 dem Jansenismus zugethan. In diesem Jahre traten eine Anzahl der Mitglieder aus, und ein Theil derselben gründete die neue Genossenschaft der hl. Maria. Sie wurden durch ein Breve Pius' IX. vom 15. August 1848 beglückwünscht, daß sie dem Jansenismus entsagt hätten. Wie übrigens im vorigen Jahrhundert

nebst dem Unglauben der Jansenismus viel zur Entfremdung so zahlreicher Franzosen von der Kirche beitrug, so erstreckten sich die Nachwehen der sectirerischen Bewegung auch bis in unsere Zeiten; Spuren des jansenistischen Geistes fanden sich besonders in einem übertriebenen Rigorismus, der sich in der Spendung der heiligen Sacramente mehrfach in der französischen Kirche bemerkbar machte.

VI. Die Kirche von Utrecht. Aus Frankreich und Belgien hatte sich der Jansenismus nach Holland verbreitet; dorthin pflegten sich, wie oben gesagt, die schroffsten Parteigänger der Secte, wenn sie in ihrem Vaterlande Gefahr liefen, zurückzuziehen. Da durch die Hindernisse, welche die verfolgungssüchtigen Protestanten Hollands den Katholiken bereiteten, die hierarchische Ordnung zerrüttet war, so konnten die Jansenisten daselbst leicht festen Fuß fassen und allmälig an Macht und Einfluß gewinnen. Leider schloß sich der Oratorianer Peter Kodde, welcher 1688 als apostolischer Vicar nach Utrecht kam, und ein Theil des Clerus den Sectirern an, und so entstand im Anfange des 18. Jahrhunderts ein vollständiges Schisma. Die Schismatiker verweigerten den rechtmäßigen, vom Papste ernannten Vertretern des apostolischen Stuhles Anerkennung und Gehorsam, und 1723 erwählte das vorgebliche Capitel von Utrecht den bisherigen Generalvicar Steenhoven zum Erzbischof von Utrecht. In anmaßender Weise und ohne die Auctorität des apostolischen Stuhles zu achten, unternahmen sie es, das eingegangene Erzbisthum wiederherzustellen; von dieser Zeit an wollten die schismatischen Eindringlinge sich als rechtmäßige Erzbischöfe von Utrecht anerkannt wissen. Um die fernere Succession der Bischöfe zu sichern, fügten die Jansenisten ihrem Erzbischof von Utrecht bald darauf noch die zwei Bischöfe von Haarlem und Deventer hinzu, obgleich sie in beiden Städten kaum Anhänger hatten. Diese schismatische Kirche von Utrecht hat in den Niederlanden bis auf unsere Tage ihr kümmerliches Dasein gefristet. Bei der Wiederherstellung der katholischen Hierarchie durch Pius IX. (1853) trat es noch klarer hervor, wie nur die hartnäckige Verblendung diese Jansenisten, an Zahl etwa 4—5000, in dem Wahne erhalten kann, in den Niederlanden die katholische Kirche zu repräsentiren. Durch die Verwerfung der Definition von der unbefleckten Empfängniß und ihre Opposition gegen das vaticanische Concil bezeugten sie von Neuem ihre Stellung außerhalb der Kirche. Bei Gelegenheit der Trennung der Altkatholiken von der katholischen Kirche suchten sie sich einen Schein von Bedeutung zu geben, indem sie mit diesen in Verbindung traten und ihren ersten Pseudobischof consecrirten. (Vgl. Leydecker, Hist. Jansenismi, Traj. ad Rh. 1695; A. Vandenpeerenboom, Cornelius Jansenius, septième évêque d'Ypres, sa mort, son testament, ses épitaphes, Bruges 1882; Rapin, Hist. du Jansénisme, publ. par Domenech, Par. 1865; Mémoires du P. René Rapin sur l'église 1644—1669, publiés par L. Aubineau, 3 vols., Par. 1865; Jungmann, Dissertat. sel. in hist. eccl. VII, Ratisb. 1887, Diss. XL; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876; weitere Literatur bei Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl. III, 357 ff. 463 ff. 511 f. 858.) [B. Jungmann.]

Janssenboy (Jansenius), Nicolaus, O. Pr., Missionar unter den nordischen Protestanten, stammte aus Zierikzee auf der Insel Schouwen. Zu Antwerpen trat er gegen Ende des 16. Jahrhunderts in den Dominicanerorden und wurde Lehrer der Theologie zu Löwen. Er verfaßte mehrere ascetische Schriften und unterstützte seinen Ordensgenossen Bzovius im literarischen Streite mit dem Franciscaner Cavellus (s. d. Art.), welcher gegen Bzovius eine Apologie seines Ordenslehrers Duns Scotus geschrieben hatte. Janssenboy gab dazu Animadversiones et scholia in apologiam nuper editam de vita et morte J. Duns Scoti, Colon. 1622. Die glückliche Wirksamkeit, welche Janssenboy als Prediger unter den Protestanten entfaltete, bewogen die Oberen, ihn als Missionar in die nordischen Reiche zu senden. Er bereiste Holstein, Norwegen und Dänemark, erlangte von König Christian IV. mancherlei Vergünstigungen und gründete endlich zu Friedrichstadt in Holstein eine katholische Gemeinde. Die zugestandene Religionsfreiheit bewog sogar viele Katholiken aus den Niederlanden, hier eine neue Heimat zu suchen. Durch den vielversprechenden Anfang wurde 1623 die Propaganda veranlaßt, zwei Brüder Janssenboy's, Cornelius und Dominicus, gleichfalls Dominicaner, in diese Mission zu senden. Cornelius übernahm das Gebiet von Oldenburg, Dominicus ließ sich in Hamburg nieder. Heftige Angriffe, welche der Pastor Johann Müller an der Petrikirche gegen die Brüder erhob, veranlaßten Nicolaus, die Defensio fidei catholicae et apostolicae Romanae, Antw. 1631, zu schreiben. Nachdem aber Nicolaus am 21. November 1634 gestorben war, wurde die Mission wieder aufgelöst. Cornelius, welcher früher als Prediger in Italien gewirkt hatte, wollte dahin zurückkehren, verunglückte aber zugleich mit einem andern Bruder Ambrosius in einem Meeressturm am 11. October 1637. Dominicus ging zuerst nach Köln, dann nach Amsterdam und starb hier am 14. März 1647. Ein fünfter Bruder, Leonhard, welcher zu Herzogenbusch das Ordenskleid genommen hatte, versah daselbst das Predigtamt, als Friedrich Heinrich von Oranien 1629 die Stadt nach langer Belagerung eroberte und den katholischen Clerus vertrieb. In weltlicher Kleidung konnte aber Leonhard sich daselbst halten und den Katholiken religiösen Trost spenden. Er verfaßte verschiedene Erbauungsbücher und dichtete religiöse Lieder (Antwerpen 1635). Sein Tod erfolgte am 21. Febr. 1663. (Vgl. Quétif et Echard, Scr. O. Pr. II, 479. 493. 552. 607.) [Streber.]

Janssens, Erasmus (Erasmus Joannis), holländischer Unitarier, geboren um 1540, wurde 1576 als Rector des Collegiums zu Antwerpen wegen seiner socinianischen Tendenz von Wilhelm von Oranien genöthigt, das Land zu verlassen. Nachdem er kurze Zeit Rector in Emden gewesen war, begab er sich nach Frankfurt, woselbst die Calvinisten unter dem Schutze Friedrichs III. von der Pfalz freies Spiel hatten. Doch wurde hier seine Schrift, daß der Antichrist seit den Zeiten der Apostel in der Kirche zur Herrschaft gelangt sei, Ursache neuer Nachstellungen. So flüchtete er 1584 nach Krakau, wo ebenfalls eine calvinistische und unitarische Bewegung gährte. Man erlaubte ihm, eine öffentliche Disputation mit Faustus Socinus abzuhalten, deren Endresultat jedoch nicht zu seiner Befriedigung ausfiel. Denn nicht nur entstand ein größeres Zerwürfniß unter den Gegnern, sondern Janssens mußte auch seine von der Meinung der Unitarier abweichenden Behauptungen (z. B. daß der Sohn Gottes nicht nur seit seiner leiblichen Geburt auf Erden existire, sondern daß er, wie schon die Arianer gelehrt hatten, als erstes Geschöpf aus Nichts erschaffen worden sei) zurückziehen, um eine Stelle als Prediger der Unitarier in Clausenburg annehmen zu können. In dieser Stellung starb er um 1596. Seine dogmatischen Lehrbegriffe hat er hauptsächlich niedergelegt in der Antithesis doctrinae Christi et Antichristi de uno vero Deo, s. l. 1585, mit einer Widerlegung des Heidelberger Professors Hieronymus Zanchius nochmals gedruckt zu Neustadt 1586; dann in der Disputation mit Socin: De Unigeniti Filii Dei existentia, Cracov. 1595, auch Bibliotheca fratrum Polonorum, Amstel. 1656, I, 2, 493 sq. (Vgl. Diercxsens, Antwerpia Christo nascens et crescens, III, Antw. 1760, 678; Paquot, Mémoires II, 82 ss.; Bor, Neerlandsche Oorlogen, II, Amst. 1680, 519; Sandius, Bibliotheca Antitrinitariorum 72. 84. 87 sq. 105.) [Alberdingk Thijm.]

Januarius, der hl., Bischof und Martyr, Patron von Neapel, wurde zu Benevent oder wahrscheinlicher zu Neapel geboren. Um das Jahr 305 wurde er als Bischof von Benevent wahrscheinlich in Nola gefangen und zu Puteoli hingerichtet. Ueber seine Leidensgeschichte berichten besonders die um 910 von einem Diacon Johannes verfaßten Acten, sowie ältere, die kürzer und zuverlässiger sind und vielleicht noch aus dem 4. Jahrhundert stammen. Die Reliquien des Heiligen wurden um das Jahr 400 in eine vor den Thoren von Neapel liegende Kirche, um 820 nach Benevent und 1497 in die Stadt Neapel übertragen. Der größte Theil seines Leibes ruht in einer 1497—1508 an die dortige Cathedrale angebauten Kapelle, während sein Haupt und zwei mit seinem Blute gefüllte Glasfläschchen in der 1608—1647 errichteten Schatzkammer aufbewahrt werden. Nachweislich ward das Blut schon seit dem 15. Jahrhundert häufig flüssig, wenn es in die Nähe des Hauptes kam, ja es ist wahrscheinlich, daß schon im 12. Jahrhundert oder noch früher dieses Wunder stattfand. Heute ist allgemein bekannt, daß das eingetrocknete Blut jedesmal wieder tropfbarflüssig wird, sobald eine der Blutampullen in die Nähe des heiligen Hauptes gebracht wird. Zu einer natürlichen Erklärung dieser durch zahlreiche Augenzeugen festgestellten Thatsache sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden. Keine derselben genügt indessen zur Aufklärung, und so bleibt nichts übrig, als einzugestehen, daß Gott wirklich in wunderbarer Weise den Glauben und das Vertrauen des neapolitanischen Volkes belebt und belohnt. (Vgl. C. Tutini, Memorie della vita, miracoli e culto di s. Gennaro, Neapoli 1633, 1710; O. Bilotta, Istorico discorso sopra la patria di s. Gianuario mart., Roma 1636; Nic. Falcone, L'intera istoria della famiglia, vita, miracoli, traslazioni e culto del glor. martire s. Gennaro, Neapoli 1713; Boll. Sept. VII, 761 sq.; A. Mazochius, Actorum Bononiensium s. Januarii et sociorum martyrum vindiciae repetitae, Neapoli 1759; B. Passionei, Orazione in lode di s. Gennaro, vescovo e martire, Napoli 1768; G. Wernsdorf, Dissertatio de sanguinis s. Januarii fluxu miraculoso et inde oriundo apud Neapolitanos cultu, Wittebergae 1710; Hurter, Geburt und Wiedergeburt, 2. Aufl., 1847, II, 551 ff.; Hist.-polit. Blätter XV, 676 f.; Stimmen aus Maria-Laach XXI, 329 f.) [Beissel S. J.]

Japan, in der Landessprache Nipon oder O Daï Nipon (das große Nipon) genannt, das große Inselreich im Osten Asiens, hat einen Flächenraum von rund 380 000 qkm und eine Bevölkerung von 34 Millionen Seelen. Unter den etwa 4000 Inseln und Inselchen, aus denen es besteht, ragen vier durch ihre Größe hervor: Kiusiu mit 38 735 qkm und fast 5 Millionen Einwohnern, Sikoku mit 18 222 qkm und $2^1/_2$ Millionen Einwohnern, Nipon mit 224 731 qkm und $25^1/_2$ Millionen Einwohnern und das nördliche, etwa 90 000 qkm große, aber nur spärlich bevölkerte Jeso (Yesso). Die ursprüngliche Landesreligion ist der Sintoismus (s. d. Art.); um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. drangen über China und Korea auch der Buddhismus und die Lehren Confu-tse's und Lao-tse's ein und setzten sich neben dem alten Kamidienste fest. In socialer Beziehung zerfällt das Volk in Berufs- und Geburtsklassen: Adel und zwar Hofadel (Kuge) und Schwertadel (Buke), Bonzen, Beamte, Aerzte, Lehrer, Kaufleute, Handwerker, Bauern. An der Spitze des um 660 v. Chr. durch Zinmu (eigentlich Zin-mu-ten-wu, d. h. göttlicher Krieger), mit dem die Japaner ihre Zeitrechnung beginnen, gegründeten Staatswesens steht der Mikado (von dem japanischen Worte Mikoto, „Gott"), ein angeblich von den Göttern abstammender und mit göttlichen Ehren umgebener Herrscher. Die Dairi (Daili, „Innerhalb", d. h. die innerhalb des Palastes Wohnenden, die Mitglieder des höchsten Hofadels) sind

seine Minister und wählen nach seinem Tode seinen Nachfolger, gewöhnlich den ältesten Sohn. Die Mikados (auch Dairi schlechthin genannt) waren ursprünglich in geistlichen und weltlichen Dingen unumschränkte Herrscher. In der Folge sahen sie sich aber gezwungen, einen Kronfeldherrn zu bestellen, der den Titel Schogun (Siogun) oder nach chinesischer Bezeichnung Taikun (d. h. Großfürst) führte und von den europäischen Geschichtsschreibern einfach „Kaiser" genannt wurde. Diese Schogune, die aus dem Schwertadel genommen werden mußten, rissen mit der Zeit immer größere Macht an sich, bis sie endlich zu Anfang des 17. Jahrhunderts den Mikado zu einem Schattenherrscher degradirten. Erst in unseren Tagen, im Januar 1867, erfolgte eine Gegenrevolution, welche die Macht der Schogune brach und den Mikado in den Vollbesitz seiner alten Rechte wieder einsetzte. Am 11. Februar 1889 gab der Mikado seinem Reiche eine seit 1875 in Aussicht gestellte, nach europäischen Mustern gebildete Verfassung, welche Religionsfreiheit, Redefreiheit, Vereinsfreiheit und Unabsetzbarkeit der Richter gewährleistet und ein Parlament mit Ober- und Unterhaus einrichtet. Die Mitglieder des Unterhauses werden gewählt, die des Oberhauses sind zu einem Drittel erblich, zu einem zweiten Drittel vom Mikado ernannt und zum letzten Drittel gewählt. Die ersten Wahlen sollen im Frühjahr 1890 stattfinden.

Die erste Nachricht von Japan kam im Mittelalter durch Marco Polo nach Europa. Entdeckt wurde das Inselreich erst 1542 von Portugiesen, welche ein Sturm an die Küsten der Insel Kiusiu warf. Portugiesische Kauffahrer besuchten in den nächsten Jahren den Hafen von Kangoxima (Kagosima), und so kam die erste Kunde von der christlichen Religion nach Japan. Ein japanischer Edelmann Namens Angeroo wurde durch diese Nachricht bewogen, den hl. Franz Xaver in Malakka aufzusuchen. Der Heilige staunte über die geistige Begabung dieser Insulaner und schickte Angeroo sammt dessen zwei Dienern behufs gründlicher Unterweisung nach Goa; dort wurden dieselben Pfingsten 1548 von Erzbischof Johann von Albuquerque als die ersten Japaner getauft; Angeroo empfing den Namen Paul vom heiligen Glauben. Mit diesen drei Japanern, mit P. Cosmas von Torres und dem Laienbruder Johann Fernandez schiffte sich der hl. Franz Xaver am 14. April 1549 nach Japan ein und erreichte den Hafen von Kangoxima an der Südspitze der Insel Kiusiu (damals Chimo genannt) am 15. August desselben Jahres.

Mit diesem Datum beginnt die Kirchengeschichte Japans. Das Reich stand damals (seit 1371) unter chinesischer Oberhoheit, eine Folge der fast beständigen Bürgerkriege um die Herrschaft zwischen Mikado und Schogun. Auch die Vasallen oder „Daïmios", welche die 68 Provinzen (Ken) zu Lehen hatten, waren in diesen Wirren fast unabhängige Herrscher geworden. Daher geben der hl. Franz Xaver in seinen Briefen und nach ihm die älteren Berichte diesen Daïmios den Titel „König" und nennen die Provinzen „Königreiche", von denen 9 auf Kiusiu (Chimo), 4 auf Sikoku (Chicoco), die übrigen auf die Hauptinsel Nipon fielen. — Kangoxima war die Hauptstadt des Königreichs Saxuma (Satsuma), und in ihr gründete der hl. Franz Xaver von August 1549 bis September 1550 die erste japanische Kirchengemeinde. Außerordentliche Gnadengaben unterstützten seine Predigt, darunter eine Todtenerweckung, die auch in die Acten der Heiligsprechung aufgenommen ist. Der Neid der Bonzen wurde rege; sie bestimmten den König (Daïmio) von Saxuma, die Annahme der christlichen Religion unter Todesstrafe zu verbieten. Der Heilige ließ daher die Gemeinde, welche treu blieb, unter der Aufsicht Pauls vom heiligen Glauben und trat seine Reise nach der Hauptstadt Meako (Miako) an, um den Mikado selbst für Christum zu gewinnen. Unter unsäglichen Mühsalen und Gefahren zog Xaverius, meist zu Fuß, längs der West- und Nordküste Kiusiu's hin, setzte bei der Meerenge von Simonoseki nach der Südwestspitze Nipons über und drang im Winter von Amanguchi aus mitten durch die kriegführenden Heere der widerspänstigen Daïmios bis nach Meako vor. Unterwegs legte er den Grund zu den Christengemeinden von Firando (Hirado, kleine Insel an der Nordwestspitze Kiusiu's), wo er P. Torres zurückließ, und von Amanguchi (Hauptstadt des „Königreichs" Naugato). In Meako selbst war wegen der Kriegswirren seine Predigt nicht erfolgreich; auch konnte er nicht vor den Mikado gelangen. Der Heilige kehrte also nach Amanguchi zurück und gründete daselbst von April bis September 1551 eine blühende Gemeinde. Einer Einladung folgend, ging er dann in das „Königreich" Bungo (an der Ostküste von Siukiu), wo er in der Hafenstadt Fucheo (jetzt Funai) einen glänzenden Einzug hielt. Der Daïmio Civan empfing den Heiligen mit großer Auszeichnung. An seinem Hofe bestand Xaverius mit den gelehrtesten Bonzen eine fünftägige Disputation, in welcher er seine ganze philosophische und theologische Bildung nöthig hatte, um die Einwürfe der Gegner zu widerlegen. Der Fürst wurde von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt; er selbst trat zwar erst später zu derselben über, doch gab er seinen Unterthanen Freiheit, dieselbe anzunehmen, und der Heilige gründete die Gemeinde von Fucheo. Dann verließ Xaverius am 20. November 1551 Japan, um selbst die geeigneten Arbeiter für dieses vielversprechende Feld unter seinen Ordensgenossen in Indien auszuwählen. Er wollte dann nach China gehen, von dessen Bekehrung er auch die Bekehrung Japans hoffte. Allein er starb auf dem Wege dorthin am 2. December 1552. (Vgl. d. Art. Franz Xaver IV, 1439.)

Das von dem Apostel Japans begonnene Bekehrungswerk setzten seine Ordensbrüder eifrig und mit außerordentlichem Erfolge fort. Unter den Neubekehrten befanden sich viele in den

Schulen der Bonzen gebildete Lehrer; diese unterstützten als Katechisten (Dojukus, d. h. Mithelfer) die Predigt der Missionare und trugen wesentlich zur raschen Ausbreitung der christlichen Religion bei. So zählte man im Reiche Arima, wohin noch kein Missionar vorgedrungen war, bereits im J. 1554 gegen 1500 Unterrichtete und Getaufte. Von Goa aus kam P. Nuñez, der Nachfolger des hl. Franz Xaver, mit einer auserlesenen Schaar der japanischen Mission zu Hilfe. Unter den Missionaren, welche sich um die Gründung der Kirche in Japan bis zum Ausbruche der Verfolgung besonders verdient gemacht haben, sind zu nennen: P. Cosmas von Torres, Oberer der Mission (gest. 1570), P. Vilela (gest. 1570), P. Froëz (gest. 1597), P. Organtin Gnecchi (gest. 1609), P. Valigniani (gest. 1606), P. Cuello (gest. 1590), P. Gomez (gest. 1599) und der Laienbruder Johann Fernandez (gest. 1566), der heiligmäßige Gefährte Franz Xavers. Schon 1559 erhielt P. Vilela vom Cubosama (Schogun) zu Meako die Erlaubniß, in der Hauptstadt zu predigen. Zwei der angesehensten Bonzen, welche mit der Prüfung der christlichen Religion betraut wurden, bekehrten sich, und dieß hatte die Bekehrung vieler anderer hochgestellten Personen zur Folge. Im J. 1564 gab es in den Vorstädten Meako's schon sieben christliche Kirchen und Kapellen. Aehnliche Erfolge wurden in den beiden benachbarten großen Städten Osaka und Sakai erzielt. Noch glänzender waren die Fortschritte des Christenthums an der Westküste der Insel Kiusiu, wo schon 1562 mehrere Hafenstädte nahezu christlich waren. Im nämlichen Jahre empfing der Fürst von Omura mit großem Gefolge die Taufe und in derselben den Namen Bartholomäus; er brannte dann den Tempel eines Götzen nieder, predigte selbst seinen Truppen und führte einen großen Theil seiner Unterthanen Christus zu. Im J. 1565 drang das Christenthum auch in die Insel Sikoku ein, und hier bekehrte sich der Fürst von Tamba. Im J. 1566 machte die Religion auf den Goto-Inseln (westlich von Kiusiu) große Fortschritte; der erste Tempel der Hauptstadt wurde niedergerissen und an seiner Stelle eine christliche Kirche gebaut.

Inzwischen war ein wichtiger politischer Umschwung eingetreten. An Stelle schwacher Schogune hatte 1565 der energische Nobunanga (Nobbenaga), der Daïmio von Woari, mit kräftiger Hand die Zügel der Regierung ergriffen. Als geschworener Feind der Bonzen, deren Heuchelei er durchschaute, und ein Verächter ihres Götzendienstes, verfolgte er sie mit Feuer und Schwert. Gleichzeitig zwang er die widerspänstigen Daïmios zum Gehorsam, wobei ihm die christlichen Fürsten treue Heerfolge leisteten. Den Missionaren zeigte er sich stets huldreich und bewunderte ihre Lehre, konnte sich aber nicht dazu verstehen, dieselbe anzunehmen, da sie die Selbstvergötterung verbot, die er anstrebte. Dagegen gestattete er Personen aus seiner nächsten Umgebung die Taufe und nahm die Missionare offen in Schutz, als der Mikado auf Anregung der Bonzen 1568 einen Verhaftbefehl gegen die Lehrer der fremden Religion erließ. Unter seiner Regierung (1564 bis 1582) machte das Christenthum große Fortschritte. Im J. 1570 war die Insel Amakusa (südwestlich von Kiusiu) fast ganz christlich; ihr Fürst erhielt in der Taufe den Namen Michael. Im J. 1571 wurde auch der Fürst von Goto getauft, und eine Empörung der Bonzen gegen den christlichen Fürsten von Omura führte zur Unterdrückung des Heidenthums in diesem Gebiete. Im J. 1575 erfolgte die Bekehrung des Daïmio von Tosa (auf Sikoku) und 1576 die des Fürsten von Arima, der die Hauptpagode in eine christliche Kirche verwandelte. Dessen Sohn, der Anfangs die Christen verfolgt hatte, empfing 1580 ebenfalls die Taufe mit dem Namen Protasius, und bald war fast sein ganzes Reich katholisch. Noch zwei Jahre vor ihm (1578) trat endlich auch der Fürst von Bungo, den schon Xaverius von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt hatte, und von dessen Unterthanen schon viele, auch mehrere Prinzen, getauft waren, in die Kirche ein. Zu Ehren seines ersten Lehrers nahm er den Namen Franz an, und es gelang ihm, die heidnische Opposition niederzuwerfen. Es war die Zeit der Massenbekehrungen; 1577 taufte P. Organtin Gnecchi in der Hauptstadt des Reiches und deren Umgebung 11 000 Heiden; auf Kiusiu wurden 1578—1579 über 70 000 getauft. Bei Hofe stand die christliche Religion im höchsten Ansehen; der Großadmiral Dom Augustin Tsukamidono, viele hohe Würdenträger und Heerführer, darunter der tapfere Ukondono (Taka-Yama-Ukon), waren Christen; im Heere sah man Kreuzesbanner und den Namen Jesu als Helmzier. Es hatte den Anschein, als ob ganz Japan binnen Kurzem christlich sein würde.

Als P. Alexander Valigniani 1579 nach Japan kam, zählte man 150 000 Christen; diese wuchsen rasch auf 200 000 an. Nur 59 Missionare, darunter 23 Priester, arbeiteten in dem hoffnungsvollen Weinberge; 26 Japaner waren in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Schon seit 1562 war mit jeder Missionsstation eine Schule verbunden; 1580 wurde für Adelige ein eigenes Seminar in Ansukiama (am Ostufer des Biwasees) gegründet. Ebenso wurde ein Noviciat eröffnet. Die Zahl der christlichen Kirchen betrug 250. Der apostolische Stuhl wurde um die Errichtung eines Bisthums für Japan angegangen. Gleichzeitig wurde die Frage erwogen, ob nicht auch andere Orden zur Mitarbeit in Japan aufgefordert werden sollten. Die Ordnung dieser und anderer wichtigen Fragen machten die Anwesenheit Valigniani's in Rom nothwendig. Um einerseits das Interesse für die japanische Mission zu fördern, andererseits den Japanern, deren Nationalstolz sehr zur Verachtung der Ausländer neigt, einen Begriff von der abendländischen Cultur und namentlich von der Erhabenheit der katholischen Hierarchie und der Schönheit des Gottesdienstes in katholischen Ländern zu ver-

mitteln, beschloß man bei dieser Gelegenheit, eine Gesandtschaft der christlichen Fürsten an den Papst zu veranlassen. So reisten am 20. Februar 1582 mit P. Valigniani Prinzen von Bungo, Arima und Omura über Madrid nach Rom und wurden hier von Gregor XIII. und dessen Nachfolger Sixtus V. auf das Liebevollste aufgenommen und behandelt. Diese japanische Gesandtschaft wurde dem Jesuitenorden von seinen Feinden gar übel gedeutet und veranlaßte zu Ende des 16. Jahrhunderts zahlreiche Schriften. Der Hauptzweck wurde aber erreicht: die Prinzen kehrten voll Begeisterung für die Kirche und die christliche Civilisation 1590 in ihre Heimat zurück. Allein inzwischen hatte sich die Lage der Kirche Japans geändert. Auf der Höhe seiner Macht war Nobunanga, nachdem er sich selbst einen Tempel erbaut und göttliche Ehren zugesprochen hatte, durch den Verrath eines seiner Feldherren gestürzt worden und hatte (21. Juni 1582) nach japanischem Brauch durch Selbstmord geendet. Als Vormund des Enkels Nobunanga's bemächtigte sich ein Mann von seltenen Herrschertalenten, der sich vom Bauern zum Heerführer emporgearbeitet hatte, der obersten Gewalt, nämlich Fide-yosi (Faxiba), der unter dem Titel Taiko-sama bekannt ist. Seine Regierung müßte als eine der glänzendsten und glücklichsten für Japan bezeichnet werden, wenn er nicht die Christenverfolgung eröffnet hätte. Anfangs zeigte er sich dem Christenthum nicht ungünstig, und die Zahl der Christen wuchs. Aber bald trat naturnothwendig ein Umschlag in der Gesinnung Taiko-sama's ein; denn das christliche Gesetz stand in zu grellem Widerspruche mit der japanischen Vergötterung des Staatsoberhauptes und den heidnischen Sitten. Die nächste Veranlassung zum Losbruche der Verfolgung war der Umstand, daß christliche Frauen und Jungfrauen ihre Ehre dem Gewaltherrscher, der sich gerade auf einer Reise in fast ganz christlichen Provinzen Kiusiu's befand, nicht mehr nach heidnischer Sitte preisgeben wollten. So unterzeichnete er in der Nacht vom 24.—25. Juli 1587 das Decret, welches die Missionare verbannte; binnen 6 Monaten sollten sie Japan verlassen. Als ob sie sich dem Befehle fügen wollten, versammelten sich 120 in Firando, reisten aber nicht ab, sondern vertheilten sich verkleidet in die christlichen Gemeinden, hielten von nun an im Verborgenen Gottesdienst und setzten das Missionswerk ebenso klug als eifrig fort, überzeugt, der Zorn des Kaisers werde sich beschwören lassen. Der Sturm säuberte den Weizen von der Spreu; Manche fielen ab, allein die große Mehrzahl stand treu zu Christus. Obschon die Kirchen zu Meako, Sakai, Osaka auf Befehl Taiko-sama's niedergerissen wurden und der König von Bungo (der sich jedoch bald wieder bekehrte) eine Verfolgung seiner christlichen Unterthanen begann, nahm die Zahl der Taufen dennoch zu. So wurden im J. 1589 allein im Gebiete von Arima 11 500 Heiden getauft, und ähnlich war das Verhältniß in den übrigen Provinzen von Kiusiu. Im nämlichen Jahre erlitten zu Bungo die ersten zwei Blutzeugen, Joram Makama und Joachim, auf richterliches Erkenntniß den Martertod, während in Volksaufläufen allerdings schon früher (1566) Christenblut um des Glaubens willen geflossen war. Taiko-sama selbst ging keineswegs mit Bluturtheilen gegen die Christen vor; statt dessen plante er die Eroberung Korea's und dadurch gleichzeitig die Abschüttlung der chinesischen Oberherrschaft. Zu diesem Kriege gab er den christlichen Daïmios Befehl, so daß diese sich mit ihrem ganzen Gefolge nach der benachbarten Halbinsel einschifften. Er scheint erwartet zu haben, daß sie aufgerieben würden; aber sie eroberten mit einer Tapferkeit, welche ihm Bewunderung abnöthigte, den größten Theil Korea's (1590—1593). Taiko-sama wollte sich nun auch die Philippinen unterwerfen; ein spanischer Abenteurer, Faranda mit Namen, hatte sich angeboten, ihm seitens des spanischen Gouverneurs die Unterwerfungserklärung zu erwirken. Mit einer barschen Aufforderung Taiko-sama's reiste Faranda nach Manila, kehrte mit dem Dominicaner Cobos als Gesandten des Gouverneurs nach Osaka zurück und hetzte Taiko-sama gegen die Jesuiten auf, die allein Schuld seien, daß die Spanier mit Japan keinen Handel treiben könnten. Als nämlich Portugal mit Spanien (1580) vereinigt worden war, hatte es sich den Handel mit Japan vorbehalten; seither trugen die traurigen Ränke seitens der spanischen Kauffahrer, die sich dennoch in Japan eindrängen wollten, nicht wenig dazu bei, die schwierige Lage der Missionare zu steigern. Im J. 1592 drohten spanische Kaufleute den Missionaren, sie an Taiko-sama zu verrathen, wenn sie nicht durch ihre Vermittlung mit Japan Handel treiben dürften. Eine neue Verschärfung der Gesetze gegen die Christen wurde im J. 1593 durch das Eintreffen von 4 Franciscanern und deren übereifrige Thätigkeit hervorgerufen. Es ist bereits bemerkt, daß die Jesuiten selbst die Berufung anderer Orden nach Japan angeregt hatten; die Frage war allseitig erwogen und schließlich durch den General der Gesellschaft Jesu, Aquaviva, dem apostolischen Stuhle zur Entscheidung unterbreitet worden. Die Gründe gegen die Berufung anderer Orden hatten aber Gregor XIII. so schwerwiegend geschienen, daß er dieselbe nicht nur verbot, sondern allen Angehörigen anderer Orden das Betreten Japans durch die Bulle Etsi Regio vom 28. Januar 1585 unter Excommunication untersagte. Erst im J. 1600 änderte Clemens VIII. den 12. December durch die Bulle Onerosa pastoralis diese Bestimmung theilweise ab, und 1608 gab Paul V. durch die Bulle Sedis apostolicae providentia vom 11. Juni die Mission von Japan allen Orden ohne Einschränkung frei. Der Gedanke, daß einheitliche Leitung der Mission vom größten Nutzen sei, lag jener päpstlichen Verordnung zu Grunde. Als nun der Abenteurer Faranda den Franciscanern in Manila fälschlich mittheilte, Taiko-sama

wünsche sie zu Missionaren, und die Jesuiten hätten ihre Heerde, die jetzt fast ohne Hirten sei und infolge davon vom Glauben abfalle, feige verlassen und seien nach Indien geflohen, glaubten diese unter solchen Umständen trotz des Verbotes Gregors XIII. nach Japan gehen zu dürfen, und am 20. Mai 1593 schiffte sich P. Petrus Baptista mit drei Mitbrüdern nach Japan ein. Daß die Franciscaner wie auch die übrigen Ordensleute, die Dominicaner und Augustiner, die ihnen folgten, von der besten Absicht, ja geradezu von der Sehnsucht nach dem Martyrium (welches fast allen zu Theil wurde) sich leiten ließen, ist in die Augen springend; leider hatte aber ihre Ankunft auch alle Mißhelligkeiten zur Folge, welche das päpstliche Decret von 1585 vermeiden wollte. Was aber auch von der einen oder von der andern Seite gefehlt worden sein mag, es wurde glänzend gesühnt durch das Martyrium, das die Söhne der vier Orden bis auf den letzten Mann in Liebe vereint erduldeten. Die ersten vier Franciscaner waren zugleich als Gesandte an Taiko-sama gekommen, hatten dann aber dem kaiserlichen Verbote zum Trotz offen Gottesdienst und die Predigt des Evangeliums begonnen. Umsonst mahnte sie der Bischof von Japan, Petrus Martinez, zu größerer Klugheit. Der Zorn Taiko-sama's, welcher die ihm wohlbekannte Wirksamkeit der Jesuiten stillschweigend geduldet hatte, erwachte und wurde durch einen Zwischenfall zum Ausbruch gebracht. Im October 1596 war nämlich eine große spanische Gallione an der Südküste von Sikoku gestrandet; um ihre Ladung zu retten, welche nach japanischem Strandrecht dem Kaiser verfallen war, ließ sich der Pilot zu den tollsten Uebertreibungen der Macht des spanischen Königs und zu Drohungen gegen Japan hinreißen. Unter Anderem sagte er, durch die Missionare erobere sein Monarch die Welt. Sobald diese einen hinlänglichen Anhang in einem heidnischen Reiche gewonnen, erschienen seine Flotten und Heere und vollendeten mit Hilfe der Christen die Unterjochung. Jetzt brauste Taiko-sama auf und beschloß, ein Exempel zu statuiren. Am 9. December empfing der Gouverneur von Osaka Befehl, die Franciscaner zu verhaften; dasselbe geschah in Meako. Auch ein japanischer Jesuit mit 2 Katechisten, welche im Kerker in den Orden aufgenommen wurden, theilten ihr Loos, und es wurde eine Liste ihrer Anhänger angefertigt, von denen aber die Beamten alle bis auf 15 Namen strichen. Taiko-sama fällte das Todesurtheil: Verstümmelung an Nase und Ohren, schimpfliche Ueberführung nach Nagasaki und dort Tod am Kreuze. Unter den Verurtheilten waren 6 Franciscaner: P. Petrus Baptista, P. Martin Aguire, P. Franz Blanco, Fr. Philipp de las Casas von Jesu, Cleriker, Fr. Franz de Parilha, Laienbruder, Fr. Gonçalez Garcia, Laienbruder; 3 Jesuiten: P. Paul Miki, erzogen im Seminar von Ansukiama, seit 1586 im Orden, Fr. Johannes Soan von Goto, Katechist, und Fr. Jacob Kisai, Katechist. Die 15 Japaner wurden alle in den dritten Orden des hl. Franciscus aufgenommen; darunter befanden sich 3 Knaben: Ludwig im Alter von 12 Jahren und Anton und Thomas im Alter von 15 Jahren. Am 3. Januar 1597 wurde den Verurtheilten auf öffentlichem Platze in Meako ein Stück vom linken Ohr abgeschnitten; dann führte man sie je drei auf Karren durch die Städte und Dörfer bis nach Nagasaki, wo sie Anfangs Februar eintrafen. Der Aufzug sollte die Standhaftigkeit der Christen erschüttern; aber der Heldenmuth der Martyrer, namentlich auch der drei Knaben, und die unerschrockene Predigt bewirkte im Gegentheil zahlreiche Bekehrungen. Am 5. Februar 1597 vollendeten die 26 Blutzeugen (zwei waren ihnen unterwegs noch beigesellt worden) auf dem nach ihnen genannten „heiligen Berg" bei Nagasaki am Kreuze durch Lanzenstiche ihr Opfer. Urban VIII. erklärte sie 1627 selig, Pius IX. 1862 heilig. — Nagasaki (Nangasaki), seines günstigen Hafens wegen 1568 für den Handel mit Portugal gegründet, war der Mittelpunkt der christlichen Missionsthätigkeit und blieb fürderhin ein Hauptschauplatz der Martyrien.

So eröffnete das Jahr 1597 den Anfang der blutigen Verfolgung. Die Jesuiten erhielten abermals Befehl, das Reich zu verlassen, dem sie wiederum bloß zum Scheine entsprachen; sie zählten damals 125 Missionare, darunter 46 Priester. Im folgenden Jahre ließ Taiko-sama durch Soldaten 137 Kirchen und Häuser der Missionare niederreißen; dann starb er nach kurzer Krankheit, nachdem er Alles gethan, um die Nachfolge seinem Sohne Fide-yori zu sichern. Als dessen Vormund bestellte er Minamoto-no-iyeyas und ließ sich eidlich von ihm versprechen, daß er seinen Sohn auf den Thron bringen werde. Iyeyas, bekannter unter dem Titel Daifu-sama (1598 bis 1616), schien Anfangs dem Christenthum nicht abgeneigt. Zwar widerrief er die Verfolgungsedicte nicht, ließ sie aber ruhen, ja gestattete den Wiederaufbau einiger Kirchen. Auch lebten die Christen der Hoffnung, Nobunanga's Enkel, der Christ war, werde den ihm gebührenden Thron besteigen. Die aus Korea siegreich heimkehrenden christlichen Fürsten mit ihrem Adel, an ihrer Spitze der Großadmiral Augustin Tsuka-midono, verliehen dem Christenthum neuen Glanz. Wenn auch in einzelnen Provinzen die Neubekehrten verfolgt wurden, so wuchs ihre Zahl dennoch rasch. Im J. 1599 zählte man von Februar bis October 40000 Taufen. Im J. 1600 wurden 50 Kirchen aufgebaut und über 50000 Heiden getauft. Seminare, Leprosenhäuser, Findelhäuser erstanden. Daifu-sama erließ 1601 sogar Edicte zu Gunsten der Missionare und Christen; als 1603 das Schiff scheiterte, welches die Subsistenzmittel der Missionare bringen sollte, schenkte und lieh er ihnen große Summen. Aber alles das war politische Berechnung, indem Daifu-sama nicht den Sohn seines Vorgängers und noch weniger den christlichen Enkel Nobunanga's, sondern seinen eigenen Sohn Fide-tada auf den Thron zu erheben

sann und dazu die christlichen Daïmios sich günstig stimmen wollte. Im J. 1605 wurde in Nagasaki öffentliche Frohnleichnamsprocession gehalten, 1607 der Provinzial der Jesuiten, P. Paëz, in feierlicher Audienz von Daifu-sama empfangen. Um diese Zeit wirkten 140 Jesuiten, unter ihnen 63 Priester, und unter ihrer Leitung 800 Katechisten, in Japan; die Zahl der Christen wird von ihnen auf 750 000 angegeben. Andere Nachrichten schätzen sie viel höher; so gibt Vivero, der Gouverneur der Philippinen, der 1609—1610 am Hofe Daifu-sama's verweilte, ihre Zahl auf 1 800 000 an (er meint vielleicht die Zahl aller seit Xaverius in Japan Getauften). Seit 1602 wirkten neben den Jesuiten auch Dominicaner, Franciscaner und Augustiner; doch war deren Zahl nie bedeutend, durchschnittlich 7—8 aus jedem Orden. Sie arbeiteten mit Todesverachtung und mit großem, oft mit übergroßem Eifer, der sich nach den Grundsätzen menschlicher Klugheit allein nicht immer rechtfertigen läßt. Während Daifu-sama bis zum Jahre 1612 den Missionaren im Ganzen freie Hand ließ, obschon er von Jahr zu Jahr dem Christenthum abgeneigter wurde, wüthete in einzelnen Provinzen fast ohne Aufhören die Verfolgung. So wurden 1599 in Firando über 600 Christen zur Auswanderung gezwungen, ohne daß ein einziger abfiel; am 8. und 9. December 1603 gingen zu Fingo Johann Minami, Simon Takonda, Johanna, Agnes, Magdalena und ein siebenjähriger Knabe Ludwig in den Martertod, während mehrere dem Glauben entsagten; 1608 empfing in Saxuma die Dominicanermission durch den adeligen Officier Leo Chitchiyemon am 17. November die Bluttaufe. Im J. 1609 starben am 11. Januar Johann und Michael Isiake und deren Söhne Thomas von 12 und Peter von 6 Jahren zu Fingo, am 14. November 3 andere Martyrer zu Firando. Am grausamsten aber wüthete der junge Fürst Michael von Arima, der, um eine Enkelin Daifu-sama's heiraten zu können, vom Glauben abgefallen war, seine christliche Gemahlin verstoßen und seinen eigenen Vater dem Henker überliefert hatte. Im J. 1612 ließ er 3 Martyrer, 1613 schon ganze Gruppen grausam hinwürgen. Am bemerkenswerthesten sind die Martyrien von Thomas Feiboye und dessen Familie (28. Januar), die Verurtheilung des Franciscaners P. Sotelo (der aber begnadigt wurde) sammt 26 Gefährten zum Feuertode, die Enthauptung von 22 Christen am 16. und 17. August und endlich der Heldentod des Leo Fayachida, seiner Gattin und seiner zwei Kinder, die am 7. October vor wohl 20 000 Zuschauern lebendig verbrannt wurden. Aehnlich wüthete der unselige Apostat in den folgenden Jahren. Alles das war jedoch nur ein Vorspiel des allgemeinen Sturmes, der jetzt losbrechen und in 30jährigem Kampfe zur Vernichtung der japanischen Kirche führen sollte. Im J. 1600 war ein holländisches Schiff an der Küste Japans gescheitert; portugiesische Kaufleute, die herbeigerufen wurden, um als Dolmetsche zu dienen, erklärten die Schiffbrüchigen sofort für Piraten und boten Alles auf, damit die verhaßten Nebenbuhler ihres Handels und ihrer Herrschaft in den asiatischen Gewässern aus Japan verwiesen würden. Aber es gelang ihnen nicht, und die Holländer thaten nun ihrerseits Alles, um die Portugiesen und namentlich die Missionare zu verdächtigen. Einen ganz besonders verderblichen Einfluß messen alle Berichte von spanischer und portugiesischer Seite dem Piloten des Schiffes, dem Schotten Adams, zu, der bis zu seinem Tode (1620) in Japan, meist am Kaiserhofe, verblieb und als Mechaniker und Schiffsbaumeister in hohe Gunst kam. Im J. 1609 erhielten die Holländer, 1613 die Engländer die Erlaubniß, Factoreien auf Firando zu gründen. Auch die Prahlereien einiger Spanier, von denen einer erzählte, eine ganze Flotte seines Königs sei gekommen, um die Molukken zu erobern, und der Stolz ihres Auftretens bei Hofe mißstimmten Daifu-sama. Als die Spanier Tiefenmessungen längs der japanischen Küsten vornahmen, benutzte Adams dieß zu neuen Hetzereien. So erschien 1612 ein Edict Daifu-sama's, welches die Annahme des Christenthums verbot. Sechsundachtzig Kirchen und Häuser der Jesuiten wurden niedergerissen. Im J. 1613 gab Daifu-sama Befehl, Listen aller Christen anzufertigen; 1614, alle Missionare nach Nagasaki zu bringen, alle Kirchen einzureißen, alle Christen zum Abfall zu zwingen und die Widerspänstigen zu verbannen. So gingen eine große Anzahl hervorragender Adeliger in's Exil, darunter der berühmte Ukondono (Justus Minaminobo), der im folgenden Jahre (3. Februar) zu Manila starb. Sehr viele wurden in den Norden Japans, namentlich nach Jeso verbannt; die Missionare folgten ihnen dorthin, und bald gab es auch dort Christengemeinden. In Nagasaki bereitete man sich durch Bußprocessionen auf den bevorstehenden Kampf vor. Am 7. und 8. November erfolgte die gewaltsame Einschiffung von 23 Jesuiten, 2 Dominicanern, 4 Franciscanern und 2 Weltpriestern nach Manila. Obschon Daifu-sama ausdrücklich nicht die Todesstrafe, sondern nur das Exil angewandt wissen wollte, war das Jahr doch schon reich an Blutzeugen; neben manchen Anderen erlitten zu Surunga 6 den Martertod durch entsetzliche Verstümmelung und in Arima am 22. und 23. November 42 nach den grausamsten Martern.

Von entscheidender Folge für das Schicksal der japanischen Kirche war das Jahr 1615, in welchem Fide-yori, der Sohn Taiko-sama's, und Fidetada, der Sohn Daifu-sama's, um die Herrschaft rangen. Schon 1605 hatte Daifu-sama seinen Sohn zum Mitregenten gemacht und seither immer offener die Absicht gezeigt, seinen Mündel zu beseitigen. Im J. 1615 kam es zum offenen Bruch. Viele Christen traten in das Heer Fideyori's, in dem man sechs Fahnen mit dem Bilde des Gekreuzigten erblickte, und in dessen Reihen auch 2 Franciscaner und 1 Augustiner als Feldgeistliche der Christen standen. Die Entscheidungs-

schlacht bei Osaka am 2. (9.) Juni fiel zu Ungunsten Fide-yori's aus, der im Gemetzel den Tod fand. Nun nahm Daifu-sama entsetzliche Rache; nach Tausenden ließ er die Besiegten über die Klinge springen. Auch Christenblut floß; so wurden 8 derselben zu Surunga hingerichtet. Im J. 1616 begann Fide-tada als Schogun-sama seine durch die entsetzlichsten Grausamkeiten gebrandmarkte Regierung (1616—1623). Sofort erneuerte und verschärfte er die Verfolgungsedicte. Unter Strafe des Feuertodes verbot er, mit den Missionaren in irgend einen Verkehr zu treten oder ihnen gar Gastfreundschaft zu gewähren; Frau und Kind und je fünf Nachbarn zur Rechten und Linken sollten das Loos des Schuldigen theilen. Zehn Martyrer wurden in diesem Jahre lebendig verbrannt. Noch blutiger wurde das nächste Jahr, in welchem die strenge Durchführung der Edicte namentlich im Westen von Kiusiu, dem eigentlichen Bollwerk des Christenthums, und Hinrichtung der Missionare verordnet wurde. Am 22. Mai erhielten denn auch der Franciscaner Petrus von der Himmelfahrt und der Jesuit Johannes Baptista Machado y Tavora, am 1. Juni der Dominicaner P. Alonso Navarrete und der Augustiner P. Hernando de S. Jose und am 16. August der Franciscaner P. Johannes von der hl. Martha die Marterkrone. Die seligen Navarrete und Hernando hatten den Tod in heiliger Kühnheit, die nur durch Eingebung des heiligen Geistes gerechtfertigt werden kann, geradezu herausgefordert, um den wankenden Christen Muth einzuflößen. Viele Katechisten und Gastfreunde der Missionare erlitten im nämlichen Jahre den Tod. Das folgende Jahr 1618 brachte 37 Japanern die Marterpalme durch das Schwert, das Kreuz oder den Scheiterhaufen. So wurden am Weihnachtsfeste 14 Blutzeugen, darunter Frauen und Kinder, zu Nagasaki lebendig verbrannt. Unter den Martyrern von 1619 sind besonders hervorzuheben die 52 Laien, welche am 7. October zu Meako lebendig verbrannt wurden, der Laienbruder Leonhard Chimura S. J., der mit 4 Gefährten zu Nagasaki den 18. November bei langsamem Feuer heldenmüthig starb, und die 11, die ebendaselbst am 27. November enthauptet wurden. Das Jahr 1620 brachte eine neue, entsetzliche Marter, die Wasserqual, eine Art Schwedentrunk, wobei man die Verurtheilten zwang, Massen von Wasser zu schlucken, das man ihnen dann durch grausame Schläge auf den Unterleib mit Blut vermischt wieder austrieb. Der Katechist Matthias starb zuerst durch diese Qual (22. Mai). Am 16. August wurde Simon Kiota mit 4 Gefährten kopfabwärts gekreuzigt. Im selben Jahre kaperten die Holländer ein japanisches Fahrzeug, das 2 Ordensleute, den Augustiner P. Zuñiga und den Dominicaner P. Flores an Bord hatte. Um das Schiff als Beute behalten zu können, wollten sie den beiden als Kaufleute verkleideten Missionaren das Geständniß ihres Standes durch die grausamsten Folterqualen, namentlich die Wasserqual, erpressen; aber dieselben litten monatelang Unaussprechliches, um die Schiffsmannschaft vor dem Feuertode zu bewahren. Erst als der Beweis durch das Zeugniß einiger Apostaten erbracht war, mußten sie ihren Stand bekennen und wurden nun von den Holländern an Fide-tada ausgeliefert, der sie verbrennen, die Schiffsmannschaft (13 Mann) aber enthaupten ließ (19. August 1622).

Im Jahre 1622 hatte die Verfolgung ihre Höhe erreicht. Mehr als 120 Blutzeugen, darunter 16 Priester und 20 Laienbrüder aus den vier verschiedenen Orden, errangen die Marterpalme. Trotzdem zählten auch in diesem Jahre die Missionare noch 2000 Taufen. Am 10. September war Nagasaki Zeuge des sogen. „großen Martyriums", in welchem 23 Ordensleute und 32 Christen gemeinsam in den Tod für Christus gingen, 25 durch langsames Feuer und 30 durch das Schwert. Die hervorragendsten Seligen aus dieser glorreichen Schaar sind P. Franz de Morales, Vice-Provinzial der Dominicaner, mit seinen Ordensgenossen P. Joseph vom hl. Hyacinth, P. Hyacinth Orfanel, P. Angelus Orsucci, P. Alonso de Mena und 5 Laienbrüdern; P. Richard von der hl. Anna, Commissar des Franciscanerordens, mit seinen Ordensgenossen P. Petrus von Avila und P. Vincenz vom hl. Joseph, sowie mit P. Karl Spinola, P. Sebastian Chimura und 7 Scholastikern aus der Gesellschaft Jesu. Eine Greisin von 80 Jahren, Lucia de Freitas, theilte den Feuertod; unter den durch das Schwert Hingerichteten waren Mütter mit ihren Kindern von 3—12 Jahren. Die alten Martyreracten haben keine ergreifenderen Scenen, als sich an diesem denkwürdigen Tage auf dem „heiligen Berge" vor mehr als 30 000 Zuschauern abspielten. Die Verurtheilten wurden so an die Pfähle zwischen die Holzstöße gebunden, daß sie den Flammen entrinnen konnten, wenn sie um den Preis des Abfalls ihr Leben erkaufen wollten. Nur zwei wankten, scheinen sich aber wieder gefaßt und ihre Schwäche gesühnt zu haben; doch wurden ihre Namen aus der Liste der Seligen gestrichen. Alle Anderen litten die entsetzliche und grausam verlängerte Feuerqual mit himmlischer Geduld. Psalmengesang und lautes Gebet und die Verkündigung des Wortes Gottes erscholl aus den Flammenwirbeln. Die Heiden staunten, und zahlreiche Bekehrungen erfolgten. Andere Martyrien schlossen sich diesem großen Brandopfer unmittelbar an: am 11. September starb Kaspar Cotenda mit 2 Kindern; am 12. September wurden P. Thomas de Zumarraga, Generalvicar der Dominicaner, mit 2 Laienbrüdern und P. Apollinaris Franco mit 4 Laienbrüdern aus dem Franciscanerorden lebendig verbrannt. Des nämlichen Todes starb am 15. September P. Camillus Costanzo S. J., in Gegenwart der Mannschaften von 13 holländischen und englischen Schiffen, welchen man dieses Schauspiel gewähren wollte, und am 1. November P. Paulus Navarro und 3 Laienbrüder, ebenfalls aus der Gesellschaft Jesu.

So war die Zahl der Arbeiter bedeutend zusammengeschmolzen, und leider war es unmöglich, die Lücken auszufüllen. Yemitsi, der Sohn Fidetada's, der jetzt als Mitregent dem Schogun zur Seite trat, verschärfte noch die Verfolgungsedicte. Er verbannte alle Spanier und Portugiesen aus Japan, verbot ausländische Kleidertracht (in japanischer Kleidung waren aber die Missionare sofort kenntlich), untersagte den Christen die Schiffahrt, wodurch der zahlreichen Fischerbevölkerung der Küsten und Inseln der Unterhalt entzogen und zugleich den Missionaren die Möglichkeit genommen wurde, sich auf den Fischerbooten einzuschleichen, verordnete strenge Untersuchung aller einlaufenden Schiffe, mit der Weisung, bei Anwesenheit von Ordensleuten Schiff und Mannschaft zu verbrennen und die Ladung zu confisciren. Ueberdieß gaben sich die Holländer und Engländer zu eifrigen Küstenwächtern und Angebern her, und sogar die spanischen Behörden von Manila und Macao wirkten mit am Untergange der japanischen Kirche, indem sie, aus Furcht, ihren Handel mit Japan unwiederbringlich zu verlieren, die Reisen der Missionare verhinderten oder doch erschwerten. Nichtsdestoweniger gelang es 1623 noch 4 Dominicanern, 4 Franciscanern und 2 Augustinern, zu landen. Dieses Jahr ist reich an Blutzeugen; einzig in den dem Schogun unmittelbar unterstehenden Gebietstheilen wird die Zahl der Opfer auf 4—500 angegeben. Zu den hervorragendsten zählen P. Hieronymus de Angelis S. J., Simon Yempo S. J., P. Franz Galves, Franciscaner, und 47 Japaner, welche am 4. December verbrannt wurden. Wenige Tage später (am 29. December) starben 37 Blutzeugen, darunter 16 Kinder, unter entsetzlichen Martern; die einen wurden verbrannt, andere gekreuzigt, in Stücke gehauen u. s. w. Auch 13 Heiden wurden hingerichtet, weil sie Christen beherbergt hatten. Im J. 1624 erlitten P. Jacob de Carvalho S. J. und 7 Gefährten vom 18.—22. Februar einen langsamen und überaus qualvollen Martertod, indem sie im Wasser eines gefrorenen Teiches stehen mußten. Am 18. Juli wurden zu Kubata 32 Blutzeugen lebendig verbrannt, am 26. Juli 50, am 4. August 14, am 16. August 13 durch das Schwert hingerichtet. Am 25. August starben zu Omura bei langsamem Feuer, das Tedeum singend, die beiden Dominicaner Petrus Vasquez und Ludwig Sotelo, der Franciscaner Ludwig Sassanda, der Jesuit Michael Carvalho und ein Franciscaner-Tertiarier. Noch viele Andere starben in diesem Jahre für Christus. Das Gebiet von Dewa allein zählte 109, das von Firando 38 Martyrer.

Verhältnißmäßig ruhig verlief das Jahr 1625. Noch immer zählten die Missionare jährlich 1—2000 Taufen; namentlich im Norden breitete sich der christliche Glaube aus. Die Zahl der Christen wird auf 600 000 angegeben, so daß die unerhört grausame Verfolgung, die bereits mehr als ein Vierteljahrhundert dauerte, nur wenig Spreu vom Weizen gesondert hatte. Selbst protestantische Zeugen müssen einräumen, die Neubekehrten hätten im Feuer der Verfolgung bewiesen, daß ihr Glaube keineswegs ein rein äußerlicher gewesen sei. Das Jahr 1626 brachte die Palme dem Provinzial der Jesuiten P. Franz Pacheco und seinen Gefährten P. Joh. Bapt. Zola, P. Balthasar von Torres, 5 Scholastikern und einem Laienbruder, welche zusammen am 20. Juni bei Nagasaki durch die Flammen zur Krone gingen. Am 12. Juli folgten ihnen 9 Christen, von denen sie beherbergt worden, durch denselben Tod zur ewigen Belohnung. Das folgende Jahr 1627 brachte eine neue entsetzliche Marter, wozu man die heißen Schwefelwasserquellen des vulkanischen Berges Ungen bei Nagasaki benutzte. Dieses wahrscheinlich mit Säuren gesättigte Wasser erzeugte die heftigsten Schmerzen; die Haut sprang auf und schälte sich ab, und bald waren die Opfer wie lebendig geschunden. Um die Qualen zu verlängern, tauchte man sie in der Folge nicht ganz ein, sondern verbrühte einzelne Glieder und wiederholte die Marter, sobald der Zustand der Gequälten es erlaubte. Am 28. Februar wurden zuerst 16 Opfer auf den Ungen geführt und an Stricken in die heißen Quellen gestürzt; der erste, der auf den Befehl der Henker mit dem Rufe „Gelobt sei Jesus Christus" hineinsprang, war Ludwig Chinzaburo. Am 17. Mai litten abermals 10 Blutzeugen auf dem Ungen; nach sechsstündiger Marter waren sie wie lebendig geschunden. Noch andere schamlose Martern kamen jetzt zur Anwendung, und die Verfolger gingen wahrhaft teuflisch zu Werke. Vor den Müttern wurden die unmündigen Kinder gebrannt, vor den Gatten die Gattinnen, stets unter Versprechen sofortiger Einstellung der Qual, wenn sie dem Glauben entsagen würden. Streiche mit Bambusrohren, Knieen auf glühenden Kohlen, Einbrennen des Namens Christ auf Stirn und beide Wangen, Verstümmelung der Finger, Abschneiden der Ohren, Versengen der Nasenöffnung mit glühenden Kohlen, grausame Verwundung durch wiederholtes Sägen u. s. w. wurden täglich wiederholt, nicht zum Tode, sondern zu fortgesetzter Qual, bis schließlich bei Vielen der äußerliche Abfall erfolgte. Viele aber blieben treu und starben in der Marter; Andere kehrten reumüthig zurück und sühnten durch den Martertod ihre Schwäche. Zu Chimabara (Simabara) wurden am 21. Februar 16 Blutzeugen, nachdem man ihnen sämmtliche Finger abgehauen, im Meer ertränkt. Am 29. Juli wurde der Dominicaner P. Ludwig Exarch mit 2 Ordensgenossen zu Omura, am 16. August P. Franz von der hl. Maria mit 2 Ordensbrüdern, am 7. September der Jesuit P. Thomas Tzuji und 2 Gefährten zu Nagasaki lebendig verbrannt. So ging es nun Jahr für Jahr, bis sämmtliche Missionare hingeopfert waren. Am 8. September 1628 errang der Vice-Provinzial der Dominicaner P. Dominicus Castellet mit 2 Gefährten seines Ordens und P. Antonius vom hl. Bonaventura, Commissar der Franciscaner, mit einem Laienbruder und mit mehreren Tertiariern beider Orden die

Krone durch den Feuertod. Zahlreiche Martyrer folgten ihnen nach. Am 25. December erhielt der Laienbruder Michael Nakachima S. J. die Marterpalme, nachdem er in acht verschiedenen Martern seine heldenmüthige Treue bewährt hatte. Das Jahr 1629 zählte neben vielen unerschütterlichen Blutzeugen auch manche, die sich vom Uebermaß der Qualen beugen ließen. So fielen von 64 Christen (37 Männern und 27 Frauen), die auf den Ungen geführt wurden, nach dreitägiger Qual alle bis auf einen oder zwei ab; im darauffolgenden Jahre blieben von 280, die man durch sechs Tage mit der Säge und anderen Martern entsetzlich peinigte, nur 50 treu. Andere Blutzeugen machten die Schwäche der Unterliegenden wieder gut. So starben am 28. September 1630 3 Laienbrüder der Augustiner, 23 Tertiarier und 46 Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft; am 28. October erhielten abermals 9 Augustiner die Marterpalme. Vom 5. December 1630 bis 5. Januar 1631 dauerte das Martyrium von 5 Ordensleuten und 2 portugiesischen Damen auf dem Ungen. Während 33 Tagen blieben sie auf dem Berge und wurden in Zwischenpausen immer wieder mit dessen Wasser gequält. P. Bartholomäus Guttierez, P. Vincenz Carvalho, P. Franz von Jesus, alle drei Augustiner, der Franciscanerbruder Gabriel und der Jesuit P. Anton Ichida und mit ihnen Hieronymus vom hl. Kreuz erhielten später (3. September 1632) die Marterpalme; auch die beiden Damen blieben treu, wurden aber nicht bis zu Tode gemartert. Im J. 1632 starb der Wütherich Fide-taba, und dessen Sohn Yemitsi mit dem Titel To-Schogun-sama führte das Werk der Zerstörung scheinbar zum Abschluß. Unter ihm wurden 33 Jesuiten, 6 Augustiner, 6 Dominicaner, 2 Franciscaner und 2 Weltpriester Martyrer. Immer schwieriger war es geworden, die Lücken auszufüllen, die der Martertod, das Gefängniß und die Mühsale der ohne Obdach in den Wäldern Umherirrenden rissen. Im J. 1628 war ein Schiff mit 24 Ordensleuten (sechs aus jedem der vier Orden) auf der Fahrt von Manila nach Japan gescheitert. Im J. 1629 gelang es noch einem Dominicaner und 2 Jesuiten, sich in Japan einzuschleichen; als 1632 aber 11 Missionare glücklich landeten, versprach der Schogun 1000 Taëls Belohnung und Amnestie für alle anderen Verbrechen demjenigen, der einen derselben verrathe. Die Holländer halfen suchen, und bald waren sie zumeist den Henkern überliefert. Am 11. December wurden die beiden Augustiner P. Melchior vom hl. Augustin und P. Martin vom hl. Nicolaus und am 13. December die beiden Franciscaner P. Gines de la Quesada und P. Johannes Torrella lebendig verbrannt. Furchtbar räumte das folgende Jahr 1633 unter den Missionaren auf; brachte es doch nicht weniger als 34 Ordensleuten (darunter 24 Jesuiten) die Marterpalme. Auch 46 Japanesen gingen für Christus in den Tod. Die Henker erfanden eine neue furchtbare Qual: die Grube, die oft erst nach 2—6 Tagen zum Tod führte. Die Blutzeugen wurden kopfabwärts in eine Grube gehängt; dabei mußte enges Einschnüren der Glieder behufs Verlangsamung des Blutumlaufes und Aderlaß an den Schläfen die oft unterbrochene Qual verlängern. Der erste, der diese Qual erduldete, war der Laienbruder Nicolaus Keyan Sukunanga S. J., der fast vier Tage, vom 28. bis 31. Juli, in der Grube hing. Ihm folgten durch die gleiche Marter den 16. August P. Manoel Borges S. J. mit 2 Novizen, den 19. August der Augustiner P. Franz de Gracia und der Dominicaner P. Jacob de Santa Maria mit je 2 Ordensgenossen, den 2. October P. Bento Fernandez und P. Paul Saito, beide aus der Gesellschaft Jesu, nach siebentägiger Qual durch dieselbe Marter zur Krone. Ein überaus trauriger Fall ereignete sich am 18. October zu Nagasaki. P. Christoph Ferreira, Provinzial der Gesellschaft Jesu in Japan und Bisthumsverweser, ein Mann, der durch 23 Jahre in der Mission heldenmüthig gearbeitet und gelitten hatte, fiel nach fünfstündiger Qual in der Grube vom Glauben ab. Etwa 20 Jahre später hat er, wie Zeugen eidlich versicherten, seinen traurigen Abfall durch dieselbe Marter, welcher er unterlegen war, gesühnt. Um so starkmüthiger zeigten sich seine 5 Untergebenen P. Julian Nakaura, P. Matthäus Adami, P. Anton de Souza und zwei Laienbrüder, sowie der Dominicaner P. Lucas vom heiligen Geiste, in der entsetzlichen Qual. Es läßt sich nicht sagen, welchen Schmerz die Apostasie Ferreira's seinen Ordensbrüdern bereitete. Als die Kunde davon nach Europa kam, machten sich 33 Mitglieder des Ordens unter Führung des P. Mastrilli auf, um den Unglücklichen entweder zu bekehren oder doch wenigstens durch ihren Tod das von ihm gegebene Aergerniß zu sühnen. Im J. 1634 erlitt am 17. April auch ein Trinitarier, P. Albert vom heiligen Geiste, den Martertod. Dasselbe Jahr brachten am 6. Juni P. Sebastian Vieira und 5 Laienbrüdern S. J., sowie dem Franciscaner P. Ludwig Gomez und einem Laienbruder die Palme. Endlich führte es am 11. November die beiden letzten Dominicaner, die dazumal in Japan waren, P. Jordan vom hl. Stephanus und P. Thomas vom hl. Hyacinth, und mit ihnen 67 Christen theils durch die Grube, theils durch das Feuer oder durch das Schwert zum Siege. Im J. 1636 ließ der Schogun zu Yedo 83 christliche Kranke und Bettler außerhalb der Stadt einpferchen und durch Hunger und Durst hinmorden. Neue Edicte verpönten das Christenthum; 287 Verbannte mußten auf portugiesischen Schiffen Japan verlassen. Im J. 1637 versuchten 4 Dominicaner zu landen; sie wurden noch auf dem Schiffe gefangen und dann in den Kerker gebracht, wo P. Anton Gonçalez starb; die drei übrigen, Thomas vom hl. Dominicus, Michael von Ozaraza und Vincenz vom heiligen Kreuz, starben durch die Grubenmarter. P. Marcell Mastrilli wurde ebenfalls gleich nach der Landung gefangen und sofort zur Marter geführt, welche vom 5.—17. October dauerte.

Beinahe alle Missionare waren nun hingeopfert, und ein neues Edict, welches jedem Fremden, auch den Holländern, in Japan zu reisen verbot, machte es den Priestern unmöglich, der verwaisten Heerde beizuspringen, unmöglich auch, dieselbe vor Thaten der Verzweiflung zurückzuhalten. Zu einer solchen kam es im December 1637. Jener Fürst von Arima, der seinen Vater dem Henker überliefert, den Glauben abgeschworen und die Christen grausam verfolgt hatte, war vom Schogun wegen anderer Verbrechen abgesetzt und mit seiner Familie verbannt worden. Der neu eingesetzte Daïmio brachte nach japanischer Sitte alle seine Beamten mit. So sahen sich die Beamten und Krieger des verbannten Apostaten dem Elende preisgegeben, während die übrigen Unterthanen von dem neuen Herrn durch übermäßige Steuern gedrückt wurden. Diese politischen Verhältnisse veranlaßten einen Aufstand, der dadurch das Gepräge eines Religionskrieges erhielt, daß die im großen Ganzen noch immer christliche Bevölkerung des südwestlichen Kiusiu sich erhob. Sie kämpften unter der Kreuzesfahne. Aber ihr Angriff auf Arima wurde abgeschlagen, und da sie sich bald überlegenen Streitkräften gegenüber sahen, warfen sie sich in die Festung Farunojo bei Simabara am Meeresstrande und vertheidigten sich mannhaft. Erst als der Holländer Koekebakker auf Verlangen der japanischen Regierung, um sich dieser angenehm zu machen, nicht nur den Belagerern sein schweres Geschütz sammt Munition zur Verfügung stellte, sondern auch die Festung selbst von der Seeseite aus beschoß, wurde der Platz mit Sturm genommen, am 15. April 1638. Die Sieger verschonten niemanden; 35 000 Christen wurden niedergehauen.

In den folgenden Jahren erlitten die letzten Priester, welche der japanischen Kirche geblieben waren, den Martertod: im Juli 1639 P. Petrus Cassouï S. J. und bald nachher P. Baptist Porro S. J., der mit allen Einwohnern eines christlichen Weilers verbrannt wurde. Im J. 1642 machte P. Anton Rubino S. J. mit 4 Patres seines Ordens den Versuch, Japan zu betreten. Sie scheiterten bei Satsuma am 11. August und wurden wenige Tage später gefangen und nach Nagasaki geführt, wo sie während sieben Monaten durch die Wasserqual, durch glühende Eisen u. s. w. gemartert wurden, bis sie endlich im März 1643 in der Grube ihren Kampf vollendeten. Unter ihnen war ein Pole, P. Albert Meczinski. Im nämlichen Jahre wagte P. Peter Marquez S. J. mit 4 Ordensgenossen einen letzten Versuch. Sie alle wurden sofort bei der Landung ergriffen und zum Martertode geführt. Im darauffolgenden Jahre ertrank der letzte Vice-Provinzial P. Kaspar de Amaral S. J. bei einem Schiffbruch. Damit endete vorläufig die hundertjährige Missionsgeschichte Japans, eine der blutigsten, wenn nicht die blutigste Episode der Kirchengeschichte, aber voll leuchtender Beispiele der schönsten christlichen Tugenden und des erhabensten Opfermuthes.

Die einzigen Europäer, denen die Küsten Japans während der folgenden zwei Jahrhunderte zugänglich blieben, waren die Holländer. Umsonst hatten die Portugiesen 1640 einen letzten Versuch gemacht, die Handelsbeziehungen wieder anzuknüpfen. Macao sandte vier seiner angesehensten Bürger mit reichen Geschenken an den Schogun. Am 6. Juli erreichten sie Nagasaki und wurden, wie sie es erwarten mußten, sofort als Gefangene erklärt. Am 25. Juli verurtheilte ein kaiserliches Decret sämmtliche Ankömmlinge zum Tode, und am 3. August wurde das Urtheil vollstreckt. Dreizehn Asiaten wurden begnadigt; sie sollten die Kunde der Hinrichtung auf einem japanischen Fahrzeug nach Macao bringen. Die übrigen 61 Personen wurden auf dem „heiligen Berge" enthauptet; man hatte ihnen um den Preis des Abfalles das Leben angeboten; aber alle blieben treu, selbst die Knaben von 8 und 11 Jahren. Dann wurde das portugiesische Schiff sammt seiner ganzen Ladung und selbst den Kleidern der Hingerichteten verbrannt. Nun durfte kein portugiesisches Fahrzeug mehr einlaufen. Als 1685 ein portugiesisches Schiff 12 schiffbrüchige Japaner landen wollte, wurde nicht einmal dieses gestattet. Die calvinistischen Holländer nahmen es mit dem Bekenntniß ihres Glaubens nicht so genau. Unter den schmählichsten Bedingungen, wozu sich ihr Krämergeist bequemte, durften sie bleiben. Es wurde ihnen verboten, die Jahre nach Christi Geburt zu zählen, den Sonntag zu feiern, selbst auf ihren Schiffen Gottesdienst zu halten u. s. w.; sie durften ihre Todten nicht in japanische Erde bestatten und wurden auf dem kleinen Inselchen Desima, das im seichten Wasser von Nagasaki aufgeschüttet war, als Gefangene behandelt. Seit 1666 wurde jährlich von den im Verdachte des Christenthums Stehenden die sogen. „Jesumi"-Ceremonie gefordert, welche darin bestand, daß sie ein Crucifix und ein Bild der Mutter Gottes mit Füßen treten mußten. Carreri behauptet, die Holländer hätten sich auch dazu bequemt, das Kreuz mit Füßen zu treten; Andere läugnen das; aber es bedurfte dessen zur äußern Abläugnung des Christenthums nach den angeführten Zugeständnissen nicht mehr.

Die Landung war somit für katholische Priester unmöglich gemacht; aber sie wurde dennoch von Zeit zu Zeit versucht. Sidotti, der 1702 den Cardinal Tournon nach Ostasien begleitete, wagte sie im October 1709. Ueber die Art seines Todes hat man keine sicheren Nachrichten. Im J. 1749 drangen 3 Jesuiten in Japan ein: einer derselben diente zehn Jahre als Koch auf einem holländischen Schiff, ehe ihm die Landung gelang. Auch über ihr Loos hat man keine Kunde. Um 1829 endlich erhielt man durch 20 schiffbrüchige Japaner, welche Medaillen trugen, die erste Nachricht, daß das Christenthum in Japan noch fortbestehe. Um 1810, erfuhr man ferner, sei noch eine Frau um des christlichen Glaubens willen hingerichtet worden, und etwa 70 hätten

sich dem Tode durch die Flucht entzogen. Als daher 1832 das apostolische Vicariat Korea gegründet wurde, erhielt der apostolische Vicar von der Propaganda die Weisung, seinen Sitz womöglich auf den Liu-Kiu-Inseln zu nehmen, welche zu Japan gehören. Erst 1844 erhielt H. Forcade, Priester des Missionsseminars von Paris, die Erlaubniß, sich als Dolmetsch daselbst niederzulassen. Im J. 1853 gelang es endlich dem Commodore Perry, die Abgeschlossenheit Japans für den amerikanischen Handel zu brechen, und 1854 kam der dießbezügliche Vertrag mit den Vereinigten Staaten zu Stande. Im nämlichen Jahre errichtete Rom das apostolische Vicariat Japan und ernannte Msgr. Collin zum ersten apostolischen Präfecten. Bald schlossen nun auch England, Frankreich und die übrigen Mächte Handelsverträge mit Japan. Sofort stellte es sich heraus, daß das Christenthum in der zweihundertjährigen Verfolgung noch keineswegs ausgerottet war; denn noch immer wurden die Christen verfolgt. In Nagasaki lagen 1856 70 Christen ihres Glaubens wegen im Gefängniß, von denen 30 schon seit zwei Jahren eingekerkert und 10 infolge der Marter gestorben waren. Im J. 1857 landete der erste Missionar der neu erstehenden, dem Pariser Missionsseminar übertragenen Mission in Hakodate (Jeso). Im J. 1859 mußte die Regierung den Fremden Religionsfreiheit gewähren. Am 19. Februar 1865 wurde zu Ehren der am 8. Juni 1862 von Pius IX. heilig gesprochenen 26 Martyrer eine Kirche in Nagasaki eingeweiht, und keinen Monat später (am 17. März) näherten sich die ersten der noch immer im Verborgenen Christo getreuen Japaner den Missionaren. Es ist bezeichnend, durch welche Fragen sie sich von ihnen die Gewißheit verschafften, ob dieselben Sendboten der wahren Kirche seien; sie fragten die Missionare nämlich, ob sie den Cölibat beobachteten, dem Papst gehorchten und die seligste Jungfrau verehrten. Es stellte sich heraus, daß in der nähern Umgebung von Nagasaki noch 2500 Christen lebten. Die Gesammtzahl der in Japan noch bestehenden Christenschaft wurde damals (wohl zu hoch) auf 200 000 angegeben. Msgr. Petitjean, der 1866 ernannte apostolische Vicar, nahm sich dieser Heerde mit großem Eifer an, um so mehr, da die Regierung die Annäherung derselben an die Europäer durchaus verhindern wollte. Noch immer waren die alten Verfolgungsedicte an den Steinsäulen zu lesen, und der Schogun (Taikun), der sich durch die Verträge mit den fremden Mächten verhaßt gemacht hatte, suchte durch eine Christenverfolgung wieder populär zu werden. Im Juli 1867 wollte er die Bewohner des Thales von Urakami durch Bewaffnete zum Abfall zwingen; 60 ließ er in Nagasaki einkerkern, 110 in Omura, 97 in der Provinz Hidschin zu Zwangsarbeit verurtheilen. Wiederum zeigten die japanischen Christen, auch Kinder, die schönsten Beispiele christlichen Starkmuths in denselben Tagen, da die katholische Kirche sich ob der am 7. Juli erfolgten Seligsprechung von 205 japanischen Blutzeugen freute. Am 29. Januar 1868 erfolgte der Sturz des Schogun, und die politische Vollgewalt kam nun wieder in die Hand des Mikado. Doch hatte dieser politische Wechsel für das Schicksal der Christen wenig Bedeutung, indem der Mikado die alten Edicte anschlagen und die Verfolgung fortsetzen ließ. Gleich nach seiner Thronbesteigung ließ er 120 christliche Familienväter vor Gericht laden und verbannte am 10. Juli 114 derselben. Einer wurde auf einen glühenden Rost gelegt. Die Proteste der Gesandten halfen nichts. Im J. 1870 war die Verfolgung auf ihrer Höhe; bei 4000 Christen wurden verbannt. Aber jetzt traten der englische Gesandte Sir Harry Parkes und der amerikanische Gesandte Delong so entschieden auf, daß sie wenigstens eine theilweise Duldung und die Freilassung vieler Gefangenen erzwangen. Erst 1873 wurden die alten Verfolgungsedicte durch den kaiserlichen Erlaß vom 31. März aufgehoben. Ueber 1800 Gefangene kehrten in das Thal von Urakami zurück. Nun feierte Msgr. Petitjean am Dreifaltigkeitssonntag ein Dankfest zum Abschluß der fast dreihundertjährigen (1587—1873) Verfolgung. Im nämlichen Jahre noch gründete er zu Nagasaki ein Seminar, und damit beginnt die Zeit der ruhigen Entwicklung für die neuere japanische Mission.

Was die Hierarchie Japans betrifft, so hatte schon Pius V. dem Patriarchen von Abessinien, Andreas Oviedo, 1566 den Befehl ertheilt, als Bischof nach Japan zu gehen. Da sich aber beim Eintreffen dieser Weisung die Verhältnisse in Abessinien gebessert hatten, blieb Oviedo auf seinem Posten und sandte mit päpstlicher Billigung seinen Coadjutor Melchior Carneiro; dieser aber starb auf der Reise zu Macao. Ebenso erging es dem 1587 zum Bischof von Japan (Diöcese Funai) ernannten Sebastian de Moraëz, der auf der Reise zu Mozambique starb. Der erste Bischof, welcher 1596 Nagasaki erreichte, war Petrus Martinez; er ward aber schon im folgenden Jahr vertrieben und starb 1598 auf dem Meere. An seiner Stelle verwaltete sein Coadjutor und Nachfolger Ludwig de Cerqueira das Bisthum von 1597—1614 und starb dann in Nagasaki. Nach ihm wurden noch verschiedene Bischöfe für Japan ernannt, erreichten aber nie ihren Sprengel. An ihrer Stelle verwalteten die jeweiligen Provinziale der Gesellschaft Jesu als Administratoren das Bisthum. — Der erste apostolische Vicar der neuen japanischen Mission ist Msgr. Forcade, 1846. Ihm folgte nach dem apostolischen Präfecten Collin und dem Provicar Girard 1866 Msgr. Petitjean; unter diesem wurde 1876 Japan in ein nördliches und ein südliches Vicariat getheilt. Das nördliche erhielt Msgr. Osouf zum apostolischen Vicar; das südliche verwaltet seit dem Tode Msgr. Petitjeans (gest. 1884) Msgr. Cousin. Während das nördliche die Nordosthälfte von Nipon, Jeso und die Kurilen mit nur 7116 Katholiken umfaßt, gehörten die Südhälfte von Japan und alle übrigen Inseln mit 26 302

Katholiken zum apostolischen Vicariate Süd-Japan. Im J. 1888 ist aber von diesem Vicariate ein neues, Mittel-Japan, abgezweigt worden, das aus der südwestlichen Hälfte Nipons, der Insel Sikoku und einigen kleineren Eilanden besteht, so daß jetzt zu Süd-Japan die Inseln Kiusiu, Hirado, Goto, Tsusima und die Liu-kiu gehören.

(Charlevoix S. J., Histoire et Description générale du Japon, 9 vols., Paris 1736; Crasset S. J., Histoire de l'Eglise du Japon, 2 vols., Par. 1715, deutsch Augsb. 1738; Pagés, Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651, 2° partie, Par. 1869; Bartoli, Dell' istoria della Compagnia di Gesù il Giappone (parte secunda dell' Asia), Roma 1660; W. Heine, Japan, Beiträge zur Kenntniß des Landes und seiner Bewohner, Dresden 1880; Adams, History of Japon, Lond. 1874; Kämpfer, Geschichte und Beschreibung von Japan, herausg. von Dohm, Lemgo 1777—1779; Bolland. ad 5. Febr. de XXVI S. Martyr.; Boëro S. J., Relazione della gloriosa morte di ducento cinque Beati Martiri nel Giappone, Roma 1867; Bericht über den glorreichen Tod von 205 seligen Martyrern in Japan, München 1868; Cornely S. J., Leben des seligen Martyrers Karl Spinola aus der Gesellschaft Jesu. Nebst kurzen Nachrichten über das Leben und den glorreichen Tod der übrigen am 7. Juli selig gesprochenen Martyrer von Japan, Mainz 1868; Die katholischen Missionen, Illustrirte Zeitschrift, Freiburg 1873 ff.; Missiones Catholicae ritus latini cura S. Congregationis de Propaganda Fide descriptae in annum 1887; vgl. noch die reiche Literaturangabe in de Backer, Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus I, 315—332.) [Jos. Spillmann S. J.]

Japheth, I. Personenname (יֶפֶת 'Ἰάφεθ), ein Sohn Noe's und Vater zahlreicher Völkerstämme. Er wird unter seinen Brüdern gewöhnlich zuletzt genannt (Gen. 5, 32; 6, 10 u. s. w.), war aber gleichwohl der älteste, da nach Gen. 11, 10 vgl. mit 5, 31 und 7, 6 Sem später geboren ist und Cham (9, 24) ausdrücklich der jüngste heißt. In Gen. 10, 21 ist der hebräische Ausdruck (הַגָּדוֹל) doppelsinnig, und der Altersvorrang kann ebenso gut auf Sem als auf Japheth bezogen werden; die LXX mit Onkelos thun aber das letztere, und wenn die Vulgata und die Peschittho mit vielen Vätern abweichen, so ist der Grund in dem geistigen Vorrang Sems zu suchen, wegen dessen ihn die Schrift seinen Brüdern gewöhnlich voranstellt. Uebrigens hat schon Usher bemerkt, daß Japheths Segen (Gen. 9, 26. 27) auf dem Segen über Sem ruht und nur dadurch verständlich wird. Canaan (Cham) soll beider Brüder gemeinschaftlicher Sklave, Japheth aber nach der Bedeutung seines Namens (יֶפֶת v. פָּתָה) ein Weitverbreiteter werden, doch aber in den Hütten Sems wohnen. Ersteres wurde Japheth durch die weiten Wanderungen und zahllosen Verästelungen seiner Söhne und Enkel, welche, von Sennaar nördlich ziehend, in weitem Bogen über Kleinasien, Armenien, Medien bis zum Indus sich verbreiteten, dem ganzen Europa, dem nördlichen und östlichen Asien seine Bewohner gaben und nach Indien und weiter vordrangen. Im Einzelnen siehe das Betreffende bei den Namen seiner Söhne: Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mosoch und Thiras, zu denen die Sagen der Völker (z. B. der Araber bei Herbelot 470) noch andere gesellen: Dschin (Chinesen), Seklab (Slaven), Turk, Khalage, Khozar, Ros (רֹאשׁ, Russen) u. dgl. (Vgl. J. Görres, Die Japhethiden und ihr Auszug aus Armenien, 1845.) Der 'Ἰαπετός der Griechen, welcher eine Tochter des Oceanus heimgeführt und Prometheus und Epimetheus, diese Repräsentanten alles griechischen Lebens, gezeugt, ist offenbar nichts anderes als Japheth, durch Javan ihr ältester Ahnherr. Wie in Cham und den Chamiten sich die Sünde des Fleisches besonders geoffenbart, so ist in den Japhethiden vorzugsweise jenes menschliche Streben zur Erscheinung gekommen, welches sich nach außen wendet, im ausgedehntesten Gebrauche der Natur die eigene Kraft stählt und übt, unermüdlich in der Arbeit ist und so zur höchsten Stufe irdischer Bildung und Macht emporzusteigen vermag. Beweis dafür sind die Inder, Perser und Europäer, sowie die bewunderungswürdige Vielseitigkeit und innere Gewandtheit der indo-slavisch-germanischen Sprachen. Was nützte aber die Erde, wenn sich nicht der Segen des Himmels in den Hütten des Bruders Sem, bei den Nachkommen Arpharad und Hebers, niedergelassen, wenn diese nicht die göttlichen Verheißungen erhalten und die Gnade der Erlösung an die „Inseln der Heiden" (Gen. 10, 5) vermittelt hätten! Durch Theilnahme daran geht der zweite Theil des Noachischen Segens in Erfüllung: Japheth wohnt in den Hütten Sems, mag nun Sem die heilige Wohnung behalten haben oder nicht (ejecto Israële, sagt Hieronymus, Quaest. in Gen.; Theodoret. ad Gen. 9, 26; Just. C. Tryph. n. 139; Aug., De civit. Dei 16, 2; C. Faust. 12, 24); die Kirche hat beide (Juden und Heiden) in das eine Haus Gottes versammelt.

II. Ortsname (χωρίον 'Ἰάφεθ), nur Judith 2, 25 als Schreibfehler für Safeth (Burckhardt, Reisen in Syrien, deutsch, Weimar 1824, 555; Wolff, Das Buch Judith, Leipzig 1861, 104). [S. Mayer.]

Jarchi, s. Raschi.

Jarcke, Karl Ernst, Rechtsgelehrter, Staatsmann und Publicist, geb. am 10. November 1801 in Danzig als das jüngste unter den drei Kindern eines wohlhabenden, im Rufe strenger Rechtlichkeit stehenden und mit städtischen Ehrenämtern betrauten Fabrikanten. In seine Knabenzeit fiel die siebenjährige Occupation Danzigs durch die Franzosen (1807—1814), welche nachhaltig auf seine geistige Entwicklung wirkte und in der jungen Seele unverwischbare Eindrücke von dem Unheil hinterließ, das die Revolution über Europa gebracht; die Zeit selbst hat

ihn mehr erzogen als die Schule. Am Gymnasium seiner Vaterstadt unter dem angesehenen Philologen August Meineke vorgebildet, konnte der mit glänzenden Geistesgaben ausgestattete Jüngling im Herbst 1819 zum Studium der Rechtswissenschaft die Universität Bonn beziehen und fand hier an Professor Mackeldey, wie drei Semester später in Göttingen an Professor Hugo, fördernde Gönner. In Göttingen promovirte Jarcke auf Grund einer gekrönten Preisschrift aus dem Criminalrecht zum Doctor juris und habilitirte sich dann, 21 Jahre alt, als Privatdocent in Bonn. In seiner Antrittsvorlesung (October 1822) bekannte er sich als Hugo's und Savigny's Schüler. Nach zweijähriger Lehrthätigkeit erhielt er Urlaub, um am Appellhof in Köln die juristische Praxis und besonders den Geschäftsgang bei den Schwurgerichten kennen zu lernen. Hier vollzog sich ein Ereigniß, das seinem Leben eine andere Wendung gab. Jarcke war ganz im Geiste des damals herrschenden Rationalismus herangewachsen; Pastor Ehwalt, der ihn confirmirte, ein gelehrter Theologe, gehörte der rationalistischen Schule an. Weder im elterlichen Hause noch in den öffentlichen Anstalten fand sein für religiöse Eindrücke empfängliches Gemüth eine passende Nahrung. Er war 20 Jahre alt, als eine in ernster Unterhaltung mit Freunden zu Göttingen gefallene Aeußerung, daß das Christenthum seinen Ursprung auf die Menschwerdung Gottes zurückführe, wie ein zündender Funke in seinem Innern wirkte. In heftiger Bewegung ward es ihm plötzlich gewiß, daß dieses Geheimniß kein menschlich ersonnener Lehrsatz, sondern eine göttliche, durch die Geschichte beglaubigte Thatsache sein müsse. Schon des andern Tages holte er sich die symbolischen Bücher der Protestanten und die Beschlüsse des Trienter Concils, um sich Klarheit zu verschaffen. Dieses Studium führte den Wahrheitsuchenden der katholischen Kirche nahe; das Uebrige vollendete die göttliche Gnade, als ihn seine akademische Stellung in Bonn mit K. J. H. Windischmann in Berührung brachte. Dieser war eine jener auserwählten Persönlichkeiten, welche mit der Fülle gründlichen Wissens und der Tiefe eines philosophisch gebildeten Geistes die hohe Einfalt lebendigen Glaubens und gottbegeisterter Liebe vereinen. Jarcke selbst hat diese Begegnung die gnadenvollste Fügung seines Lebens genannt, und noch in seinen letzten Lebenstagen wiederholte er, daß er nächst Gott alles, was ihm an den höchsten Gütern zu Theil geworden, der Liebe und dem Umgange dieses väterlichen Freundes verdanke. Innerlich gehörte er seit 1824 dem Katholicismus an; die förmliche Aufnahme in die Kirche fand aber, laut einer brieflichen Angabe Jarcke's, erst am 16. Februar 1825 zu Köln statt. — Ein in Hitzigs Zeitschrift für Criminalrechtspflege abgedruckter Aufsatz Jarcke's über „die Lehre vom unvollständigen Beweis in Bezug auf außerordentliche Strafen", der die Aufmerksamkeit des preußischen Unterrichtsministers erregt hatte, veranlaßte die Berufung des geistvollen Verfassers als außerordentlichen Professors für Criminalrecht an die Universität Berlin (Herbst 1825). Hier gewann er durch seine höchst anregenden Vorträge einen bedeutenden akademischen Wirkungskreis und durch seine gelehrten Werke, namentlich sein „Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts" (3 Bände, 1827 bis 1830), das Ansehen einer Fachautorität, so daß er auch als Hilfsarbeiter im Justizministerium für criminalistische Gesetzgebung verwendet wurde. Die Julirevolution machte ihn zum Publicisten; der mächtige Eindruck, der von derselben ausging, veranlaßte ihn zu der Schrift „Die französische Revolution von 1830, historisch und staatsrechtlich beleuchtet in ihren Ursachen, ihrem Verlauf und ihren wahrscheinlichen Folgen" (Berlin 1831). Hatte gleich das erste Erscheinen dieses mit classischer Freiheit und unübertrefflicher Schärfe geschriebenen Buches seinem Verfasser die erste Stelle in der Reihe der politischen Schriftsteller seiner Zeit verschafft, so wurde dasselbe durch die spätere Entwicklung der Verhältnisse in Frankreich bis zum Jahre 1848 noch bedeutsamer: denn die Geschichte dieses Zeitraums hat bestätigt, was der Auctor mit tiefer Divination über die neue Gestaltung der Dinge ausgesprochen. Dieses Aufsehen machende Buch brachte ihn in nähere Beziehungen mit einem Kreis christlich-conservativer Männer, welchen die Herren von Gerlach um sich zu sammeln pflegten; namentlich der freundschaftliche Verkehr mit J. von Radowitz, damals Major im Generalstab, ward Veranlassung, daß unter seiner Redaction das „Berliner politische Wochenblatt" in's Leben trat. Am 8. October 1831 wurde die erste Nummer des Blattes ausgegeben, das nach Jarcke's Worten „als Organ und Mittelpunkt aller antirevolutionären Richtungen auftreten" sollte, und das durch seine ebenso gründliche als taktvolle Haltung großen Einfluß auf ein ganz auserlesenes Publikum gewann. Von seinen zahlreichen dort niedergelegten Aufsätzen hat Jarcke später 51 ausgewählt und unter dem Sammeltitel „Vermischte Schriften" in 3 Bänden (München 1839) herausgegeben, „um von seinen staatsrechtlichen und politischen Grundsätzen Rechenschaft zu geben". Im Herbst 1832 folgte er einem ehrenvollen Rufe des Fürsten Metternich nach Wien und trat als Rath bei der k. k. Hof- und Staatskanzlei in österreichische Dienste und zwar an Stelle des im selben Jahr verstorbenen berühmten Publicisten Friedrich Gentz. Die Staatskanzlei gewann an Jarcke einen Mann, der jenem an publicistischem Talent, Schärfe des Urtheils und Vollendung des Stils gleichstand, ihn aber durch das sittliche Princip und die Hoheit religiöser Ueberzeugung weit übertraf. Mit der Uebersiedlung nach Wien schied Jarcke von der Redaction des „Politischen Wochenblattes" aus, blieb aber mit demselben bis zum Jahre 1837 verbunden; damals machte ihm die dem bisherigen Charakter des Blattes so unangemessene Haltung in dem Kölner Streit ein ferneres Mitarbeiten unmöglich. Wesentlich unter

Jarcke's Mitwirkung wurden durch das Kölner Ereigniß im Frühjahr 1838 die „Historisch-politischen Blätter" zu München in's Dasein gerufen, denen er vom ersten Hefte an seine energische Thätigkeit widmete. Der Erfolg und die Stellung, welche diese Blätter errangen, ist vorzugsweise ein Verdienst Jarcke's, dessen „Zeitläufte" weitaus zum Besten gehören, was die deutsche publicistische Literatur aufzuweisen hat. — Diplomatische Missionen führten Jarcke im Winter 1840—1841 nach Rom, im J. 1843 nach Paris. Von seiner amtlichen Wirksamkeit läßt sich ohne Uebertreibung sagen, daß der österreichische Kaiserstaat keinen Unterthanen besaß, der größere Treue und Liebe gegen das Kaiserhaus im Herzen getragen, und der damit eine größere Fülle von Talent, Kenntniß und Entschiedenheit des Willens vereinigt hätte. Mit mehr Klarheit und tieferem Schmerz konnte nicht leicht ein Anderer die Gebrechen des alten Systems durchschauen. Seine Ueberzeugung machte er ohne Rücksicht auf die Person geltend; freilich lag es nicht in seiner Macht, ihr immer die beabsichtigten praktischen Resultate zu verschaffen. Als die Ereignisse des Jahres 1848 hereinbrachen, welche mit dem Sturze Metternichs auch ihn längere Zeit aus Wien verdrängten, äußerte er in schmerzlichem Rückblick: die Vorsehung habe ihm die unwillkommene und unbequeme Rolle der Kassandra zugetheilt, der man nicht geglaubt habe. Um so größere Hoffnung baute er auf den Regierungsantritt des jungen Kaisers Franz Joseph, und freudig begrüßte er, der streitbare Bekämpfer des Josephinismus, die kaiserliche Verordnung vom 18. April 1850, welche das Placet aufhob, als die Morgendämmerung einer besseren Zeit für die Kirche. Die Glut seiner Liebe und Begeisterung gehörte dem Glauben seiner heiligen Kirche, der Grund und Mittelpunkt seines Lebens geworden war, wie denn auch sein Wort und Beispiel vielen Anderen zum Leitstern in die Kirche geworden ist. — Im Sommer 1850 kehrte Jarcke wieder nach Wien zurück. Die zwei letzten Jahre seines Lebens waren von großen körperlichen Leiden heimgesucht; aber die geistige Frische, die sich in Wort und Schrift noch immer mit gleicher Kraft bekundete, verließ ihn bis zum Ende nicht. Im Angesicht des Todes erklärte er dem Geistlichen, der ihm die Sterbsacramente gereicht: „Sagen Sie es jedem, der es hören will, daß ich mein höchstes Glück in der katholischen Kirche gefunden habe, und daß mein Zorn entbrannt ist, wenn man ihr etwas anhaben wollte; aber nie habe ich gegen meine Ueberzeugung gesprochen oder geschrieben. Es mag wohl sein, daß ich die Personen oft nicht genug von der Sache unterschieden und die, welche die Kirche angetastet, zu scharf und eckig beurtheilt habe. Es ist mir dieß von ganzem Herzen leid." Jarcke starb am 27. December 1852, im Alter von 51 Jahren, hochgeschätzt von seinem Kaiser, der durch ein Schreiben des Ministers des Auswärtigen, Grafen Buol, an die Wittwe „noch einmal Zeugenschaft abgelegt" wissen wollte „von dem hohen Werthe, den er auf die Gaben des Geistes und Charakters, mit denen der Verstorbene geziert war, sowie auf seine stets unverbrüchlich erhaltene und muthig bewährte Treue legte". In den letzten Monaten seines Lebens hatte ihn noch lebhaft die Herausgabe der „Principienfragen" beschäftigt, in denen er „das Wesentlichste der bezeichnendsten Stellen seiner Artikel in den ‚Histor.-polit.' Blättern sammeln und gleichsam als Leitfaden zu einem Ganzen zusammenstellen" wollte. Sie erschienen zu Paderborn 1854, zugleich als vierter Band seiner „Vermischten Schriften". Von seinen historischen Beiträgen für die „Histor.-polit. Blätter" hatte er die „Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation aus dem politischen und socialen Gesichtspunkt" schon früher in Separatdruck (Schaffhausen 1846) anonym herausgegeben. (Vgl. den Nachruf von G. Phillips in Hist.-pol. Bl. XXXI und in dessen Vermischten Schriften II, 599; Rosenthal, Convertitenbilder I, 412 bis 432; E. Förstemann, Erinnerungen an K. E. Jarcke, in den Hist.-pol. Bl. XCV, 735 ff.; XCVI, 785 ff.; XCVII, 161 ff. 445 ff.; Wurzbach, Biograph. Lexicon.) [Binder.]

Jared (יֶרֶד, יָרֶד), im A. T. 1. einer der vorsintflutlichen Patriarchen, der Vater Henochs (Gen. 5, 15. 1 Par. 1, 2. Luc. 3, 37). — 2. ein Glied des Stammes Juda, dessen verwandtschaftliche Verhältnisse wegen offenbarer Textfehler nicht festgestellt werden können (1 Par. 4, 18; s. Keil, Bibl. Comm. z. d. St.). [Kaulen.]

Jarmuk, s. Hieromax.

Jarric, Peter von, S. J., Historiker, wurde zu Toulouse 1565 geboren, trat mit 17 Jahren in die Gesellschaft Jesu ein, betrieb mit bestem Erfolg die philosophischen und theologischen Studien und lehrte, nachdem er die feierlichen Profeßgelübde abgelegt hatte, 16 Jahre lang zu Bordeaux die Theologie. Er starb im Alter von 51 Jahren zu Saintes. Außer einer Bearbeitung und Uebersetzung der Tugendlehre Alberts des Großen (Le Paradis de l'âme ou Traité des vertus, composé en latin par Albert le Grand, et traduit en françois par P. du Jarric, de la Compagnie de Jésus, Bordeaux 1616) schrieb er als Hauptwerk die Geschichte der Entdeckung und Christianisirung Indiens. Das Buch erschien in drei Theilen, mit je einer Widmung an Heinrich IV., Ludwig XIII. und Maria de' Medici. Das Werk wurde öfter neu aufgelegt und auch in's Polnische und in's Lateinische übersetzt. Der vollständige Titel lautet: L'Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes orientales, que autres païs de la descouverte des Portugois, en l'establissement et progrez de la foy Chrestienne et Catholique, et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jésus y ont faict et enduré pour la mesme fin; depuis qu'ils y sont entrez jusques à l'an 1600. Par le P. du Jarric, Tolosain, de la mesme Compagnie. A Bourdeaux 1610. (Vgl. de Backer, Biblio-

thèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus.) [Paul von Hoensbroech S. J.]

Jarrige, Peter, Apostat, war 1605 von unbemittelten Eltern zu Tulle in der französischen Grafschaft Limousin geboren. Nach den vorbereitenden Studien trat er in die Gesellschaft Jesu ein und zeigte als Lehrer der Beredsamkeit zu Bordeaux ein nicht gewöhnliches Predigertalent, weßhalb ihm seine Oberen die Kanzel als Wirkungsfeld anwiesen. Durch überreiches Lob verblendet, glaubte er aber sich zu den höchsten Stellen innerhalb seines Ordens berufen. Als er diese nicht erhielt, brach seine Scheintugend zusammen; er verließ seine Ordensbrüder und wurde Calvinist. Im J. 1647 ließ er sich zu La Rochelle durch einen calvinischen Geistlichen in dessen Glaubensgemeinschaft aufnehmen. Von dort begab er sich nach Holland und legte in einem öffentlichen Vortrag die Gründe dar, welche ihn zum Religionswechsel bestimmt hätten. Diese schmähliche Rede erlangte ihm von den Generalstaaten das Versprechen einer Anstellung nach vierjähriger Probezeit. Unterdessen wurde in La Rochelle ein Prozeß vor dem weltlichen Gerichte gegen ihn anhängig gemacht, und er ward als Apostat nach dem Gesetze der Zeit zum Tode verurtheilt. Durch die Nachricht hiervon wurde Jarrige auf's Aeußerste erbittert und verfaßte nun seine berüchtigte Verleumdungsschrift: Les Jésuites mis sur l'échafaud. Auf dieses Libell erfolgte eine Antwort durch den P. Beaufez: Les impiétés et sacrilèges de Pierre Jarrige se disant Jésuite etc., welche Jarrige durch die ganz maßlose Réplique au P. Beaufés zu entkräften suchte. Die Schrift erhielt nun den Titel Les Jesuistes mis sur l'Eschafaut pour plusieurs crimes capitaux par eux commis dans la Province de Guienne. Avec la responce aux calomnies de Jacques Beaufés par le sieur Pierre Jarrige, ci-devant Jesuiste, Profés du quatriesme voeu et Predicateur, Leide 1648 (oft gedruckt und ins Lateinische, Deutsche, Englische und Holländische übersetzt). Nichtsdestoweniger gelang es den Bemühungen des P. Ponthelier, welcher Kaplan der französischen Gesandtschaft im Haag war, den Verirrten zur Umkehr zu bewegen. Jarrige verließ Leyden, zog sich in ein Haus der Gesellschaft Jesu in Antwerpen zurück und veröffentlichte hier 1650 einen Widerruf (Rétractation du Père Pierre Jarrige de la Compagnie de Jésus, retiré de sa double Apostasie, par la miséricorde de Dieu, Anvers 1650). Diese Rétractation rief eine ganze Schmähliteratur von Seiten der Calvinisten hervor. Der hier gewiß unverdächtige Bayle (Dictionnaire historique II, 835) schreibt über diesen Widerruf: Sa rétractation le convainquoit d'être le plus grand fripon qui fût sur la terre; car il y reconnoissoit que pour se venger de deux Jésuites, il avait noirci tout le corps par de fausses accusations de Régicide, d'Infanticide, de Sodomie, et de tels autres forfaits abominables. Die Ordensoberen stellten ihm anheim, in die Gesellschaft Jesu zurückzukehren oder sich seiner Familie wieder anzuschließen. Jarrige wählte das letztere und starb in tiefster Vergessenheit in seiner Vaterstadt Tulle am 26. Sept. 1660 (Remarques sur le Dictionnaire de Bayle, par l'abbé Joly II, 440). (Vgl. de Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus.) [Paul von Hoensbroech S. J.]

Jarrow (Jarrow Wearmouth), ein in der Nähe der Mündung der Flüsse Tyne und Wear gelegenes Doppelkloster, wurde von Benedict Biscop, einem bei König Ecgfrid von Nordhumbrien sehr geschätzten Thane, gegründet. Der König überließ demselben die nöthigen Grundstücke und setzte ihn in den Stand, zuerst das Kloster Wearmouth am nördlichen Ufer des Wearflusses zu bauen (674) und später ein zweites Kloster, Jarrow, am südlichen Ufer der Tyne aufzuführen (681). Ceolfrid (s. d. Art.) wurde zum Abt des neuen Klosters ernannt, Easterwin war der Abt von Wearmouth; doch unterstanden beide Klöster, welche nach der Absicht des Stifters eine Familie bilden sollten, der Oberleitung des Abtes Benedict. Der berühmte Beda (s. d. Art.) war einer der Mönche, die von Wearmouth nach Jarrow übersiedelten. Biscop war ein gebildeter, wissensdurstiger Mann, der noch als Mönch große Reisen unternahm, um seltene Schriften und Reliquien zu erlangen. Er brachte zuerst Maurer und Glaser vom Ausland für den Bau seines Klosters mit, besuchte Rom fünfmal und erhielt vom Papste den ersten Sänger von St. Peter zugesellt, damit er ihn nach England begleite und die Mönche im Kirchengesang unterweise. Die Würde und Feierlichkeit, mit welcher der Gottesdienst in Wearmouth-Jarrow gehalten wurde, die treue Beobachtung der Klosterregel (der Abt war hier in Allem ein Vorbild), die blühende Schule, vor Allem die reichhaltige Bibliothek, über welche der Abt mit besonderer Sorgfalt wachte, verbreiteten den Ruhm des Klosters. Die langwierigen politischen Wirren, ganz besonders die Einfälle der Dänen, welche 794 das Doppelkloster einäscherten, hatten den Verfall der Klosterzucht zur Folge. [Zimmermann S. J.]

Jason (Ἰάσων), ein in den griechischen Büchern der heiligen Schrift vorkommender Name, den die Träger desselben nach Jos. Antiqq. 12, 5, 1 aus ähnlich klingenden hebräischen Namen gebildet hatten. Erwähnt werden folgende: 1. der Sohn eines Eleazar, demnach Mitglied einer Priesterfamilie, den Judas Machabäus als Gesandten nach Rom zur Schließung eines Bündnisses sandte (1 Mach. 8, 17). — 2. der Vater Antipaters, von Jonathas zu demselben Zweck nach Rom gesandt, vermuthlich die nämliche Person wie der vorher Genannte (1 Mach. 12, 16; 14, 22). — 3. Ein Hoherpriester unter der Regierung des Antiochus Epiphanes, der früher Jesus hieß und durch Veränderung des Namens seine griechenfreundliche Gesinnung bekunden wollte. Er erhielt das Hohepriesterthum, indem er durch das Versprechen eines höhern Tributs an den

syrischen König seinen Bruder Onias aus dem Amte verdrängte. Um sich den griechischen Herrschern gefällig zu beweisen, gab er sich große Mühe, griechische Sitte und Religion und auch griechische Laster bei seinen Landsleuten einzuführen, hob die Privilegien der Juden auf, errichtete zu Jerusalem ein Gymnasium und sandte sogar einen großen Beitrag zum Opfer des syrischen Hercules. Seine verderbliche Wirksamkeit dauerte jedoch nur drei Jahre; nach Ablauf derselben bot Menelaus (s. d. Art.), den er als Ueberbringer des Tributs zu Antiochus gesandt hatte, diesem eine noch höhere Summe für das Hohepriesterthum, und nun mußte Jason die Würde ebenso schimpflich wieder aufgeben, wie er sie erhalten hatte, und vor den Nachstellungen des neuen Eindringlings zu den Ammonitern fliehen. Als später sich einmal die falsche Nachricht verbreitete, Antiochus sei gestorben, überfiel Jason Jerusalem und ließ schonungslos die Bürger der Stadt hinmorden; wie aber der todtgeglaubte Antiochus heranzog, flüchtete er sich wieder nach Ammonitis. Hier sah er sich bald nicht mehr sicher vor dem nabatäischen König, rettete sich erst nach Aegypten, dann nach Sparta und starb daselbst den schmachvollen Tod eines Apostaten (2 Mach. 1, 7; 4, 7 ff.; 5, 5 ff.). — 4. Jason von Cyrene, der Verfasser eines fünftheiligen Geschichtswerkes über den machabäischen Freiheitskrieg, aus dem das zweite Machabäerbuch einen Auszug bildet (2 Mach. 2, 24). — 5. Ein Christ zu Thessalonika, bei welchem Paulus und Silas wohnten, und welcher deßwegen vom jüdischen Pöbel der Stadt mißhandelt wurde (Apg. 17, 5 ff.). Er scheint ein Verwandter des hl. Paulus gewesen zu sein und sich ihm auf seinen apostolischen Reisen angeschlossen zu haben, da er vermuthlich auch Röm. 16, 21 gemeint ist. [Kaulen.]

Javan (יָוָן, LXX Ἰωύαν, Lag. Ἰωυναν), in der Völkertafel (Gen. 10, 2) das vierte Urvolk japhethitischer Abstammung, ist Repräsentant der griechischen Volksstämme; von ihm werden abgeleitet: Elisa (wahrscheinlich erhalten im Namen Elis), Tharsis (Ταρτησσός, s. d. Art.), Cetthim (s. d. Art.), Dodanim (für Dardanim, Δάρδανοι, s. d. Art.). Javan findet sich bei griechischen Schriftstellern als Ἰάων, wozu das Digamma gehört, gewöhnlich plur. Ἰάονες (Ἴωνες, Jonier); Homer nennt (Ilias 13, 685) die Bewohner von Attica und Megara Ἰάονες; bei den Persern war dieser Name Bezeichnung aller Griechen (Aesch. Pers. 178. 563), ebenso bei den Syrern und Arabern, weßhalb der Scholiast zu Aristoph. Acharn. 106 mit Recht bemerken konnte: πάντας τοὺς Ἕλληνας Ἰάονας οἱ βάρβαροι ἐκάλουν. — Diese Bedeutung nun hat der Name Javan auch an allen übrigen Stellen des Alten Testaments, wo er vorkommt; Is. 66, 19; Ez. 27, 13; Joel 4, 6; Zach. 9, 13 steht er für alle Hellenen, Dan. 8, 21 für das griechisch-macedonische Reich. Schwierig war für die Erklärer von jeher Ez. 27, 19, wo man sowohl nach der V. 13 gemachten Unterscheidung, als nach den V. 19 angeführten indischen Handelsartikeln (Kassia und Zimmt), welche die Javaner auf den tyrischen Markt bringen, an eine griechische Colonie, etwa an die in Arr. Periplus m. erythr. 17 erwähnte Ansiedlung auf der Insel Socotra (Dioscoridis insula), gedacht hat (Tuch, Comm. zur Gen. 210; Hävernick, Comm. zum Proph. Ez. 469). Diese Schwierigkeit erhält ihre befriedigende Lösung, wenn man mit Cornill nach einem durchaus parallelen keilschriftlichen Text die Worte דְּר וְיָוָן in אֲרַגְּבָר ändert. (Vgl. Stade, De populo Javan parergon, Gissae 1880; Schrader, Keilinschr. und A. T. 81. 426; Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 351.) [König.]

Jazer (יַעְזֵר oder יַעְזֵיר, LXX Ἰαζήρ, bei Josephus Ἰάζωρος), uralte Stadt in Galaad (Num. 32, 1. 2 Sam. 24, 5. 1 Par. 26, 31), gehörte den Amoritern (Num. 21, 32), fiel bei Vertheilung des ostjordanischen Landes den Söhnen Gads zu (Num. 32, 35), wurde in der Folge den Leviten überlassen (Jos. 21, 37. 1 Par. 6, 66) und ging später wieder an die Moabiter (Is. 16, 8. Jer. 48, 32) verloren; nach dem Exil besaßen sie die Ammoniter (1 Mach. 5, 8). Jazer lag nach dem Onom. 10 römische Meilen westlich von Philadelphia (Rabbath Ammon) und 15 Meilen von Hesebon. Man sucht den Ort an der Stelle des heutigen Szyr (so Seetzen in Zachs Monatl. Corr. XVIII, 430, welchem Keil, Bibl. Commentar zu Num. 21, 32 beistimmt); der heutige Nahr (Fluß) Szyr wäre dann der vom Onom. bei Jaser erwähnte große Fluß, der in den Jordan fließt, und die von Seetzen in dieser Gegend bemerkten Teiche vielleicht Ueberreste von dem יָם יַעְזֵר (Meer von Jazer), dessen Jer. 48, 32 gedenkt. Andere dagegen halten Jazer identisch mit den Ruinen einer bedeutenden Stadt ganz nahe bei Szalt, in dem südwärts laufenden Thale, bei der Quelle Ain Hazir (so Burckhardt und mit ihm Raumer, Palästina 229). Nach Palest. Explor. Fund 1882, 9 ist es das heutige Beit Zar'a, nordöstlich von der Stelle des alten Hesebon. [König.]

Jebusiter (הַיְבוּסִי), Völkerschaft im Alten Testament, stammten nach der Völkertafel (Gen. 10, 16) von Canaan (s. d. Art.), hatten aber die auf dem Boden Palästina's einheimische Sprache angenommen; daher hieß ihr König Adonisedec (Jos. 10, 1). Sie lebten unter eigenen Herrschern (Jos. 10, 1. 23) auf dem Gebirge (Num. 13, 30. Jos. 11, 3), bestimmter um und in Jerusalem, welches damals Jebus (יְבוּס oder יְבוּסִי, Jos. 18, 28. Richt. 19, 10. 1 Par. 11, 4) hieß, und nach welchem sie den Namen führten. Mit anderen canaanitischen Stämmen wurden auch sie von Josue besiegt (Jos. 11, 3 ff.; vgl. 24, 11), bewahrten aber ihre Selbständigkeit; namentlich hielten sie sich in Jerusalem, wo sie in der Zeit zwischen Josue und David gemeinsam mit den Israeliten aus den Stämmen Juda und Benjamin wohnten (Jos. 15, 63. Richt. 1, 21). Wahrscheinlich waren die Jebu-

siter wohl aus der untern Stadt vertrieben, behaupteten sich aber auf Sion. Erst David eroberte die Burg Sion und nannte sie Stadt Davids (2 Sam. 5, 5—9. 1 Par. 11, 4—8). Einzelne von dem Stamme der Jebusiter blieben aber immer noch übrig, wie 2 Sam. 24, 16 (der Jebusiter Areuna) und 3 Kön. 9, 20 ff. zeigen; selbst in der Zeit Esdras' war der Stamm noch nicht vollständig ausgestorben (1 Esdr. 9, 1). [König.]

Jechonias oder Joachin (יְכָנְיָה, כָּנְיָהוּ, oder יְהוֹיָכִין, יוֹיָכִין, LXX Ἰεχονίας und Ἰωαχείν, König von Juda, Sohn und Nachfolger Joakims und nicht besser als dieser (4 Kön. 24, 9). In seinem 18. Lebensjahre trat er die Regierung an, denn es ist nur Folge eines Schreibfehlers, daß 2 Par. 36, 9 das achte Jahr genannt ist; er regierte nur 3 Monate und 10 Tage (2 Par. 36, 9), wofür 4 Kön. 24, 8 einfach 3 Monate angegeben sind, hauptsächlich unter der Leitung seiner Mutter Nohesta. Schon sein Vater, der den Chaldäern tributpflichtig, aber bald wieder abtrünnig geworden war, hatte durch seine Treulosigkeit den Zorn Nabuchodonosors auf sich gezogen. Ein großes chaldäisches Kriegsheer zog daher im Anfang seiner Regierung gegen Juda und Jerusalem und belagerte die Stadt. Während der Belagerung kam auch Nabuchodonosor selbst. Jechonias mußte sich auf Gnade und Ungnade ergeben (4 Kön. 24, 12) und wurde mit einer großen Anzahl Juden bessern Standes, unter diesen auch Ezechiel (Ez. 1, 1. 2), gefangen nach Babylon abgeführt (4 Kön. 24, 15; vgl. Jer. 22, 24 ff.; 28, 4), wohin auch die geraubten Schätze des Heiligthums und des königlichen Hauses gebracht wurden (4 Kön. 24, 10—16). Zu seinem Nachfolger ernannte Nabuchodonosor seinen Oheim Matthanias und gab diesem den Namen Sedecias (4 Kön. 24, 17). Zu Babylon war Jechonias während Nabuchodonosors Regierung im Gefängniß; erst dessen Nachfolger, Evil-Merodach, ließ ihn frei, behandelte ihn freundlich und wies ihm seinen Unterhalt aus den königlichen Vorräthen an, so lang er lebte (4 Kön. 25, 27—30). Während die Schrift sagt, er habe gethan, was böse war in den Augen Jehova's (4 Kön. 24, 9. Ez. 19, 5—7. 2 Par. 36, 9), sagt Josephus von ihm, er sei φύσει χρηστὸς καὶ δίκαιος gewesen (Antiqq. 10, 7, 1); dieses nur relative Urtheil wollen Neuere verallgemeinern und berufen sich dafür auf Jer. 22, 24. 28. Allein die Vergleichung Jechonias' mit einem Siegelringe (Jer. 22, 24) ist nur eine hypothetische und sagt nichts über seinen Charakter aus; die Frage aber, ob Jechonias ein verachtetes, zerbrochenes Gefäß sei, an dem man kein Wohlgefallen habe (Jer. 22, 28), eine Frage, welche allerdings eine verneinende Antwort erwartet, ist eine Frage der ungläubigen Partei, die dem Propheten widerstrebt und nach dem Leben trachtet; ein Lob von dieser Partei läßt sich nur als Bestätigung des obigen tadelnden Urtheils ansehen. Hierbei bleibt unerörtert, ob nicht Jechonias in 37jähriger Gefangenschaft sich geändert und durch fromme Ergebung Gottes Wohlgefallen erworben habe, wie etwa aus Bar. 1, 3 ff. geschlossen werden könnte. [Welte.]

Jectan (יָקְטָן, Ἰεχτάν, nach derselben Aussprache, wie Jecmaam für יָקְמְעָם), Sohn Hebers aus dem Stamme Sem, Phalegs Bruder, in den Tagen der Völkertheilung. Er ist nach Gen. 10, 25—30. 1 Par. 1, 19—23 der Vater von 13 Söhnen und daraus entsprungenen Volksstämmen, deren Wohnsitze nach einstimmigem Zeugniß alter und neuer Zeit in das südliche Arabien, nach Jemen, verlegt werden. Die Ankunft der Jectaniden bildete die zweite große Einwanderung daselbst und erfolgte wahrscheinlich von Sennaar aus an der Ostküste Arabiens hinab auf demselben Wege, auf welchem die erste der Chusiten vorausgegangen war; diese wurden unterjocht und theilweise nach Aethiopien hinübergedrängt (s. d. Art. Aethiopien). Die Jectaniden verbreiteten sich nun von Süden aus über den größten Theil der Halbinsel, bis sie mit der dritten von Norden kommenden Einwanderung der Abrahamiden, d. h. der Nachkommen Ismaels und später auch Cetura's, zusammentrafen und jene Kämpfe begannen, welche die Geschichte Arabiens bis in die Zeiten des Korans und später charakterisiren. Diese Thatsachen sind im Allgemeinen durch die Tradition oder Wissenschaft der Araber selbst (Istachri, Edrisi und Abulfeda), sowie durch die Ergebnisse der neuesten Reisen seit Niebuhr (besonders Seetzen, Arnauld, Fresnel u. A.) sicher gestellt. Jectan heißt bei den Arabern Kachtan, und wer von ihm abstammt, ist ächter Araber im Gegensatz zu den „unreinen, arabisirten" Ismaeliten; aber nach den genaueren Forschungen Fresnels (Lettre IV im Journ. Asiat., Paris 1838) gelten selbst erstere nicht mehr als ganz „reine" (Khullas), sondern sind bereits arabisirt. Die ganz ursprünglichen sind vielmehr erloschene Stämme, von denen der Historiker Sojuti noch neun nennt (Ibn Dourayd, Lexic. bei Fresnel l. c.), die aber nach der Angabe der Araber nicht von dem perhorrescirten Chus, sondern von Sem (Aram und seinen Söhnen Uz, Gether, dann Lud) herkamen. Es sei aber doch ein gottvergessen, heidnisches Geschlecht gewesen, das nach vergeblichen Ermahnungen des Propheten Hud (הוד בן עבר = יהודי? die Araber meinen Heber) von Gottes Strafgerichten ereilt worden. Ja Fresnel fand 1837 selbst Spuren einer unterjochten Kaste (dschhâri), denen gegenüber die Anderen sich Ehhkili (Edle) nannten. Noch augenfälliger wird das Verhältniß durch die alte Sprache Jemens (das Ehhkili). Dieses wird schon von den arabischen Geographen Istachri und Edrisi als unverständliche Sprache, von Niebuhr und de Sacy als ein älterer Dialekt des Arabischen angesehen; nach den neuesten Untersuchungen von Fresnel aber, der eine Grammatik und ein Vocabular derselben ausgearbeitet, ist es als unabhängiges Glied des großen semitischen Sprachstammes zu betrachten, das sich am meisten an das Altphönicische, dann an das Aethiopische anschließt und

wenigstens dem Hebräischen viel näher steht als dem Arabischen. Der Schluß liegt nun ganz nahe, daß so wie Canaan vom Euphrat auswandernd (die Phönicier kommen auch nach Herodot vom persischen Meerbusen) seine Sprache mit an das Ufer des mittelländischen Meeres trug, ebenso Chus die seine, der des Brudervolks Canaan ähnliche, im südlichen Arabien einbürgerte, wo sie dann von den Jectaniden angenommen und bis auf den heutigen Tag bewahrt wurde. Die Araber selbst gestehen dem Ehhkili, das sie das „erste" Arabisch nennen, den Altersvorrang vor der Koransprache, dem „zweiten" Arabisch, zu und räumen ein, daß Ismael auf ähnliche Weise bei seiner Einwanderung die Sprache der Djorhums (der nördlich vorgedrungenen Jectaniden) angenommen; so habe sich erst das „zweite" Arabisch gebildet, welches durch den Koran wieder seinerseits sich ausgebreitet und das Ehhkili vielfach zurückgedrängt habe. Es ist wahrscheinlich, daß die Genealogie Kachtans bei den Arabern, wo sie von der Bibel abweicht, nur die Erklärung dieser Sprachen- und Volksentwicklung enthält. Demnach ist Kachtans erster Sohn Jarub, von dem Sojuti sagt, daß er sein mitgebrachtes Surjani (syrisch-altaramäisch) mit dem (ersten) Arabischen vertauscht, während Abulfeda seinen Bruder Djorhum als erobernden Herrscher im nördlichen Hedschas kennt. Von Jarub, der in Jemen geblieben, stammen durch seinen Enkel Saba alle Sabäer, während nur Himjar und Kahlan (Söhne Saba's) eigene Stämme bildeten (Himjariten und Kahlaniden). Die heilige Schrift, welche Saba als einen Sohn Jectans und außer ihm noch zwölf andere kennt, hat augenscheinlich den umfassenderen Standpunkt, und es bleibt der wissenschaftlichen Forschung, die ohnedieß in das Innere Jemens soviel wie noch gar nicht eingedrungen ist, vorbehalten, die Spuren der noch nicht entzifferten Stämme aufzusuchen, wenn sie nicht im Laufe von Jahrtausenden ausgestorben oder ausgewandert oder in kleinere Stämme zerflossen sind, wo der allgemeine Name dem besondern weicht.

Die Ausdehnung der Jectaniden bestimmt die Genesis 10, 30 „von Messa (מֵשָּׁא) gegen Sephar (סְפָר), dem Berge des Ostens", während die Ismaeliten (Gen. 25, 18) von Hevila (Khaulan im Süden von Mecca) bis zur Wüste Sur am älanitischen Golf wohnen; also letztere von Süden nach Norden, erstere vom Südpunkte nach Osten, ohne gerade den terminus ad quem bezeichnen zu wollen. Messa ist darum Mauschid oder Musa unweit des heutigen Mochha (nach Bochart und Ptolem. 6, 7), nicht etwa Mauschan oder Maischan des Abulfeda bei Bassora, wie Michaelis u. A. wollen; Sephar aber der berühmte Weihrauchberg bei der ehemaligen Hafenstadt Sephar (jetzt Gegend Zâfar) an der Südostküste Arabiens, „am Ende von Jemen" (Voyages d'Ibn Batoutah, par Defrémery et Langui-netti, II, Paris 1854, 196). Obwohl es noch mehrere Städte dieses Namens in Jemen gibt, z. B. die Saphara metropolis (Ptolem.; Plin. 6, 23; Τάφαρον bei Philostorg. 3, 4), so weist doch auf erstere noch besonders die Bemerkung von Fresnel, daß der Berg, welcher allein den Weihrauch spendet, auch in himjaritischer Sprache Faguér-Berg des Orients heißt. Als Söhne Jectans werden aber genannt: 1. Elmodad (אַלְמוֹדָד), noch nicht ermittelt (nach Bochart die Ἀλλουμαιῶται des Ptol. 6, 7), im Südosten des Landes, nach Anderen verschrieben statt Modar oder vielmehr Morad mit dem arabischen Artikel, dann aber eher Mâdudi in Hadhramaut (Ritter, Erdk. v. Arab. I, 619). 2. Saleph (שָׁלֶף), die Ἀλαπηνοί des Ptolemäus im Innern (vgl. die Hhalaban bei Ritter I, 291). 3. Asarmoth (חֲצַרְמָוֶת), LXX Σαρμώθ, Vulg. Asarmoth, d. i. Wohnung des Todes, bei Griechen und Römern Chatramotitae (Strabo, Ptol., Plin.), oder in weicherer Aussprache Adramotitae, ganz gewiß im heutigen Hadhramaut, dem mittleren Küstenstrich von Jemen, wieder zu erkennen. Die Araber haben hier das Grab des Propheten Hud (Ibn Batoutah I, 205). 4. Jare (יָרַח), „Mond", wohin nicht ohne Grund die Mondküste (Gobb el Kamar), das Mondgebirge (Dschebel Kamar) in der Gegend des Weihrauchberges (Ritter I, 293), sowie jene Stämme bezogen werden, die als Mondesverehrer gelten und seinen Namen (Helâl, Kamar) tragen, z. B. die Beni Helâl (Ἀλιλαῖοι) in Hadhramaut und andere desselben Namens in Hedschas. 5. Aduram (הֲדוֹרָם), LXX Ὀδοῤῥά, die Ἀδραμῖται des Ptolemäus, wahrscheinlich in einer der Städte Doran oder Damar auf dem Gebirge Jemens noch erhalten; wenigstens finden sich da viele Inschriften auf altgeschichtlichem Boden. 6. Uzal (אוּזָל), LXX Αἰζήλ, nach arabischen Quellen (Wörterbuch von Camus und Jakut) und den Berichten der Reisenden (Niebuhr; Seetzen bei Zach, Monatl. Correspondenz XXVII, Gotha 1813, 180) einstimmig Sanaa, die jetzige Hauptstadt von Jemen, in deren Nähe das Dorf Oseir noch an den alten Namen mahnt (Ibn Batoutah II, 176; Ritter I, 820 ff.). 7. Dekla (דִּקְלָה), Δεκλά bei den LXX und der Vulg., von Einigen mit Palme (syr. dkelo), von Anderen mit Tigris (syr. deklat) verglichen und allenfalls in die dattelreichste Gegend um Bahrein am persischen Golf versetzt; bei Ritter I, 912 findet sich aber auf dem Gebirge Jemens ein altes Felsenschloß Dakrah. 8. Ebal (עֵיבָל), LXX Εὐάλ, im Innern des Landes, wo nach Angaben der Eingeborenen eine Stadt el Ghabel in Ruinen liegt (Ritter I, 1012); Bochart denkt an die Αὐαλῖται des Ptolemäus (4, 7), ein Troglodytenvolk an der Meerenge Bab-el-Mandeb. 9. Abimaël (אֲבִימָאֵל), Vater Maëls oder der Maliten (Maniten bei Ptolemäus? Minäer?). 10. und 11. Saba (שְׁבָא) und Ophir (אוֹפִר), s. Arabien und Chus. 12. Hevila (חֲוִילָה), LXX Εὐειλά, Hevila, zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sohne Chus', beide aber in demselben Jemen von Niebuhr namhaft gemacht und von Ritter (I, 712 und 716)

in einem doppelten Khaulan nachgewiesen, von denen das eine einige Meilen östlich von Sanaa, das andere an der nordwestlichen Grenze Jemens (dieses auch Gen. 25, 18) liegt. Die Χαυλοταῖοι des Eratosthenes bei Strabo 16 im Norden Arabiens, beim persischen Meerbusen, können nicht in Betracht kommen. Ueber Hevilath (Gen. 2, 11) s. d. Art. Paradies. Endlich 13. Jobab (יוֹבָב), nicht, wie man vermuthen wollte, Nedjiran, sondern vielleicht das Land Jâfa, nordwestlich von Hadhramaut, wo der Stamm Jâfa (Ἰωβαρῖται des Ptol. 6, 7?) mehr denn 20 000 Mann zählen soll (Ritter I, 659). — Alle diese Stämme unterscheiden sich von den Ismaeliten wesentlich durch ihre festen Wohnsitze, durch Ackerbau, Gewerbe und Handel, überhaupt durch höhere Bildung und feste staatliche Institutionen, die sie wenigstens in älterer Zeit zu einem großen Reiche (der Himjariten) verbanden. Von der Ausdehnung desselben in seiner Blüte mag man sich einen Begriff machen, wenn der (um 350) durch Theophilus von Din zum Christenthum bekehrte Herrscher in Aden, Zafar und Ormuz (am persischen Meerbusen!) Kirchen baut. Ueber die Geschichte desselben und des Christenthums daselbst s. die Artt. Arabien und Homeriten. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Geschichtsschreiber von einer großen Auswanderung aus Jemen nach dem Norden erzählen, welche durch den berühmten Dammbruch des Sees von Mareb (dem Sabe regia des Ptolemäus) um's Jahr 150—170 n. Chr. veranlaßt worden, und daß sich in Folge derselben viele Jectaniden unter den Ismaeliten in Hedschas, andere in dem östlichen Oman niederließen, ja daß die kurze Blüte der zwei Grenzreiche von Hira im Nordosten und von Ghassan im Nordwesten Arabiens ihrer zeitweiligen Oberherrschaft daselbst zu verdanken war. [S. Mayer.]

Jedaja Happenini (ידעיה הפניני), „der Perlenfischer", der Sohn Abrahams von Beziers, daher gewöhnlich בדרשי, jüdischer Gesetzeslehrer und Schriftsteller, war 1250 zu Barcelona geboren und lebte daselbst noch 1298. Er gilt als einer der besten neuhebräischen Classiker, weil er die Sprache durch kühne Neubildungen erweiterte und sie mit unübertroffener Eleganz handhabte. Sein Hauptwerk ist die viel bewunderte, sehr oft abgeschriebene, gedruckte und übersetzte Bechinath Olam (בחינת עולם), „Prüfung der Welt", eine Betrachtung über die Nichtigkeit der Welt, die Unsterblichkeit der Seele und das wahre Glück des Menschen. Außerdem ist noch von ihm gedruckt: Leschon Szahab (לשון זהב), „Goldzunge", ein Commentar zu den Psalmen; Mibchar Happeninim (מבחר הפנינים), „Perlenlese", ursprünglich arabisch geschrieben, eine Sammlung sittlicher Belehrungen aus den Werken griechischer und arabischer Philosophen, zuerst Soncino 1484, nach Anderen von Gabirol verfaßt; Bakkascha (בקשה), „Verlangen", eine Anzahl Predigten, worin jedes Wort mit מ anfängt, übersetzt, herausgegeben und glossirt von Prache, Leipzig 1662; Schir (שיר), ein Gedicht, worin jedes Wort mit ל anfängt, gedruckt zugleich mit dem vorhergenannten Werk u. a. Mantua 1556. Die bloß handschriftlich erhaltenen Werke zählt de Rossi, Dizion. stor. I, 167 auf. (Vgl. außerdem Bartolocci, Bibl. magna Rabbin. III, 6 sq.; Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie, Leipzig 1836, 222.) [Kaulen.]

Jehova ist die in neuerer Zeit angenommene Aussprache des Tetragrammatons יהוה (JHVH), des Eigennamens Gottes im Alten Testament. Es ist der Name, der Gott nach seiner Wesenheit, nicht nach einer bloßen Eigenschaft kennzeichnet. Bei den Rabbinen heißt das Wort Schem Hamphorasch (שם המפרש); dieß wollen Manche als den „deutlich ausgesprochenen" Namen Gottes verstehen; allein da dessen Aussprache später nie geschah, so heißt der Ausdruck wahrscheinlich nomen separatum, der ausgezeichnete, einzigartige Name, von Maimonides auch mejuchad genannt (vgl. Beelen, Chrestom. rabb. et talmud. II, Lovanii 1841, 165). I. Der Name nach Aussprache und Etymon. Jehova ist die ebenso allgemein gewordene als falsche und erst der neueren Zeit angehörige Aussprache des Tetragrammatons. Keine alte Uebersetzung hat diese Namensform; weder Hieronymus noch die ganze spätere Zeit bis in's 16. Jahrhundert kennt dieselbe. Sie wurde zuerst gebraucht und empfohlen durch den Franciscaner Galatinus, den Beichtvater Leo's X., in seinem Werk: De arcanis catholicae veritatis. Jene Aussprache ward später auch von Luther aufgenommen und kam mehr und mehr bei beiden Confessionen in Gebrauch, wenngleich bedeutende Hebraisten, wie L. Cappellus und Burtorf, großen Widerstand leisteten. Manche neuere Theologen, zuletzt noch Hölemann in den „Bibelstudien" (1. Abth., Leipzig 1859), wollten der masorethischen Punktation wegen jene Aussprache als ursprünglich ansehen und fanden in Jehova eine Zusammensetzung aus drei willkürlich verkürzten Theilen. Das Tetragrammaton hat bekanntlich durch Keri perpetuum im masorethischen Text die Vocale von Adonai und, wenn letzteres neben demselben steht, die von Elohim. Man hatte sich nämlich im spätern Judenthum aus wachsender Scheu vor der Heiligkeit des Buchstabens gewöhnt, zuerst jenen Namen seltener zu schreiben, hernach ihn gar nicht mehr auszusprechen, wie denn schon die Septuaginta ihm constant Κύριος substituirt. Das Verbot, den Namen auszusprechen, gründete man fälschlich auf Lev. 24, 16, wo deutlich nur von einem mißbräuchlichen, lästerlichen Nennen des heiligen Namens geredet ist (nakab), wo aber auch bereits die alexandrinische Version lediglich ein ὀνομάζειν τὸ ὄνομα θεοῦ hat. Nach dem Talmud (Berach. 9, 5) war erst beim Gruß das Aussprechen des göttlichen Namens erlaubt, später aber (Sanh. 10, 1) lehrte ein Zelote, Abba Schaul, daß das Aussprechen des Namens Gottes nach seinen Buchstaben vom Antheil an der zukünftigen Welt ausschließe. Nach einer dritten Stelle

sprachen die Priester im Heiligthum (wozu manche übrigens ganz Jerusalem rechneten) den heiligen Namen nach seinen Buchstaben aus; sonst gebrauchten sie andere Namen. Seit dem Tode Simeons des Gerechten soll auch im Tempel der Name nicht mehr ausgesprochen worden, sondern Adonai dafür genannt worden sein. Hiermit läßt sich die Behauptung, „daß nach jüdischer Tradition die Kenntniß der richtigen Aussprache des Tetragrammatons seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer verloren gegangen sei", nicht wohl vereinigen.

Es ist gegenwärtig kaum mehr nöthig, früheren Ansichten, welche den Ursprung des Tetragrammatons auf außerisraelitischem Gebiete suchten, nachzugehen, da man in Abweisung derselben so gut wie einstimmig ist. Der scharfe Gegensatz, in welchen von allem Anfang an das Alte Testament Jehova zu allem heidnischen Götzenthum stellte, mußte schon vor solcher Mengerei warnen: ein ausländischer Götzenname paßte schlecht für den gegen alles Götzenthum eifernden lebendigen Gott. Die ägyptischen Mysterien haben Voltaire, dem Schiller nachfolgte, den hebräischen Gottesnamen leihen müssen, obgleich von Diodor nicht eine ägyptische Gottheit, sondern der Gott der Juden Jao genannt ist, ein Name, den zunächst auch nur der äußerliche Gleichklang empfahl. Auch Röth konnte mit der beigebrachten Verwendung des Mondgottes Joh nicht mehr Glück haben, als Matth. Gesner mit der verschollenen Ansicht, daß der Name Jehova im ägyptischen Cult abgesungen worden sei (ihn widerlegte Didymus, De pronunt. div. nom. IV liter., Parmae 1799), und Röth gewinnt in seiner Berufung auf die durch Pharao Necho vorgenommene Umwandlung des Namens Eljakim in Jojakim insofern nichts für den ägyptischen Ursprung des Namens, als von Nabuchodonosor, also einem Babylonier, 4 Kön. 24, 17 eine ganz ähnliche Namenswandlung vorgenommen wurde. Dem neuen Namen verblieb auch hier der gekürzte Jahvename (Zedekia); der fremde Eroberer wollte in beiden Fällen, daß seinem Machtgebot bis auf den Namen des besiegten Fürsten willfahrt werde, und nicht ein letzterem gegebener fremder Göttername, sondern der ihm gelassene seines eigenen Gottes zeigte auch diesen dem fremden siegreichen König hilfreich und dienstbar. Was Plutarch (De Iside 9) von der bekannten Tempelinschrift zu Sais mittheilt: „Ich bin alles Gewordene, Seiende und Werdende", ist nicht verläßlich und hätte, neben seiner heidnischen Färbung, nicht einmal eine äußerliche Aehnlichkeit mit der Deutung, welche der Herr selbst seinem Namen gab, von dessen Form ohnehin nichts dabei berichtet ist. Das Phönicische wurde ebenfalls vergeblich für die Erklärung des Namens in Anspruch genommen. Der nach Philo Byblius (Euseb., Praep. evang. 1, 9, 21) von Sanchuniathon genannte, aber kritisch verdächtige Ἰευώ wird von ihm ausdrücklich als Gott der Juden (nicht der Phönicier) angeführt. In den griechischen Mysterien wurden wohl hebräische Gottesnamen zu Objecten der Speculation gemacht, aber gerade deßhalb können sie nicht von dort hergeleitet werden, wenn nicht Grund und Folge verwechselt werden sollen. Die rein äußerliche Aehnlichkeit zwischen Jehova und Jovis hätte vollends niemals ernste Gelehrte wie de Wette, Buttmann, Gesenius zu etymologischer Spielerei verleiten sollen. Denn das Tetragramm ist dabei unrichtig ausgesprochen, somit die Basis der Vergleichung falsch; Jovis aber ist vorne verkürzt, aus ursprünglichem Dijovis, von div, sanskr. glänzen, leuchten, woraus deva, Deus, so daß keine Spur von Möglichkeit für eine Zusammenstellung der betreffenden Wurzeln vorhanden ist. Auch bei den schon genannten Phöniciern gab es überhaupt keinen Gott Jao oder Jeuo; die syrischen, mit Jhah zusammengesetzten Namen aber (Jahubidi [Jlubidi], König von Hamath zu Sargons Zeit; Schrader, Keilschr. des A. T. 23) sind bestenfalls Entlehnungen aus dem Hebräischen. Die Zusammenstellung des babylonisch-assyrischen Hea oder Ao, des Namens für den personificirten Luft- oder Himmelsraum, mit dem Tetragramm kommt wieder auf rein äußerlichen Wortanklang hinaus. Fand man endlich im Chinesischen Andeutungen der heiligen Dreieinigkeit, so darf es nicht Wunder nehmen, daß man auch das Tetragramm von dorther leiten wollte. So verfuhr Abel Remusat, der in den drei Silben J, Hi, Wei eine treue Umschreibung desselben erblickte; sonach konnte er doch nur an eine Entlehnung aus dem Hebräischen denken, da er die drei Silben auch nicht für einheimische, sondern für Bestandtheile einer fremden Sprache hielt. Er zweifelte nicht, daß JHW die treue Wiedergabe von JHVH sei und so den großen Lückenbüßer Jao für die Chinesen repräsentire. Man kann zuversichtlich sagen, daß diese chinesische Gleichung auf dem Höhepunkt des Unmöglichen angelangt ist, besonders auch, weil chinesische Sprachgelehrte selbst jenen drei Wörtchen mehrere verschiedenartige Bedeutungen zulegen. Um so lieber betritt man einen Boden, auf welchem allein hier Auskunft zu erholen ist, nachdem für die ursprüngliche Aussprache weder dem hebräischen Text, noch der Septuaginta, der Vulgata, der Peschittho, den chaldäischen Paraphrasen, welche sämmtlich dem Tetragramm andere Gottesnamen substituiren, etwas zu entnehmen ist. Es ist zunächst die Stelle Ex. 3, 13 f., welche über Aussprache, Ableitung und Bedeutung des Tetragramms abgehört werden muß. Gott sagt zu Moses, der ihn nach seinem Namen fragt: „Ich bin, der ich bin" (ehjê asher ehjê); „Ehjê hat mich zu euch gesandt"; und V. 15: „יהוה, der Gott eurer Väter, hat mich zu euch gesandt." Im strictesten Zusammenhang mit dem vorigen verbalen Gebrauch des hajâ kann jenes Nomen nur von der dritten Person des Imperfects Kal von hawâ, der ältern Form für hajâ, herstammen. Dann ist der Name nur entweder jahvê oder jahavê zu lesen (aus ursprünglichem jehevê).

Die früher bevorzugte Lesung jahavâ fällt weg, weil constant ein nachweisbarer Uebergang der Endung eh in ah bei Substantivirung von Verbalformen das weibliche Genus nach sich zieht. Die Unterlassung des Chateph in zweiter Silbe mag zwar etwas weniger rhythmisch sein, hat aber den Vorgang vieler ähnlich gebildeter Nominalformen für sich. Die Verkürzung gibt dem Gottesnamen Jahve mehr Halt und Gedrungenheit. Obgleich die Herleitung des Namens von der Kalform grammatisch sicher ist, zieht man jetzt doch vielfach die vom Hiphil vor, um in Jahve den Entstehenlassenden, den Schaffenden, den τοῦ εἶναι αἴτιον zu finden, offenbar im Widerspruch mit Ex. 3 (Lagarde, Psalt. juxta Hebr. Hier. 153). Allein das Hiphil von hajâ kommt nie vor; den Bezeichnungen für göttliches Schaffen liegen ganz andere Grundbegriffe unter (Gott schuf und es ward). Von einer ursprünglichen Verwandtschaft oder Begriffsidentität zwischen Sein und Leben, hajâ (hawâ) und chajâ (chawâ), findet sich keine Spur, da beide Wörter im Sprachgebrauch immer genau geschieden werden. Man muß demnach darauf verzichten, in Jahve den Seinmachenden, den Lebengebenden, selbst den das wahre, ewige Leben Schaffenden und das Heil für die Menschheit Anbahnenden zu finden. Er ist dieß alles, aber das Etymon führt auf einen andern Grundbegriff. Die Aussprache jihwê, welche Lagarde eventuell fordern will (l. c. 154), ist ohne Gewähr, da in dem so lautenden Futur von hajâ und chajâ das i nur durch den Einfluß des jod der zweiten Silbe eingetreten ist.

Ueber die Aussprache des Tetragramms berichten Einiges die Kirchenväter. Das Wichtigste ist, daß nach Theodoret die Samaritaner dasselbe Ἰαβέ, auch Ἰαβαί aussprachen, und daß auch Epiphanius (Adv. Haer. 40, 5) unter anderen Namen der jüdischen Gottheit Ἰαβέ anführt. Denn hier tritt ganz offenbar die Lesung Jahve, Jave hervor. Dagegen ist nicht zu bezweifeln, daß in dem durch Clemens von Alexandrien überlieferten jüdischen Gottesnamen Ἰαουέ, in dem Ἰευώ Philo's von Byblus bei Euseb., Praep. ev. 1, 9, im Ἰαώ Diodors 1, 94 nur diejenige Gestalt und Aussprache sich erhalten hat, welche der fragliche Gottesname verkürzt in den ihn enthaltenden Eigennamen besitzt, wie in Jehoshua, Jeshajahu und ähnlichen. Dazu gehört auch, daß die Juden den Namen, nach Theodoret, Ἀϊά aussprachen (Quaest. 15 in Ex.). Dieß entspricht entweder dem ehjê (Ex. 3, 14) oder ist das verkürzte jah mit vorgesetztem, die Aussprache erleichterndem a. Den Auslaut auf e bestätigt auch Jacob von Edessa (Nestle in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXXII, 465 ff.) und die Verkürzung in jahû selbst, die nur aus Jahve durch Jahv sich ergeben könnte. Genebrard im „Psalmencommentar" verwirft die damals neu aufgekommene Aussprache Jehova mit den stärksten Worten: Impii vetustatis temeratores et nominis Dei ineffabilis profanatores atque adeo transformatores Jova vel Jehova legunt, vocabulo novo, barbaro, fictitio, irreligioso et Jovem gentium redolente. Jahu kann übrigens auch als selbständiger Gottesname gebraucht worden sein. Aus Jehova erklärt sich keine, aus Jahve jede der mit dem Wort vorgenommenen Abkürzungen. Die Bildung unseres Personennamens durch das Imperfectpräfix ja charakterisirt ihn nach der der Person inhärirenden, sich fortwährend aus ihr erzeugenden Eigenschaft des betreffenden Zeitworts.

Das Tetragramm kann somit nur bedeuten: „Er, welcher ist", und nach der beigesetzten Erklärung Ex. 3, 14: „Er, welcher ist, der er ist", der Seiende, nicht nach seinem abstracten Sein oder bloßen Dasein, sondern nach der Erhabenheit, die er, als der Grund seines Daseins, besitzt. An diese Bedeutung des Jahvenamens, wenngleich nicht an sein Alter, reichen außerbiblische Gottesnamen heran, wie das indische svajambhu, der Selbstseiende, das persische ahura (ind. asura), der lebendig Seiende, armenisch astvads, der Herr, ursprünglich ebenfalls der Seiende, Lebendige, unser „Gott", aus persischem choda, ursprünglich hvadata = a se positus, der den Seinsgrund von sich hat. Liegt in ihnen allen, daß es ein unvergängliches Sein gibt, welches den tragenden Hintergrund des vergänglich Sichtbaren, Wechselnden bildet, so drückt Jahve das Wesen der Gottheit als das sich unaufhörlich aus seinem Urgrund neu erzeugende und allseits bethätigende noch schärfer aus. Es ist darin unbedenklich der Begriff der Aseïtät eingeschlossen zu denken, dessen die religiöse Entwicklung Israels in der mosaischen Zeit schon aus sich selbst heraus so gut fähig war, wie der ägyptische Priester in der von ihm statuirten Selbstaussage der Gottheit: anuk pu anuk, „ich bin, der ich bin". Der Jehova-Name (um dem verjährten Wort sein relatives Bürgerrecht zu wahren) verbürgt uns, daß das unaufhörliche Kreisen und Wechseln der Welt in ihrer Erscheinungsfülle ein wandelloses Sein zum Urgrund hat, von dem es ausgegangen ist, und nach dem es wieder zurückstrebt und geht. Da wir nach dem Apostel in Gott leben, weben und sind, so bleiben wir geistig in ihm auch mit und nach Aufhören des irdischen Lebens. Dafür haben wir Bürgschaft in dem Wesen und der Bedeutung des Jehova-Namens als des Trägers und Bewahrers alles geistigen Lebens. Denn derselbe ist der Menschheit ein trostvoller Name, nicht weil er Erzeugniß rein menschlichen Denkens, etwa Abschluß einer unvollkommenen Periode und Beginn einer höhern Stufe religiöser Entwicklung ist, sondern weil der Gott der Offenbarung den Namen als den seinigen, als sein Eigenthum in höchster Weise in Anspruch nimmt. Es ist (man vergleiche die feierliche Einführung Ex. 3, 14) seine schöpferische That bei Beginn der ägyptischen Erlösungszeit, der er hiermit sein Gepräge aufdrückt. Auf das letzte Bedenken Moses', seine Volksgenossen würden den ihm gegebenen Auftrag beanstanden,

wenn ihnen nicht die grundwesentliche Eigenschaft der Gottheit verbürge, daß Moses thatsächlich mit ihrer Erlösung betraut sei, kann der Herr nicht weiter zurückhalten. Er erschließt dem Drängen Moses' und Israels sein innerstes Wesen in der Namengebung, welche ihn als den bezeichne, der in absoluter Verheißungstreue Moses für sie bestellt habe und für alle Zukunft diesen seinen Eigennamen für sie bestimme. In V. 14 fand man in ehjê asher ehjê seltsamer Weise eine Abweisung von Moses' Frage, als hätte Gott sagen wollen: Ich bin einmal, der ich eben bin; das berührt euch eben nichts, und ihr habt nicht weiter darüber zu forschen. Diese Verirrung scheitert allein schon an dem folgenden Ehjê, das jenen nichtssagenden Sinn unmöglich haben kann. Wo der Herr, menschlich gesprochen, gedrängt wird, aus sich herauszugehen und sein innerstes Wesen und Verhältniß zum erwählten Volk zu bezeichnen, kann er nicht dreimal hinter einer Ablehnung sich verschließen, sondern muß den Namen promulgiren, den er sich selbst zueignet und mit dem Inhalt seiner absoluten Persönlichkeit erfüllt, wie er auch Ez. 20, 5 bekennt: „Am Tage, da ich Israel erwählte und mich ihnen kund that in Aegyptenland, indem ich sprach: Ich bin Jahve, euer Gott." Israel mit seiner neuen Existenz blieb es eingeprägt, daß Moses in Kraft des Namens Jahve's schon die Ausführung aus Aegypten unternommen, aber auch, daß alle wahre Erkenntniß Gottes, vor Allem die des Namens, den er fortan in Israel führen will, auf seiner Offenbarung beruht. Die Worte heißen auch nicht: „Ich bin, der ich bin"; denn das Relativ ist in solchem Zusammenhang keine Causalpartikel. Die Worte bilden einen einzigen Satz. Wollte man jedoch diesen in der Fassung verstehen: „Ich werde bleiben, der ich bin", so würde er zu wenig besagen und eine Verschiedenheit der Bedeutung in die beiden gleichen Verba hineinbringen; wollte man ihn aber verstehen: „Ich werde es sein, ich, der ich es sein werde", oder kürzer: „Ich werde es sein, nämlich euer Helfer", so würde er die Hauptsache unausgesprochen lassen. Die genaue Uebersetzung des Verbums, welches im Grunde „werden, geschehen" bedeutet: „Ich werde sein, der ich sein werde", faßt richtig nicht die starre Gegenwart als Ewigkeit in's Auge, wenigstens nicht in oberster, ausschließlicher Weise, sondern die aus der Gegenwart der Erlösungsthatsache durch den Gott der Offenbarung sich entfaltende Heilszukunft. Gibt er sich als Jahve zunächst seinem Volke zu erkennen, so erkennt ihn durch das Bundesvolk die übrige Menschheit, welcher er mit und in jenem eine Heilszukunft verbürgt, im Sturz ihrer Götter. In diesem Sinn sagt der Herr bei Isaias (42, 8): „Ich bin Jahve, das ist mein Name, und meine Ehre gebe ich nicht einem Andern, noch meinen Ruhm den Götzen." Ehre und Ruhm Jahve's besteht im Wesen dieses Namens, dem Vollzug der künftigen Heilsoffenbarung an alle Welt. In diesem Zukunftswalten erschließt sich jedoch „Der da ist, welcher Er ist", in unbedingt freier Selbständigkeit, indem er seine Wesenheit in der Heiligung der Welt als in dem, was seines freien Willens ist, bethätigt. Mit der absoluten Selbstbestimmung ist im Jahvenamen die Alles ewig in sich selbst gleicherweise durchwaltende Beständigkeit und, auf die Heilsverheißungen, wie regelmäßig, angewendet, die sich gleiche, wandellose, durch kein menschliches Mißverhalten beirrte und aufzuhebende Treue verbunden. Nach dieser Seite congruirt der Name, welcher nicht „Ich bin, der da ist", der schlechthin Seiende heißt, mit der Wahrhaftigkeit Gottes, welcher immer und immer wieder seinen Heilsrathschluß sich vorhält, über alle Hindernisse hinweg der Verwirklichung entgegentreibt und insoweit in seinem ewig gleichen Dasein sich bewährt. Abraham (Gen. 21, 33) ruft den Namen Jahve's an als des ewigen Gottes; jedoch nicht die abstracte Ewigkeit liegt darin, sondern die lebendige, mit Heilsgedanken erfüllte, wie sie Is. 40, 28 Beweggrund des Heilsglaubens ist.

II. Dieser Gottesname ist theils specieller, theils nicht minder umfassend als die bekannten El, Elohim, Eloa, El Schabbai, die alle in der Grundbedeutung harmoniren. Sie zeigen die Gottheit abgekehrt von ihrer durch den universalen Heilsrathschluß bedingten Zuwendung zur Menschheit, von ihrer lebendigen Bewegung in Wort und That des Propheten- und Priesterthums und von ihrem schöpferischen Eingehen in den Werdeprozeß der neuen Menschheit. In jenen Namen ist vielmehr die Gottheit in ihrer absoluten Herrschaft über die Welt, in ihrer Schöpferallmacht und Transcendenz, in ihrer Unendlichkeit und in der Abgeschlossenheit ihres bedingungslosen Daseins und, wenn nicht bewegungslosen, so doch wandellosen Selbstlebens ausgeprägt. Elohim ist Gen. 1 der allmächtige Schöpfergott; bei dem Namen Jahve Elohim im nächsten Kapitel leitet sich schon der Werdeprozeß der Offenbarung an die Menschheit ein, deren Schaffung selbstredend eine That desselben Gottes ist. Die Welt im nächsten Sinn als Schöpfung ist Elohims; dieselbe als kosmische Potenz und zugleich als Untergrund und werkzeugliches Mittel für das Heilsreich Gottes ist Jahve Elohims; das Erlösungsreich selbst als solches ist Jahve's und ist der Bereich von dessen specifisch geistig-ethischem Wirken und Walten. Gott, für die Menschheit im Paradies mit Vorzug Jahve heißend, tritt ihr außerparadiesisch ferne als Elohim; wo die Geschichte in der Folge den Erlösungsbereich berührt, und wo die Angelegenheiten des Gottesreiches in sie hereinspielen, ist Jahve der vorherrschende Name. In Ps. 19 ist Gott als der Herr des Himmels und der Erde El, als der sich im Gesetz Offenbarende aber Jahve genannt. Als der in die geschichtliche Heilsbewegung eingegangene und sie ihrem Ziel entgegenleitende Gott ist Jahve der κ. ἐ. Lebendige, welcher den Grund neuen Geisteslebens in sich trägt; als solcher wird er der Erste und der Letzte genannt, der Erretter und Wiederbeleber für Einzelne und

für das Ganze, das er lebensmächtig trägt, umwandelt und neu gestaltet. Jahve der Lebendige steht auch namentlich den todten Göttern der Heiden gegenüber, die nichts sind und nichts offenbaren; diese machen ihre Anbeter zuletzt sich selbst gleich (Ps. 113, 8) und sind ein Geruch des Todes für die von ihnen beherrschte Welt, die nur Jahve dem Leben zurückgibt. In diesem Sinn ist Jahve sachlich causativ zu verstehen, der ὀντώτης, ὀντουργός der griechisch-venetianischen Uebersetzung. Daher ergeht der Schwur durchaus nur beim Leben Jahve's; daher geht Jahve oder sein Engel in die menschenähnlichen Erscheinungen ein, läßt sich hilfreich und in Selbstentäußerung zu den Menschen herab und wird selbst zuletzt der große göttliche Knecht Israels und der Welt. Häufig und leicht übernimmt der Heilsgott Jahve die Functionen des Schöpfer- und Weltgottes Elohim und absorbirt dessen Namen: der geistig reiche Inhalt seines Namens, dem die Zukunft einer neuen höhern Welt angehört, läßt den ältern Gottnamen mehr zurücktreten, wie Ps. 29 hebr. Seltener ist der umgekehrte Fall, daß Elohim das Gebiet des Bundesgottes zugewiesen erhält und für dessen jüngern Namen eintritt. Aber es kann doch die ältere Gottbenennung aus besonderen Gründen wie in einer Reaction des ältern Bewußtseins zu starker sprachlicher Darstellung kommen, wie dieß insbesondere in den elohimischen Psalmen der Fall ist.

Wenn nun unbestreitbar der Name auf alttestamentlichem Boden entstand, welches ist die Ursprungszeit desselben? Ex. 6, 3 gibt hierüber keinen unanfechtbaren Aufschluß. Nicht sehr wahrscheinlich nach dem Wortlaut, aber doch die gewöhnliche Annahme ist es, daß der Name Jahve zur Patriarchenzeit vorhanden, aber noch nicht nach der ganzen Bedeutung und Fülle seines Inhalts erkannt worden sei. Diese wäre dann erst Moses durch den Herrn erschlossen worden. Hierfür beruft man sich auf Ex. 33, 19; 34, 6 als auf analoge Fälle und kommt damit auch über die Schwierigkeiten der jehovistischen Abschnitte Gen. 4, 26; 12, 8 u. ä. hinweg. Daß Ex. 6, 20 der Name der Mutter Moses' Jochabed heißt, führte zu der seltsamen Vermuthung, es sei der Jahvename, mit dessen Abkürzung jener componirt ist, wenigstens im Hause der mütterlichen Vorfahren Moses' herkömmlich gewesen. Auch beruft man sich auf die in den Geschlechtsverzeichnissen der Paralipomena stehenden Namen aus vormosaischer Zeit, welche schon mit dem abgekürzten Jahvenamen zusammengesetzt sind, z. B. Azarias 1 Par. 2, 8; Abia 24; Jcamia 41. Wäre der Jahvename aber schon zur Patriarchenzeit allgemein bekannt gewesen, so dürfte man wohl eine Erklärung seines tiefern Sinnes erwarten, wie ja Gott eine solche von dem Namen El Schaddai gegeben hat, als welchen er sich ebenso bei Abraham und Jacob eingeführt hatte (Gen. 17, 1; 35, 11). Nun aber sagt der Herr ausdrücklich Ex. 6, 3, er habe sich jenen nach seinem Namen El Schaddai, aber nicht nach seinem Namen Jahve kundgethan (noda'), sei sonach (dieß nicht nur die ebenfalls mögliche, sondern entschieden natürlichere Fassung) auch nicht als solcher ihnen bekannt und von ihnen erkannt worden. Hatten nun die Väter dennoch den Jahvenamen, so hatten sie ihn, nach der erstern Erklärung, nur als leeres, unverstandenes Wort, was nicht wohl anzunehmen und auch mit dem Wortlaut Ex. 6, 3 nicht wohl zu vereinen ist. Somit scheint Elohim (die Gottheit überhaupt) der ältesten Zeiten eine erste Stufe, El Schaddai, als welchen Gott sich den Patriarchen schon bestimmter einführte, eine zweite Stufe der Gottesoffenbarung zu bezeichnen. Nach einem Hauptattribut, das die Wahrheit seiner Verheißungen verbürgt, nennt sich auf einer weitern Stufe in der Offenbarung Gott der Herr Jahve und will so fortan genannt sein in seinem Verhältniß zu Israel, als dessen demnächstiger Erlöser, Auswähler und Bethätiger seiner Macht und Gnade für alle Zukunft. Unvermittelt tritt der Name herein für uns, und für seine Neuheit mag auch sprechen, daß die mit ihm zusammengesetzten Personennamen in den ersten Jahrhunderten nach Moses noch ziemlich selten sind. Derselbe kann aber schon vorher in engeren bevorzugten Kreisen, wie solche doch für Fortleitung und Fortbestand des höhern Lebens Israels in Aegypten anzunehmen sind, vorhanden gewesen sein. Daß er auch dann auf höhere Mittheilung zurückzuführen ist, will die Schrift durch die feierliche Einführung desselben in Ex. 3 und 6 ein- für allemal constatiren. Es würde nun eine Abschwächung dieser Berichte in der Annahme liegen, daß der Name schon in den patriarchalischen Zeiten vorhanden gewesen sein soll; etwas Anderes ist ein aus mancherlei naheliegenden Gründen erfolgter proleptischer Gebrauch desselben in den Urkunden der Genesis und demnach auch in den Paralipomena.

Literatur. Hengstenberg, Beitr. zur Einleitung in das A. T. II, Berlin 1836, 204 ff.; Tholuck, Verm. Schriften I, Hamburg 1839, 377 ff.; Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung, 2. Aufl., Regensb. 1852, 68 f.; Tuch, Commentar zur Genesis, 2. Aufl., Halle 1871, Einl. XXVI; Delitzsch, Trost des Jahvenamens, in der Zeitschr. Saat auf Hoffnung 1876, 77 ff.; Baudissin, Studien zur semitischen Relig.-Gesch. I, Leipzig 1876, 179 ff.; Delitzsch, Die neue Mode der Herleitung des Namens Jahve, in der Zeitschr. f. luther. Theol. u. Kirche, 1877, 593 ff.; Nestle in der deutschen morgenl. Ges. XXXII, 465 ff.; Wellhausen, Gesch. Israels, Berl. 1878, I, 357 ff.; Dietrich-Delitzsch, Ueber den Jahvenamen, in der Zeitschr. für Alttestamentl. Wissenschaft von Stade, 1883 f.; Strauß, Der Name Jahve bei Laotse, ebd. 1884. [v. Himpel.]

Jehu (יֵהוּא, LXX Ἰηού und Ἰοῦ), im Alten Testamente 1. ein Stammesfürst aus dem Hause Juda's (1 Par. 2, 38); — 2. ein Stammesfürst aus dem Hause Simeons (1 Par. 4, 35); — 3. ein Befehlshaber im Heere Davids (1 Par.

12, 3). — 4. Sohn Hanani's, ein Prophet, von welchem die Schrift nur berichtet, daß er dem König Baasa in Israel den Untergang vorhergesagt (3 Kön. 16, 1—7), und längere Zeit in Juda unter Asa und Josaphat, etwa 936—888 v. Chr., gewirkt habe (2 Par. 19, 2—3). Er schrieb auch eine Geschichte des letztern Königs, welche den Annalen der israelitischen Herrscher hinzugefügt wurde (2 Par. 20, 34). Die Vulgata gibt an, er sei von Baasa ermordet worden (3 Kön. 16, 7); dieß ist eine irrthümliche Auffassung des hebräischen Textes, der von der Ermordung Jeroboams durch Baasa spricht. — 5. Sohn eines gewissen Josaphat, Enkel Namsi's, König in Israel durch 28 Jahre, 884—856 v. Chr. Er war ursprünglich Feldherr im Dienste des Königs Joram und ward wegen seiner Entschiedenheit, die er bis dahin nur in rühmlicher Weise an den Tag gelegt, von Gott ausersehen, an dem Hause Achabs das Strafurtheil zu vollziehen. Als er im Auftrage seines Herrn, der wegen empfangener Wunde sich nach Jezrahel zurückgezogen hatte, Ramoth Galaad, welches die Syrer in Besitz genommen hatten, belagerte, sandte der Prophet Elisäus einen seiner Jünger zu ihm, der ihn zum König salben mußte. Die Nachricht hiervon rief bei den Officieren des Heeres freudige Begeisterung hervor, und Jehu erkannte wohl, daß jetzt keine Zeit mehr zum Ueberlegen sei, sondern gehandelt werden müsse. Daher eilte er mit wenigen Begleitern aus dem Heere, alle Boten überflügelnd, gen Jezrahel, um Joram, bei dem sich Ochozias von Juda zum Besuch befand, aufzusuchen. Joram fuhr ihm besorgt entgegen, und Ochozias folgte in einem andern Wagen; die beiden Könige trafen mit Jehu an der Stelle zusammen, wo Naboth seinen Weinberg gehabt hatte. Jorams Gruß ward von Jehu mit wildem Zuruf beantwortet, und der König erkannte, daß Jehu nicht in friedlicher Absicht komme; er wandte daher seinen Wagen und suchte sich zu retten. Allein Jehu schoß ihm einen Pfeil durch Rücken und Herz und ließ die Leiche auf den Acker Naboths werfen, um das gerechte Gericht Gottes zu erfüllen (4 Kön. 9, 26). Ochozias suchte ebenfalls zu entkommen, ward aber auf Jehu's Befehl ereilt und niedergehauen; ebenso ließ dieser alle Verwandten Jorams, von Jezabel angefangen, hinrichten und so das ganze Haus Achabs ausrotten. Die Heiligthümer des Baal wurden zerstört und seine Priesterschaft hingerichtet (4 Kön. 9 u. 10). Es fehlte jedoch dem neuen Herrscher bei allem dem die rechte, gottgefällige Gesinnung; es hatte nicht der Eifer für Gottes Sache, sondern nur selbstsüchtige Berechnung seine Schritte geleitet; „er ließ nicht von den Sünden Jeroboams", der Israel von seinem wahren Heiligthum abwendig gemacht, und wenn er auch die Verehrung des Baal unterdrückte, so schritt er doch nicht gegen den gesetzwidrigen Cultus zu Bethel und Dan ein und sorgte nicht für eine ernstliche Rückkehr des Volkes zu seinem Gott. So ward denn der äußern That Jehu's auch nur die äußerliche Belohnung zu Theil, daß seine Familie durch vier Geschlechtsfolgen den Thron behielt, im Ganzen die längstregierende und nach außen mächtigste Dynastie des Reiches Israel; sonst aber neigte sich Volk und Herrschaft dem Untergange zu, wie schon die Unglücksfälle andeuteten, welche Jehu in den letzten Jahren durch die Syrer erlitt. Durch die glänzenden Siege seines Enkels und Urenkels konnte das Verderben nicht aufgehalten werden. Die Blutschuld Jezrahels ward endlich an dem ganzen Hause Jehu's heimgesucht, wie der Prophet Osee (1, 4) es vorherverkündigt hatte (4 Kön. 15, 10—12). [S. Mayer.]

Jehuda ben David ben Chajjug Fasi, nach arabischer Benennung Abu Zakarija Jachja ibn Chajjug, gewöhnlich bloß Chajjug oder Chiug (חיוג) genannt, jüdischer Sprachgelehrter, war zu Anfang des 11. Jahrhunderts zu Fez geboren (daher Fasi) und lebte als Arzt zu Cordova. Er ist dadurch berühmt geworden, daß er zuerst die hebräische Grammatik auf wissenschaftliche Regeln statt auf äußere Beobachtungen zurückführte; namentlich stellte er zuerst die Dreibuchstabigkeit der hebräischen Verbalstämme fest und suchte daraus die einzelnen Spracherscheinungen zu erklären, sowie eine richtige Anordnung des Lexikons zu bewirken. Die Juden nennen ihn daher „den Gelehrtesten unter den Werkmeistern der Sprache" und „das Haupt der Grammatiker"; in der That geht die hebräische Grammatik noch heute auf dem Wege, den er zuerst eingeschlagen. Seine Auffassung ist in einer Reihe von Schriften niedergelegt, welche alle arabisch verfaßt und von Andern in's Hebräische übersetzt worden sind. Die wichtigsten sind ספר אותיות הנוח, das „Buch von den Vocalbuchstaben", ס' הכפל, das „Buch von der Verdoppelung" oder den Verbis ע"ע, und ס' הנקוד, das „Buch von der Punctuation" oder den Vocalzeichen, zusammen nach der Uebersetzung des Aben Esra herausgeg. von Dukes in den Beitr. zur Gesch. der ältesten Ausl. und Spracherkl. des A. T. III, Stuttgart 1844. (Vgl. Bartolocci, Bibl. rabbin. III, 42; R. Simon, Hist. crit. du V. T., Rotterd. 1685, 166 ss.; Rossi, Dizion. stor. I, 88; Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift, Leipz. 1815, 96; Ewald und Dukes, Beitr. I, 123; II, 155; Fürst, Hebr. und chald. Handwörterb., Einl. XXIV.) [Kaulen.]

Jehuda Hallevi, berühmter jüdischer Gelehrter, war um 1080 im südlichen Spanien geboren und soll in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu dem bekannten Aben Esra gestanden sein. Er starb 1140 zu Jerusalem, wohin er eine Wallfahrt unternommen hatte, durch den Fanatismus eines Mohammedaners. Er wird von den Juden als Dichter hoch gefeiert; einzelne seiner Lieder sind in die Machsorim (s. d. Art.) aufgenommen und bleiben als Gebetsformulare in stetem Gebrauch. (Vgl. darüber Luzzatto, Virgo filia Jehudae, s. Excerpta ex inedito celeb. Jehudae Levitae Divano, Pragae 1840; Abr. Gei-

ger, Divan des Castiliers Abu 'l-Hassan Juda ha-Levi, Breslau 1851; Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin 1855, 231.) Berühmter aber ist Jehuda Hallevi oder Judas Levita als Verfasser eines apologetischen Buches mit dem Titel Cuzari (כוזרי). Dasselbe enthält in der Form eines Gespräches, welches ein Chazarenkönig im 7. Jahrhundert mit einem jüdischen Gelehrten (Rabbi Isaac Sangeri) gehalten haben soll, eine Rechtfertigung der jüdischen Religion gegenüber den karaitischen, christlichen und mohammedanischen Glaubenslehren, infolge deren der König sich zur Annahme des Judenthums entschließt. Das Buch ist in arabischer Sprache geschrieben; der Verfasser nennt sich selbst darin Abulhassan. Sehr bald nach seiner Entstehung (vor 1160) ward es von Rabbi Juda ben Tibbon ins Hebräische übersetzt und erlangte in dieser Gestalt die weiteste Verbreitung, so daß in den europäischen Bibliotheken sehr viele Handschriften davon zu finden sind. Die erste Druckausgabe erschien zu Fano 1506. In der christlichen Welt ward es besonders durch den jüngeren Buxtorf (s. d. Art.) bekannt, der es unter dem Titel Liber Cosri 1666 zu Basel hebräisch mit einer lateinischen Uebersetzung veröffentlichte. Zuverlässiger als letztere ist die spanische Uebersetzung von Rabbi Jacob Abendana, welche schon 1663 zu Amsterdam erschienen war. Die neueste Ausgabe des arabischen Textes (in hebräischer Schrift) nebst der hebräischen Uebersetzung hat H. Hirschfeld in 2 Bänden, Leipzig 1885—1888, geliefert. Von demselben Herausgeber erschien auch eine deutsche Uebersetzung, Breslau 1885. (Vgl. Bartolocci, Bibliotheca magna rabbinica III, Romae 1683, 60 sq.; de Rossi, Bibliotheca jud. antichrist., Parmae 1800, 37; Il med., Dizion. stor. I, 141 sq.; Geiger im Text der oben angef. Schrift; Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XLII, 1888, 621.) [Kaulen.]

Jeningen, Philipp, S. J., heißt der Apostel des Rießes (Raetiae inferioris, des Riesgaues), eines Landstriches, welcher, in der Nähe von Ellwangen beginnend, gegen Nördlingen sich hinzieht und das Fürstenthum Oettingen zum Theil begreift. Er war am 5. Januar 1642 zu Eichstätt geboren und stammte von angesehenen und frommen Eltern. Von früher Kindheit an durch große Sittenreinheit und innigste Frömmigkeit ausgezeichnet, trat der Jüngling während seiner Studienlaufbahn zu Ingolstadt, nachdem er mit heroischem Muthe die ihm von Seite der Eltern in den Weg gelegten Hindernisse besiegt hatte, in die Gesellschaft Jesu ein. Zu Landsberg legte er sein Noviciat zurück, verfolgte dann die gewöhnliche Laufbahn als Lehrer der Humaniora am Gymnasium daselbst und im Collegium zu Altötting und wurde 1681 nach Ellwangen entsendet, wo durch die Municicenz des Propstes Johann Rudolf von Rechberg die Gesellschaft Jesu bereits im J. 1648 ein Collegium erhalten hatte. Hier nun wurde dem von Eifer für die Seelen brennenden Pater Philippus die Obsorge über die auf dem nahen Schönenberge gelegene Wallfahrtskapelle Unserer Lieben Frauen übertragen. Dieses Heiligthum verdankte seine Entstehung dem frommen Eifer der beiden ersten Mitglieder der Gesellschaft, welche in Ellwangen wirkten, der PP. Thomas Anreitter und Johann Hefelin. Jeningen bewirkte bei dem damaligen Fürstpropste Adelmann, der ihn wegen seines heiligmäßigen Wandels wie einen Freund liebte und schätzte, daß er in Stunden großer Gefahr den Bau einer größeren Kirche über der heiligen Stätte gelobte und ausführte. Hier nun hatte Jeningen den Mittelpunkt seiner Thätigkeit. Von nah und fern strömte das Volk zu dem hochverehrten Manne, der außer der Arbeit auf der Kanzel, am Altar, im Beichtstuhl und am Krankenbett keine andere Sorge, aber auch durchaus kein anderes Vergnügen und keine Erholung kannte. Menschen aller Klassen hatten zu ihm das unbedingteste Vertrauen, und die auffallendsten Bekehrungen auch der verhärtetsten Sünder zeigten, wie Gott mit ihm war. Das Aufblühen der Wallfahrt ist hauptsächlich ihm zu verdanken. Doch nicht lange beschränkte der eifrige Mann sein Wirken auf diesen mehr ruhigen Ort. Er durchzog, von den Bischöfen der umliegenden Diöcesen Würzburg, Eichstätt, Augsburg, Konstanz mit Vollmachten versehen, die umliegende Gegend, das propsteiliche Gebiet, das sogen. Rieß und noch ferner liegende Strecken als Missionar, überall unermüdet thätig, die Laster auszurotten, die Tugenden zu pflanzen und, was bei der vielfach nahen Umgebung von protestantischen Dörfern und Städtchen besonders nöthig war, den Glauben zu befestigen. Zwanzig Jahre lang lag er diesem schweren Berufe eines Missionars mit einem hingebenden, sich selbst verzehrenden Eifer ob, so daß das Generalcapitel seines Ordens vom Jahre 1730 in dem Elogium, welches es dem selig Hingeschiedenen widmete, sagen konnte, er habe den großen Indianer-Apostel nicht bloß nachzuahmen sich bestrebt, sondern auch dessen ausgezeichnete und heroische Tugenden in seinem ganzen Leben auf's Herrlichste ausgeprägt. Die Arbeiten und Abtödtungen, welche er sich dabei auferlegt, erinnern an die Beispiele der Heiligen, die hierin das Erstaunlichste gethan. Daß solchem Wirken der Segen von oben nicht fehlen konnte, ist leicht begreiflich. Ueberall blühte die Tugend auf, Aergernisse wurden gehoben, und viele hundert Protestanten kehrten durch seine Bemühung in den Schoß der Kirche zurück. Daß aber auch viele Verfolgungen, oft thätliche Mißhandlungen dem apostolischen Manne nicht fehlten, war nicht anders zu erwarten. Er trug sie alle ohne Klage mit heiterem Muthe. Aber als er, 62 Jahre alt, den 8. Februar 1704 starb, bezeugten der Zusammenlauf des über den Verlust seines Vaters klagenden Volkes von weither, die Wallfahrten zu seinem Grabe, das ihm beim Eingang der Stiftskirche bereitet wurde, das Vertrauen zu seiner Fürsprache, was er dieser Gegend, diesem Volke gewesen war. Noch heute ist sein Andenken

im Segen, und sein Grab ist noch nicht vergessen. Die Weihegeschenke, die Viele zum Dank für erhaltene Hilfe dabei niedergelegt, ließen die Oberen der Gesellschaft, um gegen die Verordnungen des Papstes Urban VIII. nicht zu verstoßen, wegnehmen. Das Elogium, welches die in der Generalversammlung des Ordens 1738 vereinigten Väter in ihr Annus dierum memorabilium Soc. Jesu etc. zum 7. Februar aufnehmen ließen, gedenkt vieler wunderbaren Begebenheiten aus seinem Leben. „Im Leben und nach dem Tode", heißt es da, „hat ihn Gott mit vielen Wundergaben, mit der Gabe der Prophetie, mit himmlischen Gesichten und anderen ungewöhnlichen Gnaden verherrlicht." (Vgl. Pergmayr, Vita vener. servi Dei P. Philippi Jeningen S. J., sacerdotis et apost. per Rhaetiam missionarii, Ingolst. et Monach. 1763, im Auszuge von A. Piscalar, Paderborn 1859; W. Hausen, Leben und Tugenden des apostolischen Dieners Gottes Philipp Jeningen, Dilingen 1766, in Neubearbeitung Regensburg 1873.) [Kerker.]

Jephte (יִפְתָּח), im Alten Testament Name eines Richters, dessen Geschichte die ganze Romantik des israelitischen Heldenzeitalters wiederspiegelt. Jephte war in doppeltem Sinne ein Galaaditer, da sowohl sein Vater als seine Heimat Galaad (letzteres sonst Maspha) hieß (Richt. 11, 1; 12, 7. Os. 6, 8). Er war außerehelich geboren, wurde aber im Hause seines Vaters erzogen und zeichnete sich, wie Viele seinesgleichen, durch körperliche Kraft und geistige Entschiedenheit aus. Als jedoch seine ehelich geborenen Stiefbrüder heranwuchsen und ihn im Hause nicht mehr dulden wollten, machte er von seiner Ueberlegenheit keinen Gebrauch, sondern zog vor, sich in der nordwärts von seiner Heimat gelegenen Landschaft Tob (s. d. Art.) eine eigene Heimstätte zu gründen und in der Fehde mit den Feinden Israels, ähnlich wie später David (1 Sam. 22, 1. 2), seinen Unterhalt zu gewinnen. Um den starken Mann sammelten sich bald die „Elenden", deren Zahl damals nicht gering war; die muthige Schaar bot wahrscheinlich den räuberischen Gessuriten Trutz und lebte vom Ertrage des Schwertes. Die Vulgata hat diese Lebensweise durch Hinzufügung von latrocinantes nicht glücklich geschildert; es war eine kriegerische, keine räuberische Thätigkeit. Während Jephte auf solche Weise zu Ehre und Besitz gelangte, kehrten die Ammoniter, nach Gottes Zulassung (Richt. 10, 8. 9), wieder ihre Waffen gegen Israel und suchten vor allen die Stämme des Ostjordanlandes mit Raubzügen heim (Richt. 10, 8). Die Angegriffenen erkannten, daß sie dem geschlossen anrückenden Feinde gegenüber sich zu einheitlicher Action verbinden müßten, und wollten deßwegen sich einem gemeinsamen Oberhaupt unterstellen (Richt. 10, 18). Als solches erschien niemand so geeignet, wie der gefeierte Held in Tob, der ihr Stammesgenosse war, und sie ordneten deßwegen eine Gesandtschaft von Stammesältesten an Jephte ab, um ihm die Stelle als Richter oder Herzog im Ostjordanlande anzutragen. Mit klugem Verständniß der Lage indeß und im Andenken an die erlittene Verstoßung sagte Jephte seine Führung im Kriege nur unter der Bedingung zu, daß ihm auch nach Beendigung desselben die Fürstenwürde verbleibe, und von der Noth des Augenblicks gedrängt, willigten seine Landsleute darein, ihm dieß durch einen feierlichen Vertrag vor dem Herrn zu Maspha zuzugestehen. Bemerkenswerth bleibt hierbei ebenso die kühle Ueberlegung, wie der religiöse Sinn des starken Mannes. Beide Eigenschaften bewährte er nun auch den Ammonitern gegenüber. Wie er schon im Hause seines Vaters dem Streit einen besonnenen Entschluß vorgezogen hatte, so versuchte er auch jetzt, vor Ausbruch der Feindseligkeiten, die Ammoniter zu ruhiger Anerkennung des israelitischen Besitzstandes zu vermögen, und die Verhandlungen, welche er deßwegen führen ließ, dürfen wohl als Muster besonnener Diplomatie und historischer Rechtsdeduction gelten (Richt. 11, 12—28). Erst als die Ammoniter jede Verständigung abwiesen, traf Jephte die Vorkehrungen zum Kriege, in der Ueberzeugung, die Sache Gottes zu verfechten; denn „der Geist des Herrn kam über ihn". Er zog vorerst im Ostjordanlande herum, um persönlich das Aufgebot zu bewirken, und fand hier keine Schwierigkeit. Als er aber versuchte, auch den jenseits zunächst angrenzenden Stamm Ephraim zur Theilnahme zu bewegen, ward er vornehm abgewiesen, weil nach seiner Besitzergreifung der höchsten Gewalt den eifersüchtigen Nachbarn keine Hegemonie in Aussicht stand (Richt. 12, 2). So in der Hoffnung auf Menschen getäuscht, wandte er sich zu Gott und machte nach der im Gesetz (Lev. 27, 18) vorgesehenen Weise dem Herrn ein Gelübde; er verhieß, im Falle eines Sieges dasjenige, was ihm bei der Rückkehr zuerst aus seinem Hause entgegenkomme, „dem Herrn zum Eigenthum zu geben und zum Brandopfer darzubringen" (Vulgata unglücklicherweise eum holocaustum offeram Domino). Man darf von dem sonst so besonnen vorgehenden Mann wohl nicht annehmen, daß er hierbei unvorsichtig gehandelt habe und sich der Tragweite seiner Verbindlichkeit nicht bewußt geworden sei. Im Gegentheil zeigt die Form seines Gelübdes, daß die rituellen Uebungen der damaligen Zeit ihm bekannt und gegenwärtig waren. Der Ausdruck הַיֹּצֵא schließt von vornherein auch den Gedanken an einen Menschen ein und wird deßwegen LXX ὁ ἐκπορευόμενος, Peschittho מן דנפק, Vulgata quicumque fuerit egressus übersetzt, obwohl er an sich die allgemeinere, oben angegebene Bedeutung hat. Der Inhalt des Gelübdes war also vorerst, Mensch oder Thier (etwas Anderes kann kaum gedacht werden), das ihm zuerst entgegenkomme, solle dem Herrn gehören. Der letztere Ausdruck ist bekannt. Dem Herrn gehörten gesetzlich die Erstgeburten und die Zehnten; außerdem konnten in eine solche Hörigkeit durch eigenes Gelübde erwachsene Freie, durch fremdes minorenne Kinder, Sklaven, reine

und unreine Thiere, Häuser und Aecker gelangen. Ein solches Verhältniß hatte für Menschen die Folge, daß sie der Stiftshütte zu untergeordneten Diensten überwiesen wurden; sie waren nicht eigentliche Sklaven, blieben aber lebenslang zu den angegebenen Dienstleistungen verbunden. Beim Tempel erscheinen sie als eigene Corporation unter dem Namen נְתִינִים, Nathinäer, d. h. „Geschenkte". Die auf solche Weise verlobten Mädchen mußten Dienste leisten, welche das Heiligthum von Frauenhänden bedurfte; als Eigenthum des Herrn aber waren sie jedenfalls, wie aus der 1 Sam. 2, 25 gegebenen Erläuterung der V. 22 berichteten Sünde hervorgeht, zur Jungfräulichkeit verpflichtet. Alle diese Verbindlichkeiten nun konnten nach einer im Gesetze vorgesehenen Taxe (Lev. 27, 2 ff.) abgelöst werden, wenn nicht das Gelobte unter das Anathema, den חֵרֶם, gestellt war. Von diesem furchtbaren Strafmittel, das bloß im Kriege angewendet wurde (Num. 21, 2. 3. Jos. 6, 11), ist hier nicht die Rede; Jephte „gelobte dem Herrn ein Gelübde". Als ganzer Mann hätte er es aber für etwas Halbes angesehen, wenn er das, was er dem Herrn geschenkt, nachher für ein Stück Geld wieder an sich gebracht hätte; deßwegen setzte er hinzu: „und ich werde es als Brandopfer opfern". Das Opfer sollte wirklich, nicht bloß in Stellvertretung, dargebracht werden. An seine Tochter dachte er hierbei wohl nicht, weil er der Sitte gemäß von ihr in seinem Hause bewillkommnet zu werden hoffte. Kam also Knecht oder Magd, so sollte die Person selbst „Brandopfer werden"; ein reines Thier war dem Gesetze nach unlöslich (Lev. 27, 9); auf ein unreines Thier wollte Jephte freiwillig verzichten (Lev. 27, 11). Nun aber hat „Brandopfer" durchaus nicht die Bedeutung, daß darunter immer Schlachtung und Verbrennung verstanden werden dürfte; ein weibliches Thier war davon ebenso selbstverständlich ausgenommen (Lev. 1, 3), wie ein Mensch (Lev. 20, 2 ff. Deut. 12, 31), und an allen diesen konnte das Brandopfer nur durch ein Surrogat vollzogen werden. Ein solches Surrogat war aber für Menschen eben die Hörigkeit und der Dienst bei der Stiftshütte. Im Lichte dieser Erwägungen erscheint Jephte's Gelübde den damaligen Anschauungen durchaus entsprechend und edel, und es ist unstatthaft, dasselbe als Beispiel zur Abschreckung von unüberlegtem Geloben oder gar als sündhaft darzustellen. Daß Jephte's fromme Begeisterung Gott gefiel, zeigte der Erfolg; denn wohin er kam, begleitete ihn der Sieg, und er demüthigte die Ammoniter dergestalt, daß sie für lange Zeit ihre Grenzen nicht mehr zu überschreiten wagten. Als er nun siegreich heimkehrte und in Maspha einzog, kam aus seinem Hause ihm sein einziges Kind, eine heranwachsende Tochter, entgegen, um an der Spitze ihrer Gespielinnen den Sieger in feierlichem Aufzug zu bewillkommnen. Sie hatte wohl in kindlicher Ungeduld den Augenblick nicht abwarten können, bis sie den lang abwesenden Vater in die Arme schließen konnte, und zu der Fürstentochter hatten sich die übrigen Mädchen theilnehmend gesellt. Jedenfalls liegt zu den rabbinischen Reflexionen über ihren eigenen und ihres Vaters Hochmuth (welche auch in die Mittheilungen der Katharina Emmerich hineinspielen) kein Grund vor. Beim Anblick der Tochter aber war Jephte's erster Gedanke das Gelübde, das er gemacht hatte. Nun war es gewiß, daß seine Tochter nie einem Manne angehören durfte und in Silo beim Heiligthum ihren Aufenthalt nehmen mußte. Darüber aber, daß er seinen Ruhm auf keinen Abstamm vererben konnte, erfaßte den gefeierten Sieger ein Schmerz, den man nur auf dem Standpunkt des Alten Testamentes begreifen kann; er zerriß seine Kleider und brach in die Worte aus: „Wehe, meine Tochter! wie drückst du mich nieder! Ich habe dem Herrn das Wort gegeben und kann es nicht widerrufen!" Wußte er etwa, daß die Jungfrau schon jemandem ihr Herz zu eigen gegeben hatte, so daß die Gewißheit, sie kinderlos zu hinterlassen, doppelt schwer auf den Vater drückte? Jedenfalls konnte er sich in die Nothwendigkeit, sein einziges Kind nach Silo in die Stiftshütte abzuliefern, nicht finden. Die Tochter ihrerseits hatte im Augenblick begriffen, worum es sich handelte. Daß sie von dem Gelübde des Vaters nichts gewußt hätte, ist ja undenkbar; in der Freude des Augenblicks hatte sie nur nicht mehr daran gedacht, und die bloße Andeutung machte ihr nun ihre Lage klar. Allein sie war des großen Vaters würdig und antwortete mit der Hingebung, deren nur ein jungfräuliches Herz fähig ist: „Vater, hast du ein Gelübde gemacht, so erfülle es an mir, nachdem Gott dir den Sieg über deine Feinde verliehen hat. Nur laß mir noch zwei Monate Zeit, damit ich auf den Bergen mit meinen Gespielen meine Jungfräulichkeit beweinen könne." Es war eben nicht das Werk eines Augenblicks, sich in eine so vollkommene Umgestaltung ihres Lebensberufes zu finden und auf lang gehegte Hoffnungen zu verzichten. Was sie beklagen wollte, kann ja nicht mißverstanden werden. Es war nicht ein früher Tod, sondern die aufgedrungene Jungfräulichkeit; sie war aus der Reihe der Ahnfrauen, von denen der Erlöser abstammen konnte, ausgeschieden und mußte eine Entbehrung auf sich nehmen, welche im Alten Testament als tiefe Schmach galt. Dabei hatte das Naturkind, das im Gebirge aufgewachsen war, die freudelose Aussicht, in Silo ein Leben zu beginnen, welches ihrer angestammten Neigung wenig entsprach; so wollte sie noch erst zwei Monate mit ihren Genossinnen im Gebirge leben, um sich zu finden und dann von einer herrlichen Natur Abschied zu nehmen. Das konnte der Vater nicht abschlagen, und so kehrte sie erst nach der bedungenen Zeit in das Haus des Vaters zurück, um sich dem Gelübde zu fügen. Worin nun die Ausführung des Gelobten bestand, ist nur durch die alten Uebersetzungen verdunkelt worden, während der Urtext sich sehr klar darüber ausspricht: וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ, „er er-

füllte an ihr sein Gelübde, und sie erkannte keinen Mann". Daß sie keinen Mann erkannte, war die Erfüllung seines Gelübdes. Eine solche unfreiwillige Verurtheilung zu einem Stande, der in der Zeit des Alten Testamentes als gnadenleer und ruhmlos galt, konnte wohl bei denjenigen Israelitinnen, denen die Hoffnung des Weibes nicht verschlossen blieb, ein lebhaftes Mitgefühl hervorrufen, und so entstand die Sitte, daß „die Töchter Israels", wohl nur im Ostjordanlande, „von Jahr zu Jahr gehen, die Tochter des Galaaditers Jephte zu feiern, vier Tage im Jahre". Diese nicht ganz klare Mittheilung braucht nicht von einer Klagefeier verstanden zu werden, wie die Septuaginta und die Vulgata wollen (vgl. Richt. 5, 11); es handelt sich um irgend einen Ausdruck der Theilnahme, der vermuthlich nur für die Lebenszeit der Gottverlobten üblich blieb, und der dem Aufzeichner der Begebenheit noch gegenwärtig war.

Von dieser Darstellung ist die Auffassung des in Rede stehenden Vorganges, welche früher bei Juden und Christen die gewöhnliche war, durchaus verschieden. Schon Josephus erklärt (Antt. 5, 7, 10) die Worte „er that, wie er gelobt hatte" dahin, daß er sie zum Brandopfer dargebracht habe, obwohl ein solches Verfahren „weder gesetzlich noch Gott wohlgefällig" gewesen sei. Aehnlich faßt den Sinn das Targum Jonathan auf, indem es hinzusetzt: „er befragte nicht den Hohenpriester Phinees; hätte er diesen befragt, so würde er sie mit Geld eingelöst haben." In derselben Weise drücken sich auch die Väter und die älteren Theologen sämmtlich über die Stelle aus: sie halten die wirkliche Darbringung einer Tochter als Brandopfer für gewiß, wie immer sie sich auch über den sittlichen Charakter einer solchen That aussprechen (s. die Zusammenstellung bei Nat. Alex., Hist. eccl. III, 101 sq., ed. Bing., und bei Serarius, Comm. in libr. Judd. i. h. l.). Dieser Annahme stehen jedoch gewichtige Bedenken entgegen. Ein solches grausames Vorgehen des Vaters könnte doch nur aus seiner Ehrfurcht gegen Gottes Gesetz und seiner Bereitwilligkeit, dasselbe zu befolgen, erklärt werden. War er aber dem Gesetze treu, wie sollte er dann gewagt haben, das wiederholt gegebene Verbot der Menschenopfer (Lev. 20, 2 ff. Deut. 12, 31) zu übertreten? Ein Brandopfer mußte ferner immer männlichen Geschlechtes sein (Lev. 1, 3), und selbst bei einem Cherem wurden die Jungfrauen ausgenommen (Num. 31, 18). Die Schlachtung und Verbrennung eines Mädchens hätte demnach eine ganze Reihe von Gesetzesübertretungen eingeschlossen. Nun aber hatten eben erst die ostjordanischen Stämme sich aus der Lauheit und Untreue gegen Gott aufgerafft und mit neuem Ernst die Haltung des Gesetzes übernommen (Richt. 10, 16), und es ist nicht wahrscheinlich, daß in der Zeit des ersten Eifers eine so eclatante Ausschreitung gegen das Gesetz soll vorgekommen sein. Hätte auch Jephte sich so weit vergessen wollen, so würde doch der gesunde Sinn des Volkes sich ebenso dagegen erhoben haben, wie er in dem ganz analogen Fall 1 Sam. 14, 45 die Tödtung Jonathans verhinderte, oder wie er sich bei dem Verbrechen des moabitischen Königs (3 Kön. 3, 27) äußerte. Man muß nach allem diesem glauben, daß die Väter und die älteren Erklärer sich bei ihrer Auffassung lediglich vom Wortlaut der Uebersetzungen leiten ließen, zugleich aber auch, daß sie die vorbildliche Bedeutung einer vermeintlichen Opferung des eingeborenen Kindes in den Vordergrund gestellt haben. Einzelne Erklärer haben auch geglaubt, nicht dem Vorzug derogiren zu sollen, den die allerseligste Jungfrau durch freiwillige Jungfräulichkeit über alle ihres Geschlechtes besitzt. Allein gerade der Ruhm der Gottesmutter, den Schatz der Jungfräulichkeit zuerst erkannt und gehoben zu haben, wird dadurch recht in's Licht gesetzt, daß hier eine unschuldige Seele die ihr auferlegte Jungfräulichkeit so schwer empfindet, und daß ganz Israel ihr deßwegen seine Theilnahme bezeugt.

Außer der Hingabe der Tochter hatte Jephte's Sieg noch ein anderes Nachspiel. Die durch den Sieg bewirkte Constituirung der ostjordanischen Stämme zu einem Ganzen unter einem einzigen Haupte machte den Neid der Ephraimiten rege, welche den Segen Jacobs (Gen. 48, 20) von einem ihnen gebührenden Vorrang verstanden (Ps. 77, 67). Sie boten daher ihre Mannen auf und zogen über den Jordan, um der Selbständigkeit ihrer Nachbarn mit Waffengewalt ein Ende zu machen; als Vorwand diente die Beschuldigung, man habe sie nicht, wie Schuldigkeit gewesen sei, zu Hilfe gerufen. Noch einmal setzte Jephte dem leeren Gerede ein ernstes und besonnenes Wort entgegen, um die Grundlosigkeit eines solchen Vorgehens aufzudecken; da aber mit Gründen hier nicht gefochten werden konnte, so ließ er zum Schwert greifen und brachte den Ephraimiten eine gewaltige Niederlage bei. Diese ward noch furchtbarer, weil die durch unwürdigen Hohn gereizten Galaaditer die Furten des Jordans besetzten, durch welche die Ephraimiten zurückkehren mußten, und jeden niederhieben, der durch seine dialektische Aussprache des Wortes Schibboleth als Ephraimit erkannt wurde. So kostete sie der frivol heraufbeschworene Krieg 42 000 Mann. Für Jephte war nunmehr eine ruhigere Zeit gekommen, und er konnte noch sechs Jahre im Besitz der Richter- oder Herzogswürde verleben, bis er starb und in seiner Heimatsstadt begraben wurde. (Vgl. außer den angegebenen Schriften noch Reinke, Beitr. zur Erkl. des A. T., Münster 1851, I, 419 ff.; Schönen in der Tüb. Quartalschr. 1869, 552 ff.; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch., Erl. 1884, II, 97.) [Kaulen.]

Jeremias (יִרְמְיָה, יִרְמְיָהוּ, LXX Ἰερεμίας), im A. T. 1. ein Glied des Stammes Juda, der Großvater des Königs Sedecias (4 Kön. 23, 31. Jerem. 52, 1). — 2. Ein Stammeshaupt von Manasse (1 Par. 5, 24). — 3. Zwei gleichnamige Helden in der Umgebung Davids (1 Par.

12, 10. 13). — 4. Einer der Priester, welche mit Zorobabel heimkehrten (2 Esdr. 10, 2; 12, 1). 5. Der zweite unter den vier großen Propheten. Er war priesterlichen Geschlechtes aus der Reihe derer von Anathoth bei Jerusalem; sein Vater Helcias war vielleicht der Hohepriester Helcias, der nach 4 Kön. 22, 8. 2 Par. 34, 14 ff. im Tempel das alte Exemplar des Pentateuchs fand (so Clem. Alex., Hieron., Mald., dagegen Sanctius und gewöhnlich die Neueren). Dieses geschah im 18. Jahre des Königs Josias (623 v. Chr.) und veranlaßte die zweite durchgreifende Reformation im Tempeldienst. Aber bereits fünf Jahre früher (im 13. Jahre Josias') hatte der junge Jeremias eine Sendung erhalten, welche alle auf diesen Schein der Umkehr gesetzte Hoffnung niederschlagen sollte. Er war schon im Mutterleibe geheiligt und zum Propheten gegen die „Völker" oder die Heiden und heidnisch gewordenen Juden bestimmt worden (Jer. 1, 5) und sollte anderthalb Menschenalter hindurch die Verbrechen der Zeit mit meist vergeblichen Strafreden begleiten, darum den unvermeidlichen Untergang der Stadt und des Tempels ankündigen und in der bußfertigen Unterwerfung unter das Strafgericht die leider allein rettende That zeigen. Dieses schwere Amt übernahm er nur widerstrebend, führte es aber auf eine des größten Heiligen würdige Weise.

Einem in die gröbste Sinnlichkeit versunkenen Volke gegenüber mußte auch das Leben des Propheten, wenn sein Wort wirken sollte, eine Bußpredigt sein. Jeremias entsagte daher allen Genüssen und jeder Lebenslust (15, 17. 18), um in der Hingabe an seinen Beruf die einzige Freude zu finden (15, 16); er stand einsam in der Welt; das dem Hebräer so reizende Familienglück durfte seinem Herzen nicht nahen, und er mußte unvermählt bleiben (16, 1. 2; virgo propheta, Hieron.). Dafür war er unablässig eifrig im Gebete (7, 16; 11, 14; 14, 11); nur hierin mochte sein sonst weich gestimmtes Innere die Kraft finden, gegen das Böse „eine Festung, eine eiserne Säule und eherne Mauer" zu sein, wie Gott selbst seinen Beruf bezeichnet (1, 18). An der heftigsten Opposition konnte es nicht fehlen. Seine sittlich versunkenen Zeitgenossen haßten den strengen Bußprediger und fanden in dem Besitz des äußern Heiligthums und in der Herrschaft des davidischen Stammes selbst Anlaß, die Drohungen des Propheten als Schmähung gegen die heilige Stadt, als halbe Lästerung der ewigen Verheißungen Gottes darzustellen. Falsche Propheten, welche diesem Afterglauben gemäß sprachen, bestärkten Vornehme und Geringe in dem Wahne der nothwendig eintretenden Hilfe von Oben. Daher kam es, daß Jeremias' ganzes Leben eine fortlaufende Kette innerer und äußerer Leiden wurde, das Schauspiel Einer großen Verfolgung des Gerechten bis zu körperlicher Mißhandlung und Todesgefahr. Es war ihm dieses auch vorhergesagt und dagegen der Trost des nie fehlenden göttlichen Schutzes gegeben worden (1, 17 bis 19). Die einzelnen Momente seines Lebens lassen sich aus seinem Buche, verglichen mit den Büchern der Könige und der Paralipomena, ziemlich vollständig herauslesen, obwohl sich darin kein chronologisch fortlaufendes Bild seines Wirkens findet. Die 19jährige Thätigkeit Jeremias' unter Josias (628—610) ist durch besondere Ereignisse nicht bezeichnet, indem die Frömmigkeit des Königs den Haß der Feinde im Zaume hielt; man müßte denn, da die ersten Kapitel des Buches zweifelsohne in diese Zeit fallen, die Feindseligkeit seiner Mitbürger von Anathoth hierher beziehen (11, 21 ff.), die ihm nach dem Leben strebten und vielleicht seine gänzliche Uebersiedlung nach Jerusalem veranlaßten. Als in der Schlacht von Megiddo mit Josias die letzte Hoffnung des Reiches fiel, klagte Jeremias seinen Schmerz in einem Trauerliede aus, welches in dem Munde des Volkes lange fortlebte (2 Par. 35, 25). Während der dreimonatlichen Regierung Sellums hatte er trotz der allgemeinen Trauer den Luxus des königlichen Hauses zu rügen (22, 11 ff.). Beim Anfange der elfjährigen Herrschaft Joakims (610—599) gerieth er in ernstliche Lebensgefahr, da man sich des Unbequemen am liebsten ganz entledigt hätte, wie es mit Urias, einem gleichzeitigen Propheten, gelungen war (Kap. 26); der edle Hofbeamte Ahicam rettete ihn aber. Besonders bedeutungsvoll ward das vierte Jahr Joakims, in welchem Nabuchodonosor, der prädestinirte Vollstrecker der göttlichen Strafe, an die Spitze der babylonischen Macht trat. Jeremias mußte daher, um die providentielle Sendung dieses Eroberers zu erklären, allen Völkern, welche dessen Ruthe treffen würde, den Becher des Zornes reichen, voran Aegypten, auf welches die Politik Jerusalems die ganze Hoffnung setzte (Kap. 25). Als jener noch in demselben Jahre nach Vernichtung der ägyptischen Macht bei Charcamis (s. d. Art.) verheerend in Judäa vordrang, zeigte Jeremias in den Rechabiten (s. d. Art.) ein Beispiel der Pflichttreue und daher des göttlichen Segens (Kap. 35), freilich umsonst. Während nun Nabuchodonosor die Stadt eroberte und die Blüte des Volkes (darunter Daniel) hinwegführte, so daß die 70jährige Gefangenschaft ihren Anfang nahm, zeichnete Jeremias die seit 23 Jahren erhaltenen göttlichen Mittheilungen auf und ließ sie durch Baruch im fünften Jahre Joakims öffentlich vorlesen. Hierbei trat die ganze Verworfenheit des Königs zu Tage, indem er angesichts der kaum erhaltenen Züchtigung und unverdienten Gnade das Buch verbrennen ließ und den Propheten einfangen wollte. Daher erhielt er die Ankündigung einer erneuten Verwüstung und des völligen Unterganges des Reiches, eine Weissagung, bei der selbst Jeremias' treuer Gefährte Baruch des Trostes bedurfte (Kap. 36 u. 45). Joakim, der nach drei Jahren sich wieder gegen Babylon empörte, erlebte nur die eine Hälfte des Geweissagten, den Einfall räuberischer Schaaren aus Syrien, Mesopotamien, Moab und Ammon (4 Kön. 24, 1—2;

vgl. Jer. 22, 18 ff.; 36, 30); sein Sohn Jechonias hingegen fühlte nach wenigen Monaten die Hand des babylonischen Herrschers, der ihn nach den Worten des Propheten (Jer. 22, 24—30) mit dem größten Theile des Volkes hinwegführte (Frühjahr 599). Jeremias, der für das Wohl und Wehe seines Volkes so tief fühlte (amator fratrum et populi Israel, 2 Mach. 15, 14), mußte durch dieses wiederholte Unglück des Landes, wozu noch die Beraubung des Tempels kam (4 Kön. 24, 13), sehr niedergebeugt werden; Gott ließ darum in die Mitte des Jammers einen Lichtstrahl der Hoffnung fallen und zeigte ihm an zwei Feigenkörben (Kap. 24) neben dem verfaulten Jerusalem den gesundern Samen der Zukunft unter den Exilirten, ja neben den falschen Propheten, den jetzigen Verführern des Volkes, den Messias selbst, den einstigen weisen und gerechten Richter Aller (Kap. 23, um dieselbe Zeit).

In dieser Hoffnung fand der Prophet die nöthige Stärke, auch den dritten und letzten Act des großen Trauerspiels zu ertragen. An die Stelle Jechonias' war Sedecias getreten (598 bis 586), ein schwaches Werkzeug in den Händen der Großen, aber zu stolz, sich dem Worte des allein bewährten Mannes zu fügen (2 Par. 36, 12 f.). Jeremias hatte gleich Anfangs sowohl daheim gegen die falschen Hoffnungen des Hofes zu kämpfen (Kap. 27), als die Exulanten in Babel vor Verführung zu schützen. Letzteres that er in einem Briefe, welchen er einer Gesandtschaft des Königs an dieselben mitgab; er forderte sie auf, sich in ihrem neuen Lande heimisch zu machen und dem neuen Herrscher friedlich zu gehorchen, indem die Gerichte über Jerusalem und die 70 Jahre sich erfüllen müßten (Kap. 29); dann erst werde die Erbarmung nahen, die Wunden zu heilen und die Zeiten ewigen Segens heraufzuführen (Kap. 30 u. 31). So wie Jeremias in Babel den Widerspruch des falschen Propheten Semeias erfuhr, mußte er in Jerusalem dem Pseudopropheten Hananias, Sohn Azurs, der zuversichtlich das Zerbrechen des ausländischen Joches verkündigte, mit der Voraussagung entgegentreten, dessen eigener Tod werde binnen Jahresfrist die Falschheit seines Wortes beweisen, wie es auch geschah (Kap. 28). Deßgleichen sandte er den benachbarten Fürsten von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon, die damals mit Sedecias ein Bündniß berathschlagten, durch die Ketten, die er um den Hals getragen, die bestimmteste Versicherung, daß sich keiner dem Joche Babels zu entziehen vermöge, bis auch dessen Zeit werde gekommen sein (Kap. 27). Als dann Sedecias im vierten Jahre selbst nach Babel reiste (51, 59 ff.), um durch Scheinunterwerfung zu täuschen, suchte Jeremias allenfallsigen Verführungsversuchen durch Mitsendung erleuchteter Männer, wie Saraias und Baruch, vorzubeugen und gab ihnen zum Troste für die Exulanten die Weissagung gegen Babel (51, 61) mit. Indeß stand dieses Reich damals in der Blüte seiner Macht; vorerst sollte auch der unternehmende Pharao Hophra (Apries) nichts dawider vermögen, vielmehr seine Bundesgenossen vollends in's Verderben stürzen. Als Sedecias sich wirklich empörte, eilte Nabuchodonosor mit seinem Heere sogleich herbei; Jerusalem ward im zehnten Monat des neunten Jahres eingeschlossen, und die Belagerung dauerte anderthalb Jahre. Diese Zeit bedeutete Jeremias' härteste Lage. Vom Könige aufgefordert, durch Gebet den Sieg zu bewirken (Kap. 21), konnte er nur der Stadt die Zerstörung, ihm selbst die Gefangenschaft, den wortbrüchigen Großen und Priestern den Tod, dem Lande die vollständige Verwüstung ankündigen (Kap. 34). Die Wiederholung dieses Wortes brachte ihm den Kerker im königlichen Palaste (im zehnten Jahre Sedecias'), zugleich aber den Trost von Oben über die einstige gewisse Rettung des Volkes, die er durch den Kauf eines Ackers ausdrücken mußte (32, 6 ff.). Deßgleichen weissagte er, daß das ägyptische Hilfsheer, ohne eine Schlacht gewagt zu haben, umkehren werde (Kap. 37), und zeigte dem Könige und Volke wiederholt die eitle Hoffnung des Widerstandes (Kap. 37 u. 38). Erbittert suchte man nun Vorwand, ihn zu tödten oder wenigstens zu quälen; er wurde als vermeintlicher Ueberläufer wiederholt eingekerkert, durch Hunger gemartert, als Verräther, der dem Volke den Muth zu kämpfen benähme, schon zur Hinrichtung bestimmt (Kap. 37 u. 38), bis ihn endlich der Einzug des babylonischen Heeres von diesen Peinen erlöste. Nabuchodonosor befahl, ihn aufzusuchen und ehrenvoll zu behandeln; es ward ihm freigestellt, nach Babylonien zu gehen oder im Lande bei Godolias, dem Sohne seines alten Freundes Ahicam, zu bleiben (Kap. 39. 40). Jeremias wählte das Letztere und bildete so mit diesem einen Mittelpunkt, um den sich die zerstreuten Bewohner des Landes sammelten. Kapp. 40—44 schildern die Thätigkeit und die Schicksale des Propheten unter diesen Ueberresten des Volkes. Vergebens suchte er nach dem hinterlistigen Morde Godolias' durch den Ammoniter Ismael die Uebrigen von der beschlossenen Einwanderung nach Aegypten abzubringen; sie nahmen vielmehr ihn und Baruch mit sich bis nach Taphnis. Hier kündigte er ihnen die Besiegung Aegyptens durch den König von Babylonien, ihnen selbst aber wie den früher dahin eingewanderten Juden ob ihrem Götzendienst die Strafe des Himmels an. Damit scheint der erhabene prophetische Mund sich geschlossen zu haben, nachdem er durch mehr als 42 Jahre den Forderungen des Gesetzes Zeugniß gegeben hatte und der Dolmetscher jener Thaten Gottes gewesen war, welche ihre Uebertretung so furchtbar gerächt haben. Er hatte wahrhaft „zerstört und niedergerissen, vertilgt und zerstreut", aber mit mütterlicher Liebe auch „gepflanzt, erneut und gebaut" (1, 10. Eccli. 49, 9). Zur Krone seines Lebens fehlte ihm nur noch die Vollendung des Martyriums, und auch diese ist ihm zu Theil geworden, wenn wir von der christlichen und jüdi-

schen Tradition (Tertull., Scorp. 8; Hier. Adv. Jovin. 2, 37; Pseudo-Epiph. De vita et obitu proph.; Seder olam rabb. 26) die nicht unwahrscheinliche Nachricht annehmen, daß er in Taphnis von den eigenen Landsleuten sei gesteinigt worden.

Jeremias fand, wie jeder große Verfolgte, die Anerkennung erst nach dem Tode. In Babylon wurden seine Prophezeiungen fleißig gelesen und tief beherzigt (2 Par. 36, 20. 21. 1 Esdr. 1, 1. Dan. 9, 2); Aegypten nannte ihn mit Verehrung den Seinigen (vgl. den Brief Jeremiä Bar. 6; dann die Bearbeitung des Textes in der LXX; Philo I, 575). In Palästina finden wir das herrliche Zeugniß Jesus Sirachs (49, 8. 9), geschriebene Denkwürdigkeiten, nach denen er die heiligen Geräthe gerettet und in einer Höhle des Berges Sinai verborgen (2 Mach. 1, 19; 2, 1 ff.), sowie das Gesicht des Machabäers (2 Mach. 15, 14. 15), welches ihn als vorzüglichen Schützer der heiligen Stadt darstellt. Kein Wunder, daß die Juden zur Zeit Christi ihn als Vorläufer oder Begleiter des Messias erwarteten (Matth. 16, 14); hatte er die Erniedrigung des Volkes getragen, so mußte er folgerichtig auch bei der Erhöhung desselben erscheinen. Richtiger haben die Kirchenväter in ihm das Vorbild des Heilandes erkannt (Orig. In Jerem. hom. 1; Hier.; Aug.), sowohl in der jungfräulichen Heiligkeit und der Liebe zum undankbaren Volke, als auch besonders in den vielen inneren und äußeren Leiden durch dasselbe Volk, in dessen Dienst er sich hingegeben hatte. Darum ist auch die Schilderung dieses Leidens nicht in der Person des Propheten erschöpft, sondern malt ebenso gut das Loos des Erlösers, sowie die schmerzliche Operation an dem leiblichen Israel die Schmerzensgeburt der christlichen Kirche (Rachel plorans Jer. 31, 15. Matth. 2, 18). Um so mehr hat die directe Prophetie der glücklichen Zeiten nicht nur das Ende des Exils mit der unmittelbar folgenden Restauration, sondern bei Weitem mehr die Beseligung des geistigen Israel durch Christum im Auge, und zwar ebenso wohl die erste irdische Erscheinung der Kirche als ihre letzte himmlische Verherrlichung (vgl. Aug. In Ps. 147, n. 5).

Schriften. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist Jeremias als Verfasser der Bücher der Könige (s. d. Art.) zu bezeichnen. In 2 Par. 35, 25 wird er ferner als Liederdichter genannt, dessen Klagelieder auf den Tod des Königs Josias lange Zeit gesungen wurden. Endlich führt der alttestamentliche Canon unter den prophetischen Büchern drei Werke auf, welche Jeremias zum Verfasser haben. 1. Das Buch der Weissagung. Dieses Buch zeigt nicht minder als das Leben des Verfassers das Gepräge der in jener Zeit herrschenden Verwirrung. Schon die oben angeführten Kapitel, welche nach ausdrücklichen Zeitangaben oder nach größter Wahrscheinlichkeit geordnet sind, zeigen in ihrer Numerirung die Unregelmäßigkeit seines Baues. Dazu kommen noch die übrigen, in welchen die chronologische Bestimmung fehlt oder ganz zweifelhaft ist. Die Kap. 36 erwähnte Aufzeichnung der Prophetien im vierten Jahre Joakims konnte begreiflicherweise nur die ersten 23 Jahre umfassen, aber auch sie liegt uns nicht unverändert vor. Am ehesten möchte sie in den ersten 20 Kapiteln enthalten sein, deren allgemeinere Fassung eine Ueberarbeitung andeutet, und von denen Kapp. 1—10 übereinstimmend, Kapp. 11—20 mit Wahrscheinlichkeit in die Tage Josias' oder die ersten Zeiten Joakims gesetzt werden. Gleich darauf folgt eine Prophetie aus den letzten Jahren Sedecias' (Kap. 21 wird der zweite Phassur wegen Namensgleichheit dem ersten in Kap. 20 an die Seite gesetzt), und sofort wechseln fast ohne alle Regel Weissagungen unter Joakim, Jechonias und Sedecias (Kapp. 22—36). Kapp. 37—44 reihen sich hingegen wieder chronologisch aneinander; dann stehen nach dem kurzen Bruchstück Kap. 45 die Weissagungen gegen die fremden Völker (Kapp. 46—51) beisammen, obgleich sie in verschiedene Zeiten, die meisten in das vierte Jahr Joakims fallen dürften (Kap. 25). Das 52. Kapitel endlich ist Anhang, eine ziemlich übereinstimmende Wiederholung von 4 Kön. 24, 18 bis 25, 30, welche dem ganzen Werke den historischen Abschluß gibt und ohne Zweifel von einem Dritten hinzugefügt wurde. Der Grund dieser Unordnung ist offenbar. Die letzte Katastrophe in Jerusalem hatte zu viel Stürmisches auch für Jeremias, als daß er dem zweiten Theile seiner Reden dieselbe Abrundung und Ordnung, wie dem ersten, hätte geben können; sie wurden auf einzelnen Rollen, vermehrt mit Nachträgen aus der frühern Zeit (z. B. Kapp. 26. 27. 45), fortgepflanzt, so daß nur zwei größere Gruppen (Kapp. 37—44 und Kapp. 46—51) beisammen blieben, und daß selbst die Möglichkeit zu Nachträgen (Bar. 6) gegeben war. Wie nun bei der Sammlung der einzelnen Stücke im Exil oder nach demselben die Reihenfolge aus was immer für Gründen bestimmt war, so wurde sie im palästinensischen Canon bis auf den heutigen Tag beibehalten, und es dürften wohl alle Versuche (Ewald, Hävernick u. A.) fruchtlos bleiben, außer diesen allgemeinen Bemerkungen ein durchgängiges inneres Princip derselben aufzufinden. Die ägyptischen Juden hielten in der Septuaginta so ziemlich dieselbe Reihenfolge ein, nur stellten sie die Gruppe der Weissagungen gegen fremde Völker (Kapp. 46—51) in einer abweichenden Reihenfolge vor die dazu einladende Stelle 25, 15—38 ein, wodurch unsere Kapitel 25, 16 bis Kap. 45 bei ihnen an das Ende gerückt wurden. Auch sonst weicht der griechische Text vielfach von dem hebräischen ab; namentlich ist er weit kürzer als dieser. Man hat diese Unterschiede wohl als Folge von zweierlei Recensionen des Textes, einer frühern palästinensischen und einer spätern ägyptischen, ansehen wollen; richtiger ist, daß der Grund für alle angegebenen Verschiedenheiten in dem Versehen der Uebersetzer zu suchen ist, daß

die Abweichungen nur von untergeordneter Bedeutung sind, und daß in beiden Formen ein authentischer Ausdruck der Offenbarungen Gottes an Jeremias vorliegt. (Vgl. Workman, The Text of Jeremiah, Edinburgh 1889.) Authentisch muß übrigens das Buch heißen, obwohl die Zusammenstellung selbst nicht dem Propheten angehört. Denn nach Maßgabe der darin enthaltenen Angaben ist das Buch Jeremias' von Baruch, dem gelehrten Freunde des Propheten, gesammelt worden. Die Unterschriften 48, 47 und 51, 64 machen wahrscheinlich, daß die ganze Sammlung nicht durch den Propheten selbst geschehen ist, und was 36, 4. 17. 32 gesagt ist, darf man wohl auf das ganze jetzige Buch anwenden. Auf diese Art von Entstehung ist auch wohl die planlose Anordnung des Buches zurückzuführen. Daß aber die einzelnen Stücke von Jeremias herrühren, wird nicht in Zweifel gestellt und kann es auch nicht werden, so offenkundig prägt sich die Unmittelbarkeit des Erlebten und das Eigenthümliche des Verfassers aus. Seit Eichhorn (Einl. IV, 210 ff.) haben zwar Einige (v. Cölla, de Wette, Ewald u. A.) die Aechtheit gewisser Partien (10, 1—16; Kapp. 25 bis 29), namentlich der Weissagung gegen Babel (50. 51), beanstanden wollen, haben aber mit ihren Gründen höchstens die schon früher bemerkte Eigenthümlichkeit unseres Propheten, daß er sich in seiner Ausdrucksweise gerne an ältere Bücher anlehnt, in helleres Licht gestellt; vgl. Jer. 50, 39—46 mit Js. 34, 14; 13, 19. 21, oder Jer. 10, 25 mit Ps. 78, 6, Jer. 20, 14—18 mit Job 3, 3—12, Jer. 48, 5. 32—36 mit Js. 15, 5; 16, 8 ff. und Num. 32, 1 ff. u. dgl. (vgl. Kueper, Jeremias librorum sacr. interpres atque vindex, Berol. 1837). Es ist darum fast unnöthig, noch als entscheidenden Gewährsmann das übereinstimmende Zeugniß der jüdischen und der christlichen Tradition anzurufen. — Was den Stil des Propheten anbelangt, so ist er der schwer bedrängten Lage ganz angemessen, einfach und fast schmucklos, wie es der wahre Schmerz sein muß, jedoch in den ersten Kapiteln etwas sorgfältiger, und wo, wie gegen Babel, der heilige Patriotismus walten durfte, auch kräftig und voll hohen Schwunges. Sonst mußte bei dem Unglück der Heimat der dichterische Geist ermattet die Fittige senken. Hieronymus gibt ihm das doppelte Zeugniß: Jeremias propheta sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osea et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est (Prol. in Jerem.), und: qui quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in majestate sensuum profundissimus est (Prooem. ad libr. 6 in Jerem.). Außer den Expositionen der Väter (Homilien von Origenes, Scholien von Theodoret, Commentar von Hieronymus) und den allgemeinen Werken über die Propheten sind als besondere Erklärungen des Buches Jeremias' zu nennen: die Commentare von Chr. v. Castro (Paris 1609), P. v. Figueiro (Antwerpen 1615), Maldonat (Mainz 1611), Sanctius (1611), die Catena von Mich. Ghisleri (3. t., Lugd. 1623) u. A.; de Poix O. C., Les prophéties de Jérémie, Paris 1780; Trochon, Jérémie, Lamentations, Baruch, Paris 1878; Schneedorfer, Das Weissagungsbuch des Propheten Jeremias, Prag 1881; Scholz, Comm. zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880; Neteler, Gliederung des Buches Jeremias, Münster 1870; protestantischerseits die älteren von Schmidt (1685) und Venema (Luwarb. 1765), die neueren von Hitzig (1841), Umbreit (1842), Neumann (1856); Nägelsbach (1868), Keil im Bibl. Comm. (1872), Payne Smith in Speaker's Comm. (1875), Cheyne (1883), Orelli (1887).

2. Die Klagelieder (lamentationes, θρῆνοι, קִינוֹת, vom Anfangsworte auch אֵיכָה genannt) sind ein kostbares rührendes Vermächtniß der Liebe Jeremiä zu seinem Volke und des Schmerzes um dessen Heimsuchung. In vier Gesängen, die ebenso viele Kapitel des Büchleins bilden, und einem Gebet, das als fünftes folgt, versenkt sich der Prophet in das unermeßliche Leid, welches die Stadt Gottes, die Auserwählte der Völker, getroffen und zum schnöden Schauspiel der Heiden gemacht hat. Vor seinen Augen gehen die einzelnen erschütternden Scenen der Katastrophe vorüber, sowohl die Greuel der Belagerung (z. B. 4, 10 Hungersnoth), als die Schrecken der Zerstörung und Hinwegführung (1, 13—15; 2, 5. 6 u. s. f.); denn nicht im Zurückdrängen der innern Wunden, sondern im Anschauen und Betrachten derselben löst sich der Schmerz. Der Gipfel des Unglücks bleibt aber immer der, daß die Gestrafte, einst die „Herrin der Nationen", selbst durch ein Uebermaß von Verschuldung die Glorie in die bitterste Schmach verkehrt hat (1, 1. 5. 8 u. s. f.). Auch das persönliche Unglück des Propheten wird nur in seiner Einheit mit dem Volke empfunden (Kap. 3), und gerade im Bewußtsein der eigenen nun vollbrachten Sendung erhebt er sich mehrmals (2, 20 ff.; 3, 23. 55 ff.) zum Gebete, daß statt der Gerechtigkeit nun die göttliche Barmherzigkeit walten wolle, und zur festen Ueberzeugung, die Reihe, den Leidenskelch zu trinken, müsse jetzt an die Feinde Jerusalems kommen (4, 21. 22). Das fünfte Kapitel ist ausschließlich ein Bußgebet (Oratio Jeremiae). — Der Gegenstand der Klagelieder wird durch diesen Inhalt zu deutlich bezeichnet, als daß man sich zu der Meinung des Josephus (Antt. 10, 5, 1) oder des hl. Hieronymus (Comm. in Lament. und in Zach. 12, 11) verstehen und sie mit der 2 Par. 35, 25 erwähnten Klage um den König Josias identificiren könnte; letztere ist vielmehr verloren gegangen. Unsere Klagelieder betreffen nur die Zerstörung der Stadt und das Exil. Von der andern Seite ist es eben auch unnöthig, sich wörtlich an die Ueberschrift der LXX und Vulg. 1, 1 zu halten, welche sie sämmtlich auf den Trümmern der Stadt entstanden sein lassen; die Klage konnte lange forttönen, wenn sie auch in jener großartigen Umgebung am tiefsten gedacht wer-

den mußte. Die Form der Gesänge ist alphabetisch, d. h. jeder der 22 Verse beginnt der Reihe nach mit einem andern Buchstaben des Alphabets; und zwar ist diese Reihenfolge bei Kap. 1, 2 und 4 einfach, bei Kap. 3 dreifach, während Kap. 5 wenigstens nach der Zahl der Buchstaben die Zahl seiner Verse bestimmt. Der Grund liegt weniger in der Sitte des Orients (vgl. derlei Psalmen), als in der Nothwendigkeit, dem in's Unendliche ausströmenden Gefühl vornherein eine Schranke zu setzen oder den in sich versinkenden Schmerz zu zwingen, die Klage vollends auszusprechen. — Die neueren Commentare der Klagelieder suchen mehr ihren historischen Rahmen zu verdeutlichen, während die älteren über und nebst diesem die allgemein menschliche Bedeutung hervorzuheben bemüht sind. Der historische Inhalt tritt uns allerdings zunächst entgegen, und schon nach diesem muß das Bild erschütternd wirken; aber mit großem Recht geht jede bußfertige Seele wie in die Stimmung so auch in die Worte Jeremiä ein, mit diesen die Zustände des eigenen Innern beklagend (haec lamentatio, quam nos deflemus, tanto illa durior et amarior esse probatur, quanto verius cunctae haec et evidentius in fideli anima quam intra illius templi parietes erant. Hier. Praef. in lament.). Am allerpassendsten sind die Klagen des Propheten im Munde Christi, dessen Vorbild er war, und im Munde der Kirche, wenn sie in der Charwoche das Leiden ihres Herrn mitleidet und zugleich die Sünden ihrer Kinder betrauert. (Commentare: a. kathol.: Seisenberger, Die Klagelieder des Propheten Jeremias nach der Vulg. erkl., Regensb. 1872; Schneedorfer, Die Klagelieder des Propheten Jeremia erkl., Prag 1876; Trochon, s. o.; Schönfelder, Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung, München 1887. b. Protest.: Pareau, Threni Jerem. phil. et crit. illustr., Lugd. Bat. 1796; Kalkar, Lamentationes critice et exeget. illustr., Hafniae 1836; Thenius, Die Klaglieder erkl., Leipzig 1855; Engelhardt, Die Klaglieder, übers. und ausgel., Leipzig 1867; Gerlach, Die Klagelieder Jeremiä erkl., Berlin 1868; Payne Smith in The Speaker's Bible, London 1875. Vgl. Rhode, Num Jeremias threnos scripserit, quaestt., Lundae 1871; Flöckner, Ueber den Verf. der Klagelieder, Tüb. Quartalschr. 1877, 187 ff.).

3. Der Brief des Jeremias. Außer den Jer. 29, 1 ff. u. 51, 59 ff. erwähnten Briefen an die Exulanten in Babylon gibt uns der griechische Canon des A. T. als Anhang zu der Prophetie Baruchs (Kap. 6) ein längeres „Schreiben Jeremiä" an Juden, welche eben nach Babylon abgeführt werden sollten. Sein Zweck ist, dieselben vor dem Götzendienst der Chaldäer, der in seiner Thorheit geschildert wird, zu warnen. Der Brief kann sonach als Ausführung der ähnlichen Stelle Jer. 10, 1—16 gelten. Man hat gegen die Aechtheit oder Abstammung dieses Briefes von dem Propheten Jeremias verschiedene Gründe vorgebracht. Einer derselben ist, daß der Brief in griechischer Sprache verfaßt worden sei, ein anderer, daß darin V. 2 die Dauer des Exils auf sieben Generationen gesetzt werde, was im Widerspruch stehe mit der Weissagung des Propheten (29, 10), sie solle siebenzig Jahre dauern. Allein dieser Brief ist ursprünglich nicht griechisch, sondern hebräisch verfaßt und aus der einen in die andere Sprache übersetzt worden, wie dieses aus vielen Stellen des jetzigen griechischen Textes hervorgeht; und die sieben Generationen stehen nicht im Widerspruch mit den siebenzig Jahren bei Jeremias, da Herodots Fixirung der Generation auf ein Drittel eines Jahrhunderts im Alterthum nicht allgemein getheilt wurde (Diog. Laert. lib. VIII in vita Pythag.). Folglich stimmen insoweit Brief und Weissagung Jeremiä vollkommen überein. Fügt man hinzu, daß der Inhalt und der Zweck dieses Briefes ganz der Denkart des Propheten und seinen Zeitumständen angemessen ist, so hat man keinen Grund, die Aechtheit dieses Briefes zu bezweifeln, so daß die Kirche in Anerkennung der Canonicität immer einstimmig gewesen ist. Das Nähere hierüber s. in Deresers heiliger Schrift, Einleitung zu Baruch; in Herbst-Welte's Einl. in das A. T., II. Thl., 3. Abth., S. 152 ff. und bei Kaulen, Einl. 315. Für die Liter. s. d. Art. Baruch. [S. Mayer.]

Jeremias II., Patriarch von Constantinopel (1572—1594), wurde zu Akelo (Anchialus am schwarzen Meere), dem alten Bischofs- und spätern Metropolitansitz im Hämus, geboren. Die Geschichte schildert ihn nicht als talentvoll und geistreich, wohl aber wird seine Gerechtigkeit und sein frommer Lebenswandel rühmlich anerkannt. Schon als junger Mann ward er zum Metropoliten von Larissa in Thessalien ernannt, und kaum hatte er das 36. Jahr seines Alters vollendet, als er nach der Abdankung des Patriarchen Metrophanes von mehr als zwanzig Bischöfen mit Beistimmung des Clerus auf der Synode zu Constantinopel zum Patriarchen dieser Stadt erhoben wurde (5. Mai 1572). Mit großem Eifer stand er seinem Amte vor; schon bald nach seiner Erhebung versammelte er ein Concil und verbot darauf unter Strafe der Absetzung den Bischöfen, fernerhin für die Ordination Geld oder andere Geschenke anzunehmen. Bekannter wurde sein Name im Abendlande infolge eines Versuches der deutschen Lutheraner, durch ihn eine Union der griechischen Kirche mit den Protestanten zu erreichen. Den äußern Anlaß gab die Berufung eines Tübinger Repetenten, Namens Gerlach, zum Gesandtschaftsprediger in Constantinopel. Der Kanzler Andreä und der Professor Crusius (s. d. Artt.) in Tübingen gaben ihm Empfehlungsbriefe an den Patriarchen und sandten auch einen in's Griechische übersetzten Auszug aus der Predigt mit, welche Andreä bei Gerlachs Ordination gehalten hatte. Jeremias nahm die Briefe freundlich an; allein bevor er sie noch beantwortet hatte, sandten die

Tübinger wieder neue Briefe an ihn. In dem einen vom 4. März 1574 dankte Crusius für die freundliche Aufnahme der früheren Briefe, lobte Gott, daß er in so weit von Tübingen entfernten Orten noch seine Kirche erhalten habe, und fügte abermals eine Predigt von Andreä bei; in dem andern sehnte sich Andreä nach einer baldigen Antwort und versicherte, daß zwischen Protestanten und Griechen keine Abweichung in der Lehre stattfinde. Wieder ohne die Antwort des Patriarchen abzuwarten, schrieben Crusius und Andreä den 15. September d. J. zum dritten Male an ihn und sandten ihm auch ein Exemplar der griechischen Uebersetzung des Augsburger Glaubensbekenntnisses, welche Paulus Dolscius früher für Melanchthon zum nämlichen Endzwecke gefertigt hatte. Jeremias hatte diese Sendung nicht erhalten, als er 1574 auf die früheren Briefe der Tübinger antwortete und sie ermahnte, von der Bibel, von den heiligen Synoden und den Vätern nicht abzuweichen, sondern fest bei dem zu beharren, was die Kirche lehre, sei es geschrieben oder ungeschrieben. Dieser Brief, welcher im Anfange des Jahres 1575 in Tübingen anlangte, hätte zwar Crusius und Andreä belehren können, daß eine Anerkennung ihrer Lehre von seiten des Patriarchen nimmer zu hoffen sei; dessenungeachtet aber antworteten sie schon am 20. März 1575 in einem gemeinsamen Briefe. Sie versicherten, daß sie, jeder Neuerung abhold, alle Lehren festhielten, welche von den Aposteln und Propheten und von den sieben auf die heilige Schrift gebauten Synoden gelehrt worden seien, und drückten den Wunsch aus, daß Tübingen und Constantinopel vereinigt sein möchten. Von diesem Wunsche beseelt, sandten sie noch im August desselben Jahres fünf Exemplare des Augsburger Glaubensbekenntnisses nach Constantinopel; diese vertheilte Gerlach an mehrere Bischöfe. Die erwartete Antwort des Patriarchen war vom 15. Mai 1576 und kam im Juni dieses Jahres in Tübingen an. Dieß merkwürdige Document, bekannt unter dem Namen Censura orientalis ecclesiae, weil der Krakauer Canonicus Stanislaus Socolovius es zuerst unter diesem Namen veröffentlicht hat, ist eine umfassende Beurtheilung der Augsburger Confession vom Standpunkte der griechischen Orthodoxie aus. Demgemäß lobt der Patriarch die Protestanten, daß sie die sieben ersten Concilien annehmen; sie sollten aber auch aus dem Symbolum Nicaenum den Zusatz Filioque weglassen. In Beziehung auf die Erbsünde und Rechtfertigung behauptet er die Freiheit des Willens (die semipelagische Auffassung, in welche er hier verfiel, wurde im folgenden Antwortschreiben von ihm selbst berichtigt) und die Nothwendigkeit der guten Werke. Er tadelt entschieden die Lehre der Protestanten, vermöge welcher die Rechtfertigung durch den Glauben allein vollbracht werde, und vertheidigt das katholische Dogma, daß gute Werke überhaupt zur Seligkeit nothwendig, und daß namentlich diejenigen Werke und Institute, welche die Protestanten als unnütz oder schädlich tadelten, wie das Fasten, die Virginität, die Bruderschaften, das Mönchthum u. s. w., überhaupt die Ascese, sehr nützlich und verdienstlich seien. Ausführlich behandelt er die Lehre von den Sacramenten; daß es in der wahren Kirche sieben Sacramente gebe, daß die Taufe auch den Kindern ertheilt werde, und diesen allsobald die Firmung gespendet und die heilige Communion gereicht werden müsse. In Betreff des Abendmahles sei es Lehre der Kirche, daß Christus wirklich und wesentlich gegenwärtig sei unter den Gestalten des Brodes und Weines und zwar kraft der Verwandlung; diese aber geschehe durch die Consecration in der heiligen Messe, welche ein wahres Opfer sei und dargebracht werde für Lebendige und Todte. In der Beichte sei das Bekenntniß der einzelnen Sünden nothwendig, der Beichtvater müsse dem Sünder Bußwerke auferlegen, und dieser sie demüthig annehmen. Das Sacrament der Weihe erklärte Jeremias nach der katholischen Lehre und eifert insbesondere gegen diejenigen, welche einen Unterschied zwischen dem Laien- und Priesterstand nicht anerkennen wollen. Die Priesterehe hält er zwar für erlaubt, ertheilt aber der Virginität ihr verdientes Lob. Endlich erklärt sich der Patriarch über die Verehrung der Heiligen und die Kirchengewalt; die Fürbitten der Heiligen seien nützlich den Lebendigen und den Todten, daher verehre und rufe man jene mit Recht in Kirchen und Bildern an. Allerdings sei es wahr, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, aber der Gehorsam gegen die Kirche sei dem Gehorsam gegen Gott nicht entgegen. — Es bedarf keiner weitern Erörterung, um einzusehen, wie weit die Kluft zwischen den orthodoxen Griechen und den Tübinger Protestanten war. Dessenungeachtet schickten sie abermals eine Abhandlung, datirt vom 18. Juni 1577, an den Patriarchen. Diese war nicht mehr von dem vielfach beschäftigten Andreä, sondern von Crusius und dem würtembergischen Hofprediger Lucas Osiander unterzeichnet und enthielt eine offenere und mehr entschiedene Darstellung der lutherischen Lehre. Die Bibel allein, nicht Synoden oder Väter, müßten über Streitigkeiten in Glaubenssachen entscheiden; die richtige Auslegung der Bibel aber sei nur in dieser selbst zu suchen. Nach dieser vorläufigen Bemerkung wird zu den übrigen Differenzpunkten geschritten: der heilige Geist gehe aus vom Vater und dem Sohne; der Anfang jeder guten Handlung komme von Gott (von der Mitwirkung des freien Willens geschieht keine Erwähnung); gute Werke seien nicht nothwendig zur Seligkeit; Sacramente gebe es nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, und in letzterem sei der Leib und das Blut Jesu Christi zwar wirklich gegenwärtig, aber nicht durch die Verwandlung des Brodes in den Leib Jesu Christi, sondern durch die Verbindung beider mit einander; ferner sei das Abendmahl kein Opfer, das Bekenntniß der einzelnen Sünden nicht nothwendig, die Werke der Genugthuung seien zum

Theil unmöglich, zum Theil unchristlich; das Beten für Verstorbene, die Verehrung der Heiligen und Bilder sei unnütz und unerlaubt u. s. w. Diesem Schreiben folgte am 1. October d. J. noch eine von Crusius gefertigte griechische Uebersetzung von dem dogmatischen Handbuche des Tübingers Dr. Heerbrand. Der Patriarch antwortete nach zwei Jahren, nämlich im Mai 1579, ebenso entschieden wie das erste Mal. Er vertheidigte wieder besonders den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater allein, die Freiheit des Willens, die Nothwendigkeit der guten Werke, die Siebenzahl der Sacramente, die Verehrung und Anrufung der Heiligen und das Mönchthum. Indessen glaubten die Tübinger, die Sache nicht aufgeben zu müssen, und schickten daher die dritte theologische Abhandlung an den Patriarchen (24. Juni 1580), welche gleich der frühern eine Vertheidigung der Augsburger Confession enthielt und von Crusius und Andreä nebst sechs würtembergischen Theologen unterzeichnet war. Jeremias war dieser trostlosen Correspondenz müde geworden; er antwortete zwar noch im Sommer des Jahres 1581 ebenso entschieden ablehnend wie früher, fügte aber zum Schlusse die Bitte bei, man möge ihn nun ferner nicht mehr belästigen. Als die Tübinger im December dieses Jahres nochmals eine ähnliche Dissertation, wie die früheren, an ihn geschickt hatten, gab er keine Antwort mehr.

Jeremias hat durch die Vertheidigung der orthodoxen Lehre allerdings sich Verdienste um die griechische Kirche erworben. Dieselben hat auch die Synode von Jerusalem anerkannt, welche sich im März 1672 versammelte, um die Lehre der orientalischen Kirche gegen die Bemühungen der Calvinisten, welche unter dem ihnen geneigten Patriarchen Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) die Versuche der Tübinger mit mehr Glück erneuert hatten, zu erklären und zu vertheidigen (Hard. XI, 185). Allein diese Verdienste vermochten nicht, den Patriarchen gegen die Anfeindung seines Vorgängers und dessen Verwandten zu schützen. Jeremias hatte nämlich dem Patriarchen Metrophanes bei dessen Abdankung 300 Ducaten versprochen, mit der Bedingung, daß er Constantinopel nicht mehr betrete. Metrophanes aber unterließ nicht, durch heimliche Ränke auf den Sturz Jeremias' hinzuarbeiten, und erschien selbst in Constantinopel. Dieß veranlaßte einen heftigen Streit, da sich nun Jeremias weigerte, die 300 Ducaten dem wortbrüchigen Metrophanes zu bezahlen. Die Folge war, daß jener gestürzt, dieser aber am 24. December 1579 auf den Patriarchenstuhl erhoben wurde. Nach Metrophanes' Tode (August 1580) bestieg Jeremias zum zweiten Mal den Stuhl von Constantinopel (24. December 1580); jedoch wurde er wieder durch die Ränke Theolepts, eines Schwestersohnes von Metrophanes, welcher ihn kurz vor seinem Tode zum Metropoliten von Philippopoli gemacht hatte, gestürzt und nach Rhodus verwiesen (1584). Jeremias war von seinen Gegnern beim Sultan angeklagt worden, daß er mit dem römischen Papste eine verrätherische Correspondenz gegen jenen unterhalten habe. Diese Anklage scheint die Behauptung zu rechtfertigen, welche die Bollandisten (Aug. I, *234) aus Ant. Possevinus, Andr. Victorellus und David Chyträus schöpften, daß nämlich Jeremias mit dem damaligen Papste Gregor XIII. in ein engeres Verhältniß getreten sei. Den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg nun nach des Sultans Befehl Pachomius, ein Mönch, der früher das Bisthum Ternow sich erkauft hatte. Allein auch gegen diesen erhob sich wieder der ränkevolle Theoleptus. Derselbe schwang sich durch List und große Summen Geldes auf den Patriarchenstuhl, mußte aber nach kurzer Zeit Jeremias weichen. So hatte Constantinopel drei Patriarchen, von denen jeder seine Rechte geltend zu machen suchte. Jeremias wählte den besten Ausweg: er verglich sich mit den beiden anderen, zahlte jedem einen jährlichen Beitrag von 500 Ducaten und suchte sie durch wahre oder erheuchelte Freundschaft sich geneigt zu erhalten. Aber die großen Geldsummen, welche in so kurzer Zeit beim steten Wechsel der Patriarchen an den Sultan und andere türkische Häuptlinge bezahlt worden waren und noch jetzt zum Unterhalte des wirklichen und der abgetretenen Patriarchen verwendet werden mußten, hatten die Kirche von Constantinopel in die größte Armut gebracht. Jeremias faßte nun den Entschluß, sich an das Mitleid der Gläubigen im weiten Bereiche der orientalischen Kirche zu wenden. Er schickte demnach Theoleptus nach Georgien und Persien, Pachomius nach Aegypten und Cyprus, um Almosen für seine Kirche zu sammeln; er selbst aber reiste zu demselben Endzwecke durch die Walachei und Moldau nach Rußland und wurde mit großer Auszeichnung vom Großfürsten empfangen. Während seines Aufenthaltes in Moskau geschah es nun, daß er aus Nachgiebigkeit gegen den Czaren, trotz Abrathens der ihn begleitenden Bischöfe, dem Metropoliten Hiob die Patriarchalwürde von Moskau über ganz Rußland ertheilte (1589). Hatte sich hier Jeremias als schwaches Werkzeug des Fürsten Boris Godunow, jenes verschmitzten und herrschsüchtigen Lieblings und Rathgebers des schwachen Großfürsten Feudor I., bewiesen, so zeigte er dieselbe Schwäche auch nach seiner Rückkehr, als er bald darauf (1593) eine Synode zu Constantinopel versammelte und darin, obgleich außer dem charakterlosen Patriarchen Meletius von Antiochien, welcher auch Verweser der Patriarchate von Jerusalem und Alexandrien war, nur wenige Bischöfe anwesend waren, durch eine feierliche Urkunde vor dem russischen Gesandten am türkischen Hofe die Errichtung des Patriarchates in Moskau bestätigen ließ. Jeremias überlebte nicht lange diese Handlung des Verrathes an seiner Kirche; er starb im J. 1594.

Als Quellen sind zu nennen: Censura orientalis ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus, a Stanisl. Soco-

lovio illustrata, Dilingae 1582; Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno 1576 (sollte sein 1574) usque ad annum 1581 de Augustana Confessione inter se miserunt, graece et latine ab iisdem Theologis edita, Witebergae 1584; genauer sind Turco-Graeciae libri octo a Martino Crusio utraque lingua editi, Basileae 1584, worin auch die Geschichte von Emmanuel Malaxus über die Patriarchen von Constantinopel von 1454 bis 1578 aufgenommen ist. Ferner ist zu nennen E. Schelstrate, Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresin, monumentis, notis ac dissertationibus illustrata, Romae 1739, und in Bezug auf die Errichtung des russischen Patriarchates das Tagebuch, welches Dorotheus von Monembasia seiner Synopsis temporum (ed. Venet. 1676) beigefügt hat. Vgl. noch Le Quien, Oriens christ., Par. 1740, I, 325 sq.; Boll. Aug. I, *231 sq; Hefele, Die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisiren, Tüb. Quartalschrift 1843, 539 ff. [Tinkhauser.]

Jericho (יְרִיחוֹ, Ἰεριχώ, auch Ἱεριχοῦς und Ἱερικοῦς), jetzt Richa, heißt eine im ehemaligen Gebiete des Stammes Benjamin, 60 Stadien westlich vom Jordan und 150 Stadien nordöstlich von Jerusalem, an der zu dieser Hauptstadt führenden Heerstraße in einer schönen und besonders an Balsamstauden, Rosen und Palmen fruchtbaren Gegend gelegene Stadt, die des zuletzt erwähnten Umstandes wegen auch mit dem Namen Palmenstadt bezeichnet wurde (Richt. 1, 16; Strabo 16, 760. 763; Plin. 5, 14. 15; Tacit. Hist. 5, 6; Jos. Fl. Bell. Jud. 1, 6, 6; 4, 8, 3; Justin. H. 36, 3). Diese sehr alte Stadt, die einst ihren eigenen canaanitischen König hatte und befestigt war, wurde von den Israeliten bei ihrem Eindringen in das ihnen verheißene Land Canaan unter Josue erobert und zerstört (Jos. 2, 1 f.; 6, 1 f.); bald war sie jedoch wieder, wohl nur als offener Ort, bewohnt (Jos. 18, 21. Richt. 1, 16. 2 Sam. 10, 5). Gegen die Jos. 6, 26 feierlich ausgesprochene Warnung unternahm es in den Tagen des Propheten Elias der Bethlehemite Hiel, sie wieder zu befestigen, wofür ihn aber auch die mit jener Warnung zugleich angedrohte Strafe ereilte (3 Kön. 16, 34). Im Zeitalter der Machabäer wurde wieder, und zwar auf Bacchides' Anordnung, an ihrer Befestigung gearbeitet (1 Mach. 9, 50). Auch der König Herodes, der in dieser Stadt starb, hatte für ihre Festigkeit, sowie für ihre Verschönerung gesorgt (Joseph. Fl. Antiqq. 17, 6, 5; Bell. Jud. 1, 21, 4. 9). Zur Zeit Christi wurden hier leiblich Blinde durch seine Macht geheilt und der geistig blinde Oberzöllner Zachäus durch ihn bekehrt (Luc. 18, 35 f.; 19, 1 f. Matth. 20, 29 f. Marc. 10, 46 f.). Der Aufenthalt dieses Oberzöllners in Jericho findet seine Erklärung in der oben erwähnten besondern Fruchtbarkeit der Gegend und der üblichen Besteuerung ihrer kostbaren Früchte. Unter Vespasian ward Jericho zerstört, unter Hadrian wieder aufgebaut. Seit 325 werden Bischöfe von Jericho erwähnt; Kaiser Justinian baute daselbst ein Hospiz. Unter der Araberherrschaft blühte Jericho wieder auf, namentlich weil der Bau des Zuckerrohrs eingeführt wurde; unter derselben durften auch christliche Klöster gebaut werden. Zur Zeit der Kreuzzüge ward Jericho der Kirche des heiligen Grabes als Domäne überwiesen; beim Ende der Frankenherrschaft aber verfiel es, und mit dem geordneten Anbau hörte auch die gepriesene Fruchtbarkeit der Umgegend auf. (Vgl. Schubert, Reise in das Morgenland, Erlangen 1839, III, 75; Robinson, Palästina II, 516. 544 f.; Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 701; Böttger, Topogr.-histor. Lex. zu den Schriften des Flavius Josephus, Leipzig 1879, 143.) [Kozelka.]

Jerobaal, s. Gedeon.

Jeroboam (יָרָבְעָם, LXX Ἱεροβοάμ), israelitischer Königsname. 1. Jeroboam I., erster König des Reiches Israel, aus Sareda im Stamm Ephraim gebürtig (denn אֶפְרָתִי 3 Kön. 11, 26 ist nicht ein Bethlehemite, sondern ein Ephraimite; vgl. Richt. 12, 5. 1 Sam. 1, 1). Sein Vater hieß Nabat und seine Mutter Sarua (3 Kön. 11, 26). Bei den Lastarbeiten, zu denen unter Salomon die Israeliten angehalten wurden, zeichnete sich Jeroboam vor seinen übrigen Stammgenossen durch Geschick und Thätigkeit aus und wurde deßhalb von Salomon zum Aufseher über die Arbeiter aus dem Hause Josephs, d. h. aus den beiden Stämmen Ephraim und Manasse, bestellt (3 Kön. 11, 28). Als er während dieser Zeit einmal von Jerusalem sich zu entfernen Anlaß hatte, begegnete ihm auf dem Wege der Prophet Ahias, der Silonite, mit einem neuen Mantel; diesen zerriß der Prophet in zwölf Stücke und gab Jeroboam zehn davon, zum Zeichen, daß ihm Jehova das Königthum über zehn Stämme Israels übertragen wolle (3 Kön. 11, 29). Dadurch ermuthigt, scheint er sich an die Spitze von Unzufriedenen gestellt und eine Empörung gegen den König wenigstens versucht zu haben (וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ 3 Kön. 11, 26); er mußte aber infolge dessen die Flucht ergreifen und in Aegypten Sicherheit suchen (3 Kön. 11, 40). Nach Salomons Tod wurde er vom Volke zur Rückkehr eingeladen, und als Roboam eine sehr harte Regierung in Aussicht stellte, fielen zehn Stämme von diesem ab und wählten Jeroboam zu ihrem König (3 Kön. 12, 3 ff. 2 Par. 10, 1 ff.). Ein nochmaliger Versuch Roboams, den Abfall zu hintertreiben, mißlang. Jeroboam wurde wirklich König über Israel, befestigte einzelne Städte und machte Sichem zu seiner Residenz (3 Kön. 12, 25), zog jedoch später die Stadt Thersa vor (3 Kön. 14, 17). Die Mahnung Ahias' aber, die Satzungen und Gebote des Herrn zu beobachten wie David und dem Götzendienste, um deßwillen über die Davidische Familie so schwere Strafe ergangen war, ein Ende zu machen, befolgte er nicht, sondern hielt vielmehr aus politischen

Gründen sein Volk vom gesetzlichen Besuche des Heiligthums ab; er wollte verhindern, daß es durch denselben zum Wiederanschlusse an die Davidische Dynastie veranlaßt werde. Um aber für das Entzogene einen Ersatz zu geben, errichtete er zu Dan und Bethel gesetzwidrige Heiligthümer, in denen er goldene Kälber zur Anbetung aufstellte, führte statt der gesetzmäßigen Festtage andere nach eigenem Belieben ein, wie namentlich im achten Monat ein dem gesetzlichen Laubhüttenfest entsprechendes gesetzwidriges (3 Kön. 12, 32), und ließ den heiligen Dienst durch Priester versehen, welche er willkürlich aus dem Volke gewählt hatte (3 Kön. 12, 31 ff.), so daß die Priester vom Stamme Levi und viele Gutdenkende aus dem Volke zur Auswanderung genöthigt wurden (2 Par. 11, 14 ff.; 13, 9). Gegen Roboam von Juda lag er beständig im Krieg (3 Kön. 14, 30; 15, 6) und setzte die Feindseligkeiten auch gegen dessen Sohn Abiam noch fort (3 Kön. 15, 7). Der Streit lief aber endlich für Jeroboam sehr unglücklich ab, indem er eine große Niederlage erlitt, mehrere Städte an Juda verlor und nie mehr so zu Kräften kam, daß er an Wiedergewinnung des Verlorenen denken konnte (2 Par. 13, 3 ff.). Dieß geschah ihm zur Strafe für seine hartnäckige, ungeachtet wiederholter prophetischer Warnungen (3 Kön. 13, 1 ff.; 14, 6 ff.) immer fortgesetzte Abtrünnigkeit, wodurch er allen seinen Nachfolgern ein böses Beispiel gab und sein Volk zur Sünde verleitete (3 Kön. 13, 8 bis 16).

2. Jeroboam II., 13. König des Reiches Israel, Sohn und Nachfolger des Königs Joas. Er führte besonders gegen die Syrer glückliche Kriege und nahm ihnen wieder ab, was unter seinen Vorgängern an sie verloren gegangen war, eroberte selbst Damascus und Emath (4 Kön. 14, 28) und stellte die Grenze des israelitischen Gebietes wieder her von Emath bis zum todten Meer (Amos 6, 15. 4 Kön. 14, 25). Zwar „that er, was böse war in den Augen des Herrn und unterließ keine von den Sünden Jeroboams, des Sohnes Nabats, der Israel zur Sünde verleitete" (4 Kön. 14, 24 f.), aber der Herr sah das Elend Israels und wollte dessen Namen noch nicht wegtilgen unter dem Himmel (4 Kön. 14, 26 f.). Das Zehnstämmereich gelangte unter Jeroboam II. sogar wieder zu einiger Blüte, aber zugleich griffen auch Schwelgerei (Amos 3, 12. 15; 4, 1; 6, 4. 13), Ungerechtigkeit (Amos 2, 6—8; 3, 10; 5, 10—13) und Sittenlosigkeit (Amos 2, 7) immer mehr um sich und bereiteten in Verbindung mit dem zunehmenden Bilder- und Götzendienst den Untergang des Volkes vor, der um so schneller eintreten mußte, je weniger die Warnungen der Propheten Osee und Amos Gehör fanden. [Welte.]

Jerusalem (יְרוּשָׁלַםִ, יְרוּשָׁלָם, יְרוּשָׁלַיִם), I. die bekannte Hauptstadt des jüdischen Königreiches. Was die Herleitung des Namens betrifft, so ist der zweite Theil unbedingt eine ältere Form für das spätere שָׁלוֹם „Frieden"; die erste Hälfte leiten die älteren Kirchenschriftsteller einstimmig von רָאָה „sehen" ab, so daß יְרוּ für יְרֵאוּ = יְרְאוּת stände; Jerusalem wird demnach als ὅρασις εἰρήνης, visio pacis bezeichnet, und es wird dieser Ausdruck mit Gen. 22, 14 in Verbindung gebracht. Die nämliche Erklärung gibt auch eine alte jüdische Quelle Bereschith rabbâ 56. Die Assyrer lernten den Namen der Stadt nach aramäischer Aussprache kennen und schrieben daher Ursalimmu, wie die Syrer Urischlem. Die Septuaginta verliehen dem Namen einen gräcisirenden Anstrich, indem sie dafür Ἱερουσαλήμ schrieben. Die Vulgata hat meist Jerusalem indeclinabel, nur in den aus der Itala beibehaltenen Stücken steht daneben Jerosolyma, das bald Jerosolymae, bald Jerosolymorum declinirt wird. In den älteren Handschriften steht Hierosolyma. Josephus schreibt Ἱεροσόλυμα und gibt an, früher habe die Stadt Solyma (ed. Niese Σολυμᾶς) geheißen (Antt. 1, 10, 2). Bei den Classikern heißt die Stadt ebenfalls τὰ Ἱεροσόλυμα, Hierosolyma (orum und ae) und τὰ Σόλυμα, dichterisch auch Solyma. Der Beiname עִיר קֹדֶשׁ, „heilige Stadt", der schon 2 Esdr. 11, 18 als stehende Bezeichnung erscheint und wohl in dem Κάδυτις bei Herodot 2, 159; 3, 5 wiederklingt, hat bei Philo zu dem Namen Ἱερόπολις (Opp. II, 254), bei den Arabern aber zu der noch heute gebräuchlichen Benennung El Kuds geführt.

Die so benannte Stadt lag an einer Stelle, welche nach der ganzen Gebirgsbildung Palästina's als das Herz und der Mittelpunkt dieses Landes betrachtet werden kann. Genau westlich von der Jordanmündung, auf der Wasserscheide zwischen dem todten und dem mittelländischen Meer, entsendet das Gebirge Ephraim einen von Norden nach Süden gerichteten zungenförmigen Vorsprung, der von zwei fast rings herumlaufenden und an der Südspitze sich vereinigenden Thälern umschlossen ist und nur im Nordwesten mit der Hochfläche von Judäa zusammenhängt. Um den Norden und Osten zieht sich eine tiefe Schlucht mit steilen Felswänden, welche nach dem darin fließenden Regenbach den Namen Cedron erhalten hat (s. d. Art.). Längs der Westseite läuft ein Thal, das sich später rechtwinklig umbiegt und an der Südseite der Stadt vorbeizieht; an dieser Stelle ward es Thal Ben Hinnom, gewöhnlicher Gehenna genannt (s. d. Art.). Die beiden Thäler vereinigen sich an der Südostecke der ganzen Erhebung zu einer tief eingeschnittenen Schlucht, welche heute Wadi en Nar heißt (s. d. Art. Cedron). Bemerkenswerth ist, daß die heilige Schrift für zwei dieser Niederungen eine Verschiedenheit in der Bezeichnung festhält. Für die östliche Schlucht kommt nur die Benennung nachal (נַחַל), d. h. Bachthal oder Wadi, vor (2 Sam. 15, 23. 3 Kön. 2, 37 u. s.), auch ohne Zusatz des Eigennamens (2 Esdr. 2, 15. 2 Par. 33, 14). Das Thal im Süden heißt immer gaj, mit dem Eigennamen gê Hinnom (Jos. 15, 8; 18, 16. 4 Kön. 23, 10 u. s.), auch ohne den=

selben haggaj (הַגַּיְא) (Jer. 2, 23. 2 Esdr. 2, 13; 3, 13. 2 Par. 26, 9). Da nun noch ein Thal, das man in der Nähe Jerusalems suchen darf, die dritte Bezeichnung ʿemek (עֵמֶק) führt, so scheint hierunter das westliche Thal, dessen Fortsetzung Ge Hinnom ist, verstanden zu sein (Jos. 15, 8; 18, 16); dieß hätte dann nach Gen. 14, 17. 2 Sam. 18, 18 auch Save oder Königsthal geheißen (Palest. Explor. Fund 1889, 38). In neuerer Zeit nennt man es aus bloßer Uebereinkunft das Thal Gihon nach einem darin befindlichen Wasser. Jenseits der genannten Thäler ist Jerusalem auf allen Seiten von höher aufsteigenden Bergen umgeben (Ps. 124, 2). Aus dem Cedronthal steigt im Norden der Scopus (Jos. B. J. 2, 19, 4), im Osten zunächst der Oelberg (s. d. Art.), südlicher der sog. Berg des Aergernisses (3 Kön. 11, 7) auf. Jenseits des Ben-Hinnom-Thales erhebt sich der Berg des bösen Rathes, auf dem Kaiphas ein Landhaus gehabt und die Matth. 26, 3. 4 berichtete Versammlung abgehalten haben soll; am Fuß desselben wird Haceldama (s. d. Art.) gezeigt (Matth. 27, 8). Das Gihon- oder Königsthal ist weiter nach Westen von einer Höhe begrenzt, welche man Mangels eines andern Namens auch Berg Gihon nennt; es ist diejenige Höhe, auf welcher Titus ein Lager aufschlug und den Belagerungswall aufführte.

Alle genannten Stellen sind heute noch mit Sicherheit zu unterscheiden und zuverlässig zu identificiren, so daß über dieselben keine Meinungsverschiedenheit obwaltet. Anders aber ist es mit den einzelnen Bestandtheilen der Stadt selbst, welche nicht so leicht zu erkennen sind, und über welche daher eine unglaublich große Meinungsverschiedenheit besteht. Von den im Folgenden vorgetragenen Ansichten kann nur gesagt werden, daß sie von einer Anzahl verständiger Forscher getheilt werden. Voraufzuschicken ist, daß das Massiv, auf welchem die Stadt liegt, sich von Nordwesten nach Südosten stetig senkt, in die umgebenden Thäler aber auf allen Seiten steil abfällt. Da der Thalboden ringsum seit Jahrtausenden aufgehöht ist, so sind die Thalränder weniger hoch, aber nicht weniger jäh als früher. Der Bergkörper selbst ist auch durch Einschnitte und Senkungen mannigfach gegliedert, obwohl Schuttanhäufung und künstliche Ausfüllung im Laufe der Zeit bedeutend nivellirt und selbst den Lauf und die Begrenzung einzelner Niederungen unkenntlich gemacht haben. Von Norden nach Süden zieht sich, oben westlich gebogen, durch die Anhöhe ein breites Thal, welches man zu Römerzeiten Tyropöon oder Käsmacherthal nannte; durch dieses wird das ganze Massiv in zwei Hälften getheilt, deren westliche beträchtlich höher als die östliche ist. Als Jerusalem sich über beide Höhen erstreckte, hieß die eine ἡ ἄνω πόλις, die Oberstadt, die andere ἡ κάτω πόλις, die Unterstadt. Wie es scheint, hat diese Thatsache bewirkt, daß der Name Jeruschalem im Alten Testamente allmälig die Dualform Jeruschalajim angenommen hat. Die obere Stadt bedeckte anfänglich bloß den südlichen Theil der Westhälfte, in welchem eine zweitausendjährige Tradition den oftgenannten Berg Sion erblickt (s. d. Art.); auf dem nördlichen Theil dieser Hälfte, der durch ein Querthal vom Tyropöon her abgetrennt war, befand sich damals der Richtplatz, Golgotha oder die Schädelstätte genannt, so daß diese nördliche Höhe, welche nunmehr innerhalb der Stadt liegt und die Grabkirche trägt (s. d. Art. Grab, hl.), den Namen Calvarienberg erhielt (s. d. Art.). Die niedere und schmalere Hälfte der gesammten Berghalde läßt drei gesonderte Höhen unterscheiden, welche, von Norden nach Süden gerechnet, als Berg Bezetha (בֵּית זַיְתָא, Olivenheim), Tempelberg oder Moria (s. d. Art.) und Felshöhe Ophel (bei Josephus Ὀφλᾶ) angeführt werden. So war Jerusalem, ähnlich wie Rom, eine Hügelstadt (Ps. 86, 1), und diesen Charakter haben ungeheure Schuttanhäufungen, die bis zu 100 Fuß mächtig sind, auch jetzt noch nicht verwischen können.

Ursache der ersten Ansiedlung auf diesen Berghöhen war vermuthlich der große Wasserreichthum in einer wasserlosen Umgebung. Schon Strabo (16, 2, 36. 40) macht auf diese Eigenthümlichkeit von Jerusalem aufmerksam. Nach bekannten Gesetzen müssen die Thäler auf beiden Seiten der Bergzunge, welche von viel höherem Gebirge ausgeht, dem Regenwasser großer Gebirgsstrecken zum Abfluß dienen. Das im westlichen Thal zusammenströmende Wasser ward seit unvordenklicher Zeit in Bassins gesammelt und von dort unterirdisch in die Stadt geleitet; im Cedronthal aber floß ein Bach, der noch jetzt in seinem alten Bett unter hohen Schuttlagern zu finden ist, während auf dem nunmehrigen Thalboden nur ein intermittirender Regenbach fließt. Daneben hatte Jerusalem auch reiche Wasserquellen, welche freilich der Gebirgsbildung gemäß in großer Tiefe aufgebohrt und daher ebenso, wie das aus dem Königsthal geleitete Wasser, mehr Brunnen als Quellen nach unserem Begriff waren. In der heiligen Schrift werden genannt: 1. die Quelle Gihon im Westthale (s. d. Art.), die vielleicht ursprünglich den Wasserlauf durch Ben Hinnom bis zum Cedron bildete, in Folge strategischer Vorkehrungen des Königs Ezechias aber jetzt verschwunden ist und wahrscheinlich sich unterirdisch in eines der vorhandenen Reservoirs ergießt; 2. die Quelle Rogel, ein tiefer Brunnen am Südende der Stadt, gerade da, wo die beiden Thäler sich vereinigen, vermuthlich (wegen 3 Kön. 1, 9) auch Drachenbrunnen (2 Esdr. 2, 13) (עֵין הַתַּנִּין, LXX Jos. πηγὴ τῶν σύκων), jetzt Bir Ejub, Hiobsbrunnen genannt; 3. die jetzige Marienquelle, welche südöstlich am Tempelberg ausbricht, die einzige zugängliche Quelle von Jerusalem, von Josephus auch Quell Siloa genannt (B. J. 5, 4, 1. 2), während die heilige Schrift nur einen Teich Siloe kennt (s. d. Art.), und wohl identisch mit „Gihon im Thale" (gîchôn bannachal, 2 Par. 33, 14); 4. das sogen. Heilbad, Harram

esch-Schifâ, ein 70 Fuß tiefer Brunnenschacht mit abgezweigter unterirdischer Leitung, über welche nähere Auskunft noch fehlt; vielleicht hängt auch dieses Wasser mit der Marienquelle zusammen, vielleicht ist es auch die natürliche Quelle, welche nach Pseudo-Aristeas innerhalb des Heiligthums war. Wo der 2 Mach. 1, 19 genannte Brunnen lag, ist nicht zu bestimmen. Die Kostbarkeit des Wassers im regenarmen Morgenlande hatte ferner die Beherrscher von Jerusalem veranlaßt, frühzeitig für größere Wasserbehälter oder Teiche vor und in der Stadt zu sorgen, welche keinen Tropfen nutzlos zu Grunde gehen ließen. Von solchen werden als die wichtigsten genannt: 1. Der Obere und der Untere Teich (s. d. Art. Gihon); 2. der Königsteich, vermuthlich ein Reservoir bei der Marienquelle, das jetzt verschüttet ist (2 Esdr. 2, 14. Jos. B. J. 5, 4, 2 Salomonsteich genannt); 3. der Teich Asuja (Piscina, quae grandi opere constructa est, 2 Esdr. 3, 16), ein ebenfalls verschütteter zweiter Teich bei Siloe; 4. der Teich Amygdalon (Jos. B. J. 5, 11, 4), die jetzige Birket el Betrak oder der Patriarchenteich, südwestlich von der heiligen Grabkirche in deren nächster Nähe gelegen, dessen Name wohl für בְּרֵכַת הַמִּגְדָּלִים, Teich der Thürme, zu fassen ist, da er bei den von Herodes gebauten sogen. königlichen Thürmen lag; 5. der Seifenkrauts- oder Sperlingsteich, κολυμβήθρα στρουθίου (Jos. B. J. 5, 11, 4), die heutige Birket Israin am Nordende des Tempelbergs, welche lange für den Teich Bethesda gehalten wurde; 6. der Schlangenteich, κολυμβήθρα τῶν ὄφεων (Jos. B. J. 5, 3, 2), im Norden der Stadt. Eine besondere Berühmtheit hat 7. der Teich Bethesda (Βηθζαδά, Βηζαδά) erlangt, nicht bloß wegen des großen Wunders, welches der Herr nach Joh. 5, 2 bei demselben wirkte, sondern auch wegen der kürzlich geschehenen Auffindung desselben, welche die über denselben oben II, 546 gegebene Notiz zu vervollständigen gestattet. Derselbe war im frühern Mittelalter noch wohl bekannt und wurde von allen Pilgern besucht, die ihn als ein Doppelreservoir (λίμναι δίδυμοι, lacus gemellares) bezeichnen. Seit einem Jahrtausend aber war die Lage desselben unbekannt, und die Tradition konnte nur festhalten, daß er nördlich vom Tempelberg zu suchen sei; daher ward die Birket Israin damit verwechselt. Im J. 1888 nun wurde Bethesda durch den deutschen Baurath Schick ganz in der Nähe der St. Annakirche wieder entdeckt, und der Augenschein führte zu merkwürdigen Aufschlüssen. Bekanntlich gibt die Vulgata mit dem Cod. Sinait. an, Bethesda sei die probatica piscina, der Schafteich, an welchem die Opferlämmer gewaschen wurden, gewesen, und dieß bestätigen für ihre Zeit Eusebius, Hieronymus (Lagarde, Onomast. 240, 15; 108, 9) und Chrysostomus (In Jo. 5, 2), während nach den griechischen Ausgaben des Textes Bethesda ἐπὶ τῇ προβατικῇ, „beim Schafteich" oder „am Schafthor" war. Alle diese Angaben erscheinen jetzt richtig. Man weiß nunmehr, daß der Bethesda ein weites, tief in den Felsen eingehauenes Bassin war. Die fünf Hallen, von welchen der hl. Johannes spricht, lagen nicht, wie man gewöhnlich annimmt, und wie auch Cyrill von Jerusalem (Hom. in Paral. 1) sich denkt, rings um einen Doppelteich, so daß vier die Umgebung, einer die Scheidung der beiden Reservoirs gebildet hätte, sondern ein einziger Teich trug auf Säulen, welche man in der Richtung der Schmalseiten aus dem lebendigen Fels stehen gelassen hatte, ein mehrgliedriges Gewölbe, und auf der südlichsten Bogenreihe standen fünf gewölbte Kammern oder Hallen, deren Boden das damalige Niveau bezeichnete, und aus welchen man auf Treppen durch das Gewölbe hinab bis zum Wasserspiegel und zur Sohle des Bassins kommen konnte. Bei den wiederholten Zerstörungen Jerusalems häufte sich der Schutt so an, daß die Gewölbe der fünf über dem Teich befindlichen Porticus dem Boden gleich lagen. In dieser Zeit wurde auf denselben eine kleine Marienkirche errichtet, deren Reste jetzt selbst erst aus dem Schutt gegraben werden mußten; durch diese entstand die Legende, welche aus Johannes Damascenus in's römische Brevier übergegangen ist (Lect. IV in Praesent. B. M. V.), daß Maria an dieser Stelle geboren worden sei (Arnold von Harff, Pilgerfahrt, hrsg. von E. von Groote, Köln 1860, 182; Mislin, Die heiligen Orte II, 494). Im frühern Mittelalter war das Vorhandensein des Teiches unter der Kirche noch bekannt (Antonin. Mart. 27; Sophron., Anacreont. 20, Migne, PP. gr. LXXXVII, 3). Inzwischen wurden die nördlichen Abtheilungen des Teiches verschüttet, und es blieb nur das Südende bekannt, das fortwährend als Teich Bethesda gezeigt wurde und jetzt wieder aufgefunden worden ist. Neben demselben ward dann während der ersten christlichen Jahrhunderte ein Wasserbehälter in den Schutt gemauert, welcher an Länge und Breite dem inzwischen abgemauerten Südende selbst gleich war; so entstanden die lacus gemellares, von denen die Pilger reden. Woher der Teich sein Wasser erhielt und noch erhält, ist noch nicht erforscht. (Vgl. Zeitschr. des Deutschen Paläst.-Vereins XI, 1888, 178; Palest. Explor. Fund 1888, 115.)

Da alle genannten Wasser für die Bedürfnisse der schnell anwachsenden und immer viele Fremde beherbergenden Stadt nicht ausreichten, so mußte man auch schon frühzeitig seine Zuflucht dazu nehmen, Wasser aus der Ferne herzuleiten. Eine uralte Wasserleitung, welche die Tradition auf Salomon zurückführt (vgl. Eccl. 2, 6), brachte aus dem bei Bethlehem gelegenen Etam das Wasser der „salomonischen Teiche" nach dem Tempelberge von Jerusalem. Nach Etam selbst aber geht eine Leitung aus dem weiter südlich gelegenen Wadi el Arrub, welche erst von Suleiman dem Großen, neuerdings von der türkischen Regierung restaurirt, im J. 1863 aber von den Bewohnern Bethlehems abgeschnitten und für ihre Zwecke verwendet wurde; dieß ist wohl die von Pilatus zum höchsten Unwillen der Juden

angelegte, von welcher Josephus (Ant. 18, 3, 2) spricht. Ob die von Ezechias angelegte Wasserleitung, welche Eccli. 48, 19 gerühmt wird, eine andere als die aus dem Gihon ist, bleibt unentschieden. Außerdem aber ist der Felsboden von Jerusalem nach jeder Richtung von Wassergängen durchzogen, welche nur gelegentlich bei Neubauten oder wissenschaftlichen Nachgrabungen zu Tage kommen; eine Anzahl anderer Leitungen, welche durch den Schutt gemauert erscheinen, sind jedenfalls für Abzugskanäle zu halten. Cisternen als Mittel, das werthvolle Regenwasser zu sammeln, waren von jeher in Jerusalem sowohl auf Staatskosten als aus Privatmitteln in großer Menge angelegt, so daß manche unbenutzt blieben (Jer. 38, 6; Socin-Bädeker, Palästina 182).

Die erste Ansiedelung auf dem Boden von Jerusalem geschah durch die semitischen Urbewohner des palästinensischen Landes, und zwar in der späteren Unterstadt. Sie erhielt den Namen Salem (Jos. Antt. 1, 10, 2) und trug denselben nachweisbar noch zu Abrahams Zeit (Gen. 14, 18); daß sie auch noch zur Zeit Jacobs so geheißen, ist ein durch unrichtige Uebersetzung von Gen. 33, 18 (statt „wohlbehalten") entstandener Irrthum. Von den Beherrschern dieser Stadt wird in der heiligen Schrift nur Melchisedech (Gen. 14, 18) genannt. Da später (Jos. 10, 1) auch ein canaanitischer König von Jerusalem Adonisedec heißt, so sind ältere Erklärer auf den Gedanken gekommen, die Stadt Salem habe auch den Namen Sedek (צֶדֶק) geführt, und letzteres Wort sei demnach Js. 1, 26 als Eigennamen zu fassen; doch liegt dieß nicht in dem ut prius der bezeichneten Stelle. Als die Canaaniter in's Land gekommen waren, ließen sich dieselben auch auf dem Boden von Jerusalem nieder und bauten die Oberstadt auf dem Berge Sion, welche sie, vielleicht in chamitischem Ausdruck, Jebus nannten. Obwohl die Ankömmlinge überhaupt zuerst einträchtig mit den früheren Bewohnern zusammenlebten und auch deren Sprache annahmen, so wurden die zu Jebus wohnenden, welche hiernach Jebusiter hießen (s. d. Art.), sich doch bald des Vortheils bewußt, den ihnen ihre gesicherte Lage bot, und rissen die Herrschaft an sich; daher erscheint zu Josue's Zeit ein canaanitischer König von Jerusalem, der mit seinen Stammesgenossen von den Israeliten getödtet ward (Jos. 10, 26). In dieser Zeit war der Name Jerusalem für die Doppelstadt schon allgemein üblich geworden. Bei der Vertheilung des Landes wurde die Grenze zwischen Juda und Benjamin über das Thal Ben Hinnom gezogen, so daß ganz Jerusalem dem Stamm Benjamin zufiel. Als aber der Stamm Juda im Bunde mit Simeon sich in den Besitz seines Erbtheils setzte, hielt er es nicht für gerathen, hart an seiner Grenze eine canaanitische Veste bestehen zu lassen, und zerstörte deßwegen Jerusalem vollständig (Richt. 1, 8). Kaum war er aber weiter nach Süden gezogen, so sammelten sich die Canaaniter wieder und stellten das zerstörte Jebus wieder her. Inzwischen rückten auch die Benjaminiten nach, konnten aber die Jebusiter nicht vertreiben und begnügten sich einstweilen, die übrigen ihnen zugefallenen Plätze zu besiedeln (Richt. 1, 21). So war wieder Jebus als rein canaanitische Stadt an die Stelle von Jerusalem getreten (Richt. 19, 10—14), bis beim Anwachsen des Stammes sich auch in dem alten Salem wieder israelitische Bewohner niederließen, so daß der Name Jerusalem wieder in Gebrauch kam (2 Sam. 5, 5).

Während vier Jahrhunderten blieben die Jebusiter nunmehr in dem ungestörten Besitz der Oberstadt von Jerusalem. Die kriegerischen Ereignisse, welche im Richterbuch erzählt sind und an welchen sie selbst oft genug betheiligt waren, veranlaßten sie, ihren von Natur schon durch steile Felswände geschützten Wohnort noch mehr zu befestigen, und sie legten zu diesem Zweck außer starken Mauern auch eine Burg oder Akropolis an, welche in der heiligen Schrift ebenso wie die entsprechende Veste zu Sichem Mello (מִלּוֹא) genannt wird (Richt. 9, 6. 2 Sam. 5, 9). Die Bedeutung, welche die Oertlichkeit hierdurch gewann, entging David nicht, als er sich durch Isboseths Tod an die Spitze von ganz Israel gestellt sah. Er wollte innerhalb seiner Besitzungen die Trutzveste einer feindseligen Macht nicht dulden, sondern die Vortheile, welche die Lage der Stadt bot, zur Befestigung seiner eigenen Herrschaft ausnutzen. Nachdem er daher in Hebron öffentlich zum König gesalbt war, zog er mit seiner gesammten Macht nach Jerusalem, um Jebus in seine Gewalt zu bringen. Die herausfordernde Sprache, womit die Jebusiter das Ansinnen der Uebergabe beantworteten, entflammte den Muth der Belagerer, und sehr bald war „die Burg auf dem Sion" erstürmt (2 Sam. 5, 7 f. 1 Par. 11, 4. 5). Hier schlug David nunmehr seine Residenz auf, und seitdem heißt Jebus oder Sion in der heiligen Schrift „die Davidsstadt". Er vervollständigte vor Allem die Befestigungen und war dann darauf bedacht, Wohnungen für sich und die Seinigen zu schaffen (2 Sam. 5, 9; 7, 2. 1 Par. 11, 7; 15, 1; 17, 1). Dabei duldete er aus Klugheit die Jebusiter als Beisassen und ließ sie in ungestörtem Besitz ihres Grundeigenthums (2 Sam. 24, 16). In einem theokratischen Staate aber konnte, wie David wohl erkannte, eine Stadt den politischen Schwerpunkt nicht bilden, wenn sie nicht zugleich der religiöse Mittelpunkt des Volkes war. Sobald er daher seine Herrschaft durch Besiegung der Philister als der Erbfeinde Israels gesichert hatte, zog er mit größter Feierlichkeit nach Cariathiarim, um die Bundeslade, welche dort seit ihrer Rückkehr aus dem Philisterlande aufbewahrt wurde, nach dem Sion bringen zu lassen. Die Stiftshütte, welche er nur als Provisorium betrachten konnte, ließ er zu Gabaon (1 Par. 16, 39. 40), weil er von vornherein aus politischen wie aus religiösen Beweggründen auf den Bau eines monumentalen Heiligthums bedacht war; auf Sion ward nur ein leichtes, aber kostbares Zelt für die Bundeslade aufgeschlagen (2 Sam.

7, 2. 17. 1 Par. 15, 1. 3; 16, 1; 17, 1). Allein durch Nathan erfuhr er, daß Gott nicht von ihm, sondern von seinem Sohne einen Tempel gebaut haben wolle; er selbst konnte nur die Baukosten ansammeln und den Platz zum künftigen Gotteshause bestimmen (2 Sam. 24, 16—25. 1 Par. 21, 15—28; 22, 1. 2). Dieser war ein großes Feld des Jebusiters Areuna, welches nach 2 Par. 3, 1 auf dem Berge Moria lag. Als Salomon zur Regierung gelangt war, gab er seiner Frömmigkeit wie seiner Staatsklugheit dadurch den besten Ausdruck, daß er vor allem Andern zur Erbauung eines Tempels (s. d. Art.) schritt. Zu dem Ende wurde zuerst eine Ebene als Tempelplatz hergerichtet, indem aus dem Tyropöon einerseits und dem Cedronthal andererseits gewaltige Mauern aus ungeheuern, geränderten Quadern aufgeführt wurden, während zum nördlichen Abschluß der Area fast gar keine, zum südlichen nur geringe Bauten auf dem Felsen nöthig waren. Um den Raum oben auszufüllen, wurde vielleicht schon damals ein Theil der Felshöhe abgetragen. Vermuthlich wurden sogleich auch an der Südseite des Tempels die Wohnungen der Hohenpriester, Priester und Leviten und auf dem Ostabhange des Ophel die Wohnungen der Nathinäer (s. d. Art.) hergerichtet (vgl. 2 Esdr. 3, 26; 11, 21). In unmittelbarer Nähe des Tempelgebäudes errichtete Salomon dann einen Palast für sich, der fortan die Residenz der davidischen Könige blieb und deßwegen 2 Esdr. 3, 25 kurzweg „das Königshaus", 12, 36 aber „das Haus Davids" heißt. Es war ein Complex von Hallen, Prunkgemächern und Wohnräumen, von welchem nach 3 Kön. 7, 1 ff. nur ein unvollkommener Begriff zu gewinnen ist. Derselbe war nach Süden durch einen hohen Thurm (2 Esdr. 3, 25. 27), den Heerdenthurm (Mich. 4, 8), bewehrt, und an diesen schloß sich das Gefängniß (Jer. 32, 2) an. Dieser Königsthurm ist wohl der nämliche, welchen der Heiland (Luc. 13, 4) den Thurm von Siloe nannte, als sein Einsturz das Zusammenbrechen der jüdischen Macht weissagte. Von weiteren Prachtbauten Salomons wird das „Haus der Tochter Pharao's", seiner Gemahlin, die bis zu dessen Vollendung in der „Stadt Davids" gewohnt hatte, genannt (3 Kön. 7, 8), sowie „alles, was ihm in Jerusalem zu bauen gelüstete". Salomons Regierung war überhaupt das Zeitalter des höchsten Aufschwunges für Jerusalem; sein Beispiel erweckte ohne Zweifel daselbst eine rege Baulust, zu deren Befriedigung er der Nation durch verständige Vorsorge die Mittel schaffte. Mit der Verschönerung der Stadt ging deren Sicherung Hand in Hand. Salomon befestigte vor Allem, nachdem seine Gemahlin den Sion verlassen hatte, Mello, die Hauptbastion der Oberstadt, und baute darauf eine vollständige Mauer um das gesammte Jerusalem; dadurch „verschloß er die Lücke an der Stadt Davids" (3 Kön. 11, 27), weil bis dahin der Sion ummauert, die Unterstadt aber noch nicht zu dem befestigten Complex gezogen war. Schließlich errichtete Salomon auch Gebäude zu Jerusalem, welche kein gesegnetes Andenken hinterließen; auf dem Berge des Aergernisses erbaute er einen Tempel des Chamos; wo er den Tempel des Moloch und die übrigen Götzentempel für seine heidnischen Frauen errichtete, ist unbekannt. Unter der spätern Regierung Salomons und unter seinen Nachfolgern richtete sich die Speculation der Häusererbauer naturgemäß auf die Umgebung des Tempels; so bedeckte sich die Gegend westlich und nördlich vom Tempel mit Geschäftshäusern. Aus diesem Stadttheil hat der hebräische Text von Jer. 37, 21 den einen Namen der „Bäckergasse", חוּץ הָאֹפִים, aufbewahrt; die Namen von Straßen, welche später in der heiligen Schrift genannt werden, „die Oststraße" (2 Par. 29, 4), „die breite Straße" (2 Esdr. 3, 8), „die Stadtthorstraße" (2 Par. 32, 6), „die Straße vor dem Wasserthor" (2 Esdr. 8, 1. 3), „die Tempelstraße" (1 Esdr. 10, 9), „die Ephraimsthorstraße" (2 Esdr. 8, 16), sind wohl nicht städtische Benennungen, sondern Verdeutlichungen des Schriftstellers. Die Stadt entwickelte sich während der Königszeit hauptsächlich infolge des großen Fremdenverkehrs, welchen die Feier der drei großen Feste beim Tempel bewirkte. Für ihre fortschreitende Befestigung waren besonders Ozias, Joatham, Ezechias und Manasses thätig. Ozias versah die mehr gefährdeten Thore an der Nordwestseite der Stadt, wo kein Thaleinschnitt war, mit Thürmen und Außenwerken (2 Par. 26, 9). Joatham befestigte die Mauer in der Nähe des Tempels (2 Par. 27, 3). Ezechias setzte Jerusalem beim Heranrücken des assyrischen Heeres in Vertheidigungszustand, indem er sämmtliche schadhafte Stellen an der Mauer ausbessern, überall die fehlenden Thürme errichten und den Mello auf Sion noch stärker bewehren ließ (2 Par. 32, 5). Manasses „baute die nicht zur Stadt Davids gehörige Mauer westlich vom ‚Sprudel im Thal' bis zum Fischthor und umgab den Ophel und machte sie überaus hoch" (2 Par. 33, 14). Hier ist theils von einem Ausbau, theils von einem Neubau die Rede. Der Ausbau betraf die Ostmauer der Stadt westlich vom Marienquell (s. o.), angefangen längs des Cedronthales hinauf bis zur Nordostecke der Stadt und außerdem die gesammte Befestigung des Ophel. Der Neubau aber war eine Mauer, welche von jener Nordostecke sich erst nördlich, dann westlich über das Tyropöon und wieder südlich bis zur vorhandenen Stadtmauer erstreckte und so den Hügel Bezetha mit in den Stadtbezirk zog. Auf diese Weise erhielt Jerusalem diejenige Größe und Gestalt, welche sie bis zur Belagerung durch die Chaldäer bewahrte; sie bestand bis dahin aus Sion in der Oberstadt, aus Ophel, Moria und Bezetha, das damals Gareb hieß (Jer. 31, 39), in der Unterstadt. Im Süden zog sich die Mauer zwischen Sion und Ophel um den tiefsten Theil des Tyropöon herum und bildete auf diese Weise einen Aermel

in die Stadt hinein. Seit Manasses war die gesammte Mauer mit Zinnen gekrönt und mit Thürmen bewehrt (2 Par. 26, 9. 15; 32, 5). Vervollständigt wurde die Sicherung der Stadt durch einige besonders feste Thurmbauten, von denen namentlich der Thurm Hananeel (Jer. 31, 38) genannt wird. Von den Thoren, welche die Mauern durchbrachen, werden aus dieser Zeit genannt: das Fischthor (2 Par. 33, 14) an der Nordostecke der Stadt, dann westlich rund um die Stadt: das Ephraims- oder Benjaminsthor (4 Kön. 14, 13. 2 Par. 25, 23), das Eckthor (4 Kön. 14, 13), das Thalthor (2 Par. 26, 9), das Ziegel- oder Scherbenthor (Jer. 19, 2), das Mittelthor (Jer. 39, 3), das Thor zwischen den zwei Mauern (4 Kön. 25, 4), das Roßthor (Jer. 31, 40). Wo das auch aus dieser Zeit genannte Thal des Stadtobersten Josue war, ist ungewiß. Trotz seiner starken Befestigung ward Jerusalem wiederholt von fremden Königen erobert und geplündert. Nachdem schon unter Roboam der ägyptische Pharao Sesac (3 Kön. 14, 26) die Schätze Jerusalems mit sich geführt hatte, nutzte der israelitische König Joas seinen Sieg über Amasias von Juda aus, indem er die Mauer auf eine lange Strecke niederreißen ließ (4 Kön. 14, 13); dieselbe ward von Ozias viel stärker wieder aufgebaut (Jos. Antt. 9, 10, 3) und hieß nun „die breite Mauer" (2 Esdr. 3, 8; 12, 37). Die Belagerung Jerusalems durch Sennacherib führte nur zum Verlust unbedeutender Außenwerke (Schrader, Keilinschr. und A. T. 307) und ward dann durch Gottes Dazwischenkunft aufgehoben (4 Kön. 19, 35). Dagegen endigte die zweijährige Belagerung Jerusalems durch die Babylonier mit der vollständigen Zerstörung der Stadt (4 Kön. 25, 9. 10). Die gewaltige Mauer konnte damals nicht zerstört, d. h. nicht niedergerissen werden; sie ward bloß gebrochen, indem man Lücken hineinriß und sie an geeigneten Stellen demolirte. Wenigstens geht aus 2 Esdr. 3, 13 verglichen mit V. 27 bis 33 hervor, daß die Beschädigung der alten Mauer nicht überall gleich groß war. Während der 70jährigen Gefangenschaft blieb Jerusalem wüst in seinen Trümmern liegen.

Als Cyrus die Erlaubniß zur Rückkehr gab, geschah die Wiederansiedlung ohne Plan und ohne Eifer. Nachdem die Heimgekehrten einen Brandopferaltar auf der Tempelstätte errichtet und sich häuslich eingerichtet hatten, bedurfte es großer moralischer Einwirkung, bis sie sich aufrafften, den Tempelbau zu beginnen und ihn unter mancherlei äußeren Hindernissen zu Ende zu führen (1 Esdr. 3, 7 ff. Agg. 1, 2 ff.). Im babylonischen Lande war eben die religiöse Begeisterung zugleich mit dem Nationalgefühl geschwunden, und die bloß religiöse Wiedergeburt, welche Esdras angestrebt hatte, konnte ihren Zweck nicht erreichen. Von dieser Erkenntniß ließ sich Nehemias leiten, als er seine ganze geistige Kraft dafür einsetzte, Jerusalem als feste Hauptstadt wieder herzustellen und damit wieder ein jüdisches Volksbewußtsein zu schaffen. So wie der Tempel auf den alten Fundamenten, nur mit geringerer Pracht, errichtet war, so faßte auch Nehemias in's Auge, die Stadt ganz nach dem alten Grundriß wiederherzustellen; nur mußte er bei der geringen Zahl von Bewohnern darauf verzichten, den nördlichen, von Manasses zur Stadt gezogenen Complex mit in den Bering aufzunehmen. Unter allen Umständen aber mußte die erste, von David und Salomon herrührende Mauer wieder auf ihre frühere Größe und Erhebung gebracht werden, und Nehemias selbst gibt 2 Esdr. 3 ausführlich an, wie diese Arbeit auf diejenigen, in welchen das jüdische Bewußtsein erwacht war, vertheilt wurde. Auch das alte Bollwerk des Hananeelthurmes ward restaurirt, neben welchem, jedenfalls auch schon früher vorhanden, der Riesenthurm (מִגְדַּל הַמֵּאָה) und der Ofenthurm (מ' הַתַּנּוּרִים) erwähnt werden (2 Esdr. 3, 1. 11; 12, 37. 38). Bei dieser Gelegenheit lernen wir noch einige Thore des nachexilischen Jerusalem kennen, welche gewiß auch schon vor der Zerstörung an den nämlichen Stellen lagen. Es sind diese das Schafthor (2 Esdr. 3, 1), das Alte Thor (6), das Düngerthor (14), verschieden von dem heutigen Mistthor, aber vielleicht identisch mit dem von Josephus (B. J. 5, 4, 2) genannten Essenerthor, das Quellthor (15), das Wasserthor (26), das Kerkerthor (25) und das Ostthor (29), welche sämmtlich in der oben beschriebenen Reihenfolge zwischen den schon genannten Thoren lagen. Innerhalb dieser Einfriedigung war Jerusalem zum großen Theil noch unbebaut (2 Esdr. 7, 4). Nur sehr allmälig hob sich die Stadt zu einer größern Einwohnerzahl. Unter der persischen Herrschaft konnten die Juden zuerst eine gedeihliche Entwicklung nehmen, bis die grausame Herrschaft des Darius Ochus dem jüdischen Volk einen schweren Druck bereitete. Dieser dauerte, bis Alexander d. Gr. das persische Reich eroberte; damals aber hatte Jerusalem dem Berichte des Abderiten Hekatäus zufolge schon wieder 120 000 Einwohner. Der Züchtigung, welche Jerusalem von Alexander wegen Verweigerung der Contribution zugedacht war, entging die Stadt durch den Eindruck, welchen der Hohepriester Jaddua auf den Eroberer machte; und solange Alexander lebte, blieb Jerusalem in tiefem Frieden. Auch unter den ersten Ptolemäern konnte Jerusalem ein Jahrhundert lang sich der Segnungen des Friedens gegen einen mäßigen Tribut erfreuen. Schlimme Tage aber brachen für die Stadt an, als die Seleuciden die Aegyptier aus Vorderasien verdrängten. Antiochus Epiphanes ließ ohne Veranlassung Jerusalem an einem Sabbat, da die Juden keine Gegenwehr leisten zu dürfen glaubten, überfallen, einen großen Theil der Stadt verbrennen und die Mauern brechen (1 Mach. 1, 33). Seinem weitern Bestreben, das jüdische Volk zu Griechen und zu Heiden zu machen, kam leider die Neuerungslust vieler Juden und selbst der Ehrgeiz eines pflichtvergessenen Hohenpriesters entgegen, und der Anfang des ersten Machabäer-

buches, sowie 2 Mach. 4—7, ferner die Schilderung bei Josephus (Antt. 12, 5, 1—4) geben ein Bild der Leiden, welche dadurch über die gesetzestreuen Juden gebracht wurden. Jerusalem erhielt in dieser Zeit ein griechisches Gymnasium, vermuthlich den Xystus, der südwestlich vom Tempelberg lag (2 Mach. 4, 12), während der Tempel jede Art von Entweihung erfuhr. So wurde der Aufstand der Machabäer geradezu herausgefordert, und nicht bloß religiöse und nationale Begeisterung, sondern auch der Zwang der Nothwehr verschafften den Juden den Sieg über die ungleich größere Macht der Syrer. Bei den Kämpfen sowohl der Aegyptier und der Syrer, als der Syrer und der Juden wird in Jerusalem besonders häufig die Akra (ἄκρα, 2 Mach. 4, 12. 27 auch ἀκρόπολις, in der Vulgata immer arx) genannt; in derselben wußte sich namentlich eine syrische Besatzung noch lange zu erhalten, nachdem schon die Machabäer Herren der Hauptstadt geworden waren. Nach der deutlichen Angabe 1 Mach. 1, 35; 2, 31; 3, 45 war dieß die alte Burg auf dem Sion, welche früher Mello geheißen hatte; sie lag auf der Nordostecke der Oberstadt, dem Tempel gegenüber. In der Akra hielten sich die Syrer volle 24 Jahre, trotzten der Belagerung durch Judas Machabäus wie jeder spätern, und konnten erst zur Uebergabe gezwungen werden, nachdem Jonathan die Veste von der Stadt abgemauert und Simon die Mannschaft ausgehungert hatte (1 Mach. 13, 49). Später erscheint bei Josephus aber auch der ganze Stadttheil, welcher an die Davidsburg stieß, unter dem Namen Akra, nicht ohne daß dieser Schriftsteller manche unrichtige Angaben über die betreffenden Oertlichkeiten durch Combination hinzufügte (Antt. 12, 5, 4; 9, 3; B. J. 6, 6, 3). Daneben erwähnt schon Nehemias (2 Esdr. 2, 8) eine „Burg beim Tempel", über welche ein Burggraf (7, 2) gesetzt war. Diese ist auf der Nordwestecke des Tempelberges zu suchen, von dessen Befestigungen im ersten Buch der Machabäer, worin er „Berg Sion" heißt, wiederholt die Rede ist (1 Mach. 4, 60; 6, 48 ff.; 10, 11). Denselben befestigte Simon (1 Mach. 13, 53) auf's Neue und wählte ihn zu seiner Wohnung. Josephus nennt jene Burg ἀκρόπολις im Gegensatz zur ἄκρα und fügt hinzu, daß der Bau von den Machabäern den Namen Baris erhalten habe. Simons Nachfolgern, die sich mehr als Könige denn als Hohepriester fühlten, genügte dieser Aufenthalt nicht mehr, so daß sie sich auf Sion südlich von der Akra einen neuen Palast bauten, den Josephus (Antt. 20, 8, 11) ausdrücklich τὸ βασίλειον bezeichnet. Diesen ließ später Agrippa II. für sich ausbauen, weil er eine freie Aussicht über den Tempel und die Stadt bot; aus demselben Grunde führten dann die Juden vor dem Tempel eine hohe Mauer auf, um denselben seiner Beobachtung zu entziehen (Jos. l. c.). Die Stadtmauer hatte im Osten am Absturz des Cedronthales durch Einsturz sehr gelitten, war aber schon von Jonathas wieder hergestellt worden (1 Mach. 12, 37). Johannes Hyrcanus mußte von Antiochus Sidetes die Aufhebung der Belagerung und den Frieden auch durch den Abbruch der Mauerkrönung erkaufen (Jos. Antt. 13, 8, 3); doch befreite ihn Antiochus' Tod bald von der eingegangenen Verpflichtung, und er ließ die Ringmauer Jerusalems wieder auf ihre alte Höhe und Stärke bringen (1 Mach. 16, 23). In der folgenden Periode römischer Intervention erfuhr Jerusalem keine nachhaltigen Aenderungen. Zwar ließ Pompejus die Mauern der Stadt brechen, und Alexander, der Sohn Aristobuls, ward an der Herstellung derselben durch Gabinius gehindert (Jos. B. J. 1, 8, 2); allein Cäsar gestattete um 47 v. Chr. dem zum Statthalter ernannten Antipater, sie wieder aufzubauen (Jos. Antt. 14, 8, 5; 9, 1; B. J. 1, 10, 3). Bei den Geschichtsschreibern dieser Zeit ist auch wiederholt von den Brücken die Rede, welche die hochgelegenen Stadttheile, wie Sion und den Tempelberg, mit einander verbanden und bald zu Kriegszwecken abgebrochen, bald wiederhergestellt wurden. Ebenso werden die Treppen erwähnt, welche längs der Abhänge in und außer der Stadt niederführten.

Seine höchste Blüte und Ausdehnung gewann Jerusalem unter der Regierung des baulustigen und prunksüchtigen Königs Herodes des Großen (s. d. Art.). Seine wichtigste Unternehmung war der Ausbau und die prächtige Ausstattung des zweiten Tempels (s. d. Art.). Außerdem baute er für das Volk in der Stadt ein Theater und in einiger Entfernung nördlich von derselben ein Amphitheater, ferner das Rathhaus am Westabhange des Tyropöon, so daß Paulus vom Tempelberg aus dorthin „hinabgeführt" werden mußte (Apg. 22, 30). Für sich selbst ließ Herodes die alte Burg Davids auf Sion zu einem prachtvollen Palast umbauen, der nach Josephus (B. J. 5, 4, 4) παντὸς λόγου κρείσσων war. Er sicherte denselben durch eine dreißig Ellen hohe Mauer mit stattlichen Thürmen; außerdem war dieses Gebäude von Norden her durch die hier besonders starke Stadtmauer geschützt. Auf diese hatte Herodes an der fraglichen Stelle bereits drei mächtige Thürme gestellt, welche er nach einzelnen seiner Angehörigen Hippikus, Phasael und Mariamne benannt hatte. Für eine weitere Sicherung der Stadt nach Norden sorgte Herodes, indem er die Baris ganz besonders fest und stark ausbauen ließ; sie ward bis dicht an den nordwestlichen Absturz des Felsens vorgeschoben, der obendrein in der ganzen Höhe mit glatten Steinplatten belegt wurde, und war auf der andern Seite mit der westlichen und nördlichen Halle des Tempels in unmittelbare Verbindung gebracht. Die neue Veste nannte er seinem römischen Gönner M. Antonius zu Ehren Antonia (Jos. B. J. 1, 3, 3; 5, 5, 8); dieselbe mußte bei der spätern Belagerung der Stadt eine große Rolle spielen (Jos. Antt. 14, 4, 2; B. J. 5, 11, 4 sq.; 5, 5, 8). Da nach Herodes' Einrichtung die Antonia ebenso-

wohl eine prachtvolle Wohnung mit Hallen und Bädern, als ein Soldatenquartier umschloß, so wählten später die römischen Statthalter dasselbe zum Aufenthalt, wenn sie aus Cäsarea nach Jerusalem kamen. Derjenige Theil des Gebäudes, welcher zu den Amtsgeschäften des Procurators bestimmt war, hieß das Prätorium (Joh. 18, 28); vor demselben lag eine offene Halle oder eine Terrasse, auf welcher öffentlich Recht gesprochen wurde, das Lithostroton oder nach hebräischem Ausdruck die Gabbatha (Joh. 19, 13). Hier befand sich also Pilatus, als ihm Jesus vorgeführt wurde. Vom Oelberg aus war der Herr über das Cedronthal nach Sion geführt worden, wo die beiden Hohenpriester wohnten; von dort brachte man ihn am Morgen nach der Antonia. Als Pilatus glaubte, die ihm lästige Untersuchung an Herodes devolviren zu können, ward Jesus wieder über das Tyropöon hinüber in den ehemaligen Machabäerpalast und dann zurückgeschafft, bis er nach Erzwingung des Todesurtheils das Kreuz auf die Schultern nahm und seinen Todesgang nach dem westlich vor der Stadt gelegenen Golgotha antrat. Die nämliche Antonia, welche dem schmachvollen Gericht über den Erlöser zur Stätte gedient, war auch Schauplatz der Verhandlungen über den hl. Paulus, bei deren Erzählung sie παρεμβολή, castra genannt wird (Apg. 21, 34. 37; 22, 24; 23, 16. 32). Von anderen Gebäuden aus der Periode Herodes' des Großen erwähnt Josephus noch das Archiv (τὰ ἀρχεῖα, B. J. 2, 17, 6) mit den Schuldurkunden, den Palast der Königin Helena (B. J. 6, 6, 3, s. u.), den Königshof auf dem Ophel, welchen Johann von Gischala beim jüdischen Kriege inne hatte (B. J. 4, 9, 11), vielleicht das nämliche Gebäude wie der Hof des Monobazos (B. J. 5, 6, 1), lauter Bauwerke, deren Lage nachzuweisen kaum möglich und auch kaum nöthig ist.

Der Aufschwung, welchen Jerusalem genommen, hatte auch eine räumliche Ausbreitung der Stadt zur Folge, und naturgemäß erstreckte sich diese gegen Norden. Längst war der Hügel Bezetha und die ganze Bodenfläche innerhalb der Mauer des Königs Manasses wieder besiedelt; aber allmälig war auch außen längs der ganzen Stadtseite ein neues Quartier entstanden, welches sich über den Abhang des nördlichen Plateaus und den frühern Hügel Goatha (Jer. 31, 39) erstreckte und als offene Vorstadt einer ummauerten Festung vielen Beschwerden ausgesetzt war. Um diesen Unzukömmlichkeiten abzuhelfen, beschloß Agrippa II., auch um diesen offenen Theil von Jerusalem eine Mauer zu ziehen und so das ganze bewohnte Jerusalem zu einem einzigen befestigten Complex zu vereinigen. Da nach Nordwesten keine Felsthäler als natürliche Sicherung vorhanden waren, so mußte die neue Mauer ganz besonders stark angelegt werden. Sie wurde in der Zickzacklinie aus ungeheuern Werkstücken von 20 × 10 × 10 Ellen errichtet und erhielt 90 hochaufragende Thürme, während die Mauer Salomons 60, die Mauer Manasses' nur 14 Thürme zählte. Aus Furcht vor dem Kaiser Claudius wagte Agrippa sie nicht weit in die Höhe zu führen, und erst nach ihm brachten die Juden das solide Mauerwerk auf 20 Ellen, zu denen noch eine zwei Ellen hohe Brustwehr und drei Ellen hohe Zinnen kamen. Die Nordwestecke dieser Mauer zierte und bewehrte der Thurm Psephinos, ein achteckiger Bau auf hervorragender Höhe, der den höchstliegenden Punkt Jerusalems bezeichnet und noch heute als Goliathsburg bekannt ist. Durch diese Mauer erhielt Jerusalem seine Neustadt (καινόπολις), welche nach ihrem ältesten Bestandtheile auch den Namen Bezetha führte. In dieselbe fiel nach Gottes Vorsehung auch die frühere Richtstätte, so daß der Calvarienberg mit der nahen Grabstätte Christi innerhalb der Stadt zu liegen kam. Hierauf ist die Angabe Josephus' zu verstehen, daß die Stadt da, wo sie nicht von Thalabstürzen begrenzt sei, eine dreifache Mauer habe; denn eben im Nordwesten, wo das Felsmassiv mit dem Gebirge zusammenhängt, befand sich außer der zweiten, von Manasses erbauten Mauer auch die dritte, von Agrippa herrührende (B. J. 5, 4, 1 sq.).

Die ferneren Schicksale Jerusalems bis zum Jahre 79 n. Chr. sind in die Geschicke des Judenvolkes verflochten; s. darüber den Art. Israeliten. Auf Titus' Befehl sollte Jerusalem sammt dem Tempel der Erde gleich gemacht werden, und man darf annehmen, daß dieß geschah, so weit es möglich war. Der westliche Theil der Ringmauer nebst den Herodesthürmen Hippikus, Phasael und Mariamne sollte stehen bleiben, um einer römischen Besatzung zum Schutze zu dienen. Verödet konnte Jerusalem damals noch nicht werden. Als dann beim Bau eines Jupitertempels auf der alten Tempelstätte ein neuer Aufstand unter Bar-Cochba (s. d. Art.) ausbrach, verbot nach Niederwerfung desselben Kaiser Hadrian allen Juden, je wieder einen Fuß auf den Boden Jerusalems zu setzen, und gründete auf demselben eine rein heidnische Stadt, die er Aelia (s. d. Art.) nach seinem Namen, und Capitolina wegen der Umgestaltung des Tempelberges zu einer Cultusstätte des Jupiter Capitolinus nannte. Mit den Juden war auch Judenchristen der Aufenthalt zu Jerusalem verboten; die Heidenchristen aber waren von diesem Edict nicht betroffen, und von ihnen siedelte sich bald eine blühende Gemeinde in der heiligen Stadt an (s. u. III.). Als Constantin das Christenthum zur Staatsreligion erhoben, seine Mutter Helena aber die heidnischen Tempel zu Jerusalem zerstört, dafür die Grabkirche errichtet und das Kreuz zur Verehrung ausgestellt hatte, ward Jerusalem das Ziel unzähliger Wallfahrten aus dem Orient und dem fernsten Occident. Julian der Abtrünnige (s. d. Art.) flößte den Juden neue Hoffnungen ein und wollte durch sie den Tempel zu Jerusalem wiederherstellen lassen; allein Gottes Allmacht vereitelte das freventliche Unternehmen, und seit Julians Tode

wagte niemand mehr den Tempel zu erneuern. Als christliche Stadt blühte Jerusalem, erst spärlich, dann immer dichter bevölkert, innerhalb der Mauern, welche die Ausdehnung der Stadt zur Zeit des römischen Feldzuges bezeichneten. Einiges Licht fällt auf das Jerusalem dieser Zeit durch die Pilgerberichte, welche wir seit dem 4. Jahrhundert besitzen. Der erste davon ist die Relation des sogen. Pilgers von Bordeaux aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, ein kurzes Stationsverzeichniß, in welchem die constantinischen Bauten hervorgehoben werden. Theodosius, dessen Bericht de Situ Terrae sanctae um 525 geschrieben ist (ed. Gildemeister, Bonnae 1882), hebt als Heiligthümer der Christen hervor das Grab Jesu, den Calvarienberg mit Golgotha, die Sionskirche, das Haus Caiphas, das zur Kirche des hl. Petrus umgewandelt sei, das Prätorium des Pilatus, damals Sophienkirche, die Geißelsäule in der Sionskirche, den Platz der Steinigung des hl. Stephanus vor dem Thor nach Galiläa mit einer von Eudocia gebauten Kirche, den Teich Siloe, den Schafteich (Bethesda) mit der Kirche der heiligen Jungfrau, das Thal Josaphat, das Cönaculum nebst anderen Andenken an alttestamentliche und neutestamentliche Begebenheiten (p. 19 sq.).

Das siebente Jahrhundert brachte großes Weh über Jerusalem. Der Perserkönig Chosroes II. begann aus hergenommenem Vorwand einen Krieg mit den oströmischen Kaisern Phokas und Heraklius und sandte seinen Schwiegersohn Schaharbarz nach Palästina, unter dessen Fahnen auch 26 000 Juden kämpften. Im J. 615 erlag Jerusalem dem vereinten Ansturm der Perser und der Juden, und es sollen dabei 90 000 Christen dem Fanatismus und der Rache der Juden zum Opfer gefallen sein; die übrigen wurden gefangen weggeführt. Die heilige Grabkirche und alle anderen christlichen Cultusstätten wurden verbrannt, das heilige Kreuz mit nach Persien geführt. Der Jubel der Juden über diese Wendung der Dinge dauerte jedoch nicht lange. Heraklius raffte sich auf und schlug die Perser wiederholt auf's Haupt; Chosroes ward von seinem eigenen Sohne Siroes entthront und getödtet, und ein ehrenvoller Friede brachte unter Anderem das Holz des heiligen Kreuzes wieder nach Jerusalem. Die christlichen Heiligthümer daselbst erstanden zu neuer Pracht, und Heraklius erneuerte Hadrians Vorschrift, daß kein Jude den Boden von Jerusalem betreten dürfe.

Inzwischen bereitete sich in Arabien die religiöse Bewegung vor, welche einen großen Theil Asiens und Europa's umgestalten sollte. Vor dem Siegeslauf des Islam büßte Heraklius die im Perserkrieg errungenen Vortheile wieder ein, und eine Niederlage, welche die griechischen Truppen am Hieromax erlitten, eröffnete den Moslemin das schutzlose Palästina. Im J. 636 erschien das arabische Heer unter Khaled und Abu Obeida vor Jerusalem, wohin sich die Trümmer des griechischen Heeres geflüchtet hatten. Die Belagerung dauerte vier Monate, während welcher kein Tag ohne Sturm verlief. Endlich sahen die Belagerten ein, daß sie capituliren müßten, und der Patriarch Sophronius verlangte mit dem Khalifen in Person wegen der Uebergabe zu verhandeln. Der edle Omar kam zu dem Ende von Medina herüber und gestand den Bewohnern von Jerusalem einen ehrenvollen Frieden zu, in welchem die freie Uebung der christlichen Religion innerhalb ihrer Kirchen und das Verbot der Ansiedelung von Juden einbegriffen war. Indeß befahl Omar, auf der Stätte des ehemaligen Tempels eine Moschee zu errichten, und begann mit eigener Hand als Erster mit der Aufräumung des Schuttes. Außerdem verwandelte er die prachtvolle, von Justinian auf der Südseite des Tempelberges errichtete Marienkirche in eine Moschee, welche im Vergleich mit der zu Mekka und Medina, mit welcher sie vorerst wetteiferte, den Namen al Aksa, „die nördliche", erhielt. Diese Entweihung traf Sophronius so schwer, daß er schließlich vor Gram starb (Eutychii Annales, ed. Migne, PP. gr. CXI, 1099 sq.). Als die Omarmoschee nach langen Jahren vollendet war, trat diese an die Stelle der Aksa und blieb seitdem die dritte der heiligen Stätten, welche die Moslemin am meisten ehren und aufsuchen. Palästina ward eine Provinz des Khalifats, und trotz Omars Zugeständniß ward Jerusalem wieder den Juden geöffnet. Das Zuströmen christlicher Pilger dauerte fort trotz der Schwierigkeiten, welche die moslemische Regierung mit sich brachte. Ein Bild der Stadt aus dem 8. Jahrhundert gibt besonders der Bericht des Adamnanus (s. d. Art.) über die Reise des Bischofs Arculf. Unter Harun al Raschid erreichte der Ruhm Karls des Großen auch das ferne Arabien, und der Khalif schickte demselben die Schlüssel des heiligen Grabes und der Stadt Jerusalem, um ihn durch diese Ehrenbezeugung von dem möglichen Gedanken einer Kriegsunternehmung abzuhalten. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts gewann Jerusalem eine ungemeine Bedeutung für die mohammedanische Welt, denn die Eroberung Mekka's durch die Karmaten 929 verhinderte die Wallfahrt dahin bis zu deren Vertreibung 950, und während dieser Zeit zogen die Mekkapilger nach Jerusalem (D'Herbelot, Bibl. orient. s. v. Hagge, Ed. de la Haye II, 174). Während der Kriege und Empörungen, welche das Khalifat für anderthalb Jahrhunderte zerrissen, wurde auch Jerusalem heimgesucht, als der griechische Kaiser diese Unruhen zu benutzen und Syrien wiederzuerobern suchte; damals wurde der Patriarch des Einverständnisses mit den Griechen beschuldigt und zum Feuertod verurtheilt, und mehrere christliche Kirchen wurden verbrannt (Michaud, Hist. des Crois. 1811, I, 32). Im J. 972 kam Palästina unter die Herrschaft der Fatimiden, und der grausame Al Hakem, der 996 als elfjähriger Knabe den Thron bestieg, ward die Geißel für Juden und Christen. Im J. 1008 oder 1010 ließ dieser

die christliche Grabeskirche vollständig niederreißen, weil die christlichen Priester sich am Charsamstag sollten einen Betrug mit dem heiligen Feuer erlauben (Radulfi Glabri Hist. 3, 7; Ademari Cabanensis chron. bei Bouquet, Recueil des Historiens de France X, 34. 152; Michaud, Biblioth. des Croisades, I, 202. 205; Silv. de Sacy, Exposé de la Religion des Druzes I, p. CCCXXXVI s.). Erst unter seinem Enkel Al Mostanser Billah wurde die Grabkirche (1046—1048) wieder aufgebaut, nachdem der griechische Kaiser zur Ausführung der Arbeit 5000 mohammedanische Gefangene freigegeben hatte. Im J. 1071 wurden die Seldschuken unter Malek-Schah's Feldherrn Azis Herren von Palästina und Jerusalem, und die Stadt mußte mancherlei Beschwerden unter der türkischen Herrschaft ertragen. Ebenso verfolgten die neuen Herrscher auch die abendländischen Pilger mit unerhörter Grausamkeit, und der Schrei der Entrüstung, welcher darüber im Abendland sich wiederholte, rief die Kreuzzüge hervor (s. d. Art. und unten II). Eine lehrreiche Beschreibung Jerusalems aus der Zeit der Kreuzzüge besitzen wir von dem arabischen Geographen Edrisi, herausg. von Gildemeister in der Zeitschr. des Deutschen Paläst.-Vereins II, 1885, 2. Heft, übers. von Guy le Strange (Palest. Explor. Fund 1888, 31).

Als die Christen (1187) Jerusalem hatten verlassen müssen, hielt Saladin seinen siegreichen Einzug. Alle Kirchen, mit Ausnahme der des heiligen Grabes, wurden in Moscheen verwandelt. Von der Grabkirche nahmen die Moslemin das große Kreuz herab und schmelzten die Glocken ein, welche die Christen zum Gottesdienst gerufen hatten. Während des Zuges gegen Aegypten, unter Cardinal Pelagius, der Anfangs Erfolg zu haben schien, ließ der Sultan von Damaskus die Mauer von Jerusalem niederreißen, um der Occupation durch die Abendländer vorzubeugen. Nur für kurze Zeit ward die heilige Stadt (1229) noch einmal christlich, doch machte das zweideutige Vorgehen Friedrichs II. diesen Besitz werthlos. Die Mauern durften nicht wieder hergestellt und der christliche Gottesdienst nur neben dem moslemischen geduldet werden. So war nicht viel verloren, als Jerusalem 1244 für immer wieder an die Mohammedaner fiel. Als Thibaut von Navarra in Palästina erschien, ermannten sich die Christen und befestigten Jerusalem wieder, allein der Fürst von Kerek zog alsbald heran und zerstörte die neuen Werke sammt der Burg auf Sion. Bald darauf glaubten die Christen die stete Uneinigkeit der mohammedanischen Fürsten benutzen und die Mauern der heiligen Stadt wieder aufbauen zu können; allein als furchtbare Feinde erschienen die Chowaresmier, vor denen Alles aus Jerusalem floh, und verwüsteten die Heiligthümer, bis der Sultan von Aegypten sich wieder in den Besitz der Stadt und des Landes setzen konnte. Seitdem blieb die Herrschaft der ägyptischen Bahriten in Jerusalem unangefochten. Die Christen wurden nicht bedrängt, allein der Zutritt zum heiligen Grabe war ihnen nur gegen eine Abgabe gestattet. Im J. 1313 gelang es der Verwendung Roberts von Anjou, Königs von Neapel, daß den Franciscanern die Obhut über die heiligen Stätten und die Aufnahme der christlichen Pilger anvertraut wurde. Um diese Zeit strömten auch wieder zahllose jüdische Pilger nach Jerusalem, um dort ihre Festtage zu begehen (Benjamin Tudel., ed. Asher II, 399). Der Sturz der Bahriten und die Erhebung der tscherkessischen Mameluken auf den Thron von Aegypten brachte wider Erwarten den Christen einige Erleichterung, und es wurden 1393 die von der gestürzten Dynastie eingeführten Auflagen wieder abgeschafft. Die hierauf gesetzten Hoffnungen erfüllten sich jedoch nicht; die moslemischen Herrscher im Orient bewahrten die Abneigung vor den Abendländern, welche ihnen die Kreuzzüge eingeflößt hatten, und die Christen in Jerusalem wurden als Gesinnungsgenossen derselben auf jede Weise bedrückt. Im J. 1432 fand der französische Pilger Bertrand de la Brocquière zu Jerusalem nur zwei französische Franciscaner, welche allen Chicanen der Moslemin ausgesetzt waren; die christlichen Kaufleute wurden Abends in ihre Bazars eingeschlossen, und diese Morgens erst geöffnet, wann es den moslemischen Beamten gefiel. Die Juden wurden besser behandelt und betrieben allerlei Handwerke, durch welche sie den Moslemin unentbehrlich wurden (Voyages d'outre-mer, publ. par Legrand d'Aussy in den Mémoires de l'Institut, classe des sciences mor. et polit., V, Par. 1804). Höchst anziehend ist auch der Bericht des Kölner Ritters Arnold von Harff über seine Pilgerfahrt nach Jerusalem 1496—1499; man ersieht aus demselben wohl, welche Gefahren den Christen ein willkürliches Regiment bereitete, aber auch, welche Klugheit ihnen lange Gewöhnung verschafft hatte, um diesen Gefahren zu entgehen. Arnold konnte, nachdem er einmal zehn Ducaten bezahlt hatte, nicht nur alle christlichen Heiligthümer nach der Reihe besuchen, sondern gelangte für weitere Ducaten auch Nachts in die Moscheen auf dem Tempelplatze, in welche kein Christ oder Jude unter Todesstrafe den Fuß setzen durfte (Ausg. von E. v. Groote, Köln 1860, S. 163. 166. 178). Rührend ist, was Arnold über die gute Aufnahme in dem Franciscanerkloster auf dem Berg Sion erzählt (165); offenbar war durch den Wechsel höherer oder niederer Beamten inzwischen die Lage der Christen erträglicher geworden. Mit dem Jahre 1517 kam Palästina und Jerusalem unter türkische Herrschaft, und seitdem genießt die heilige Stadt bis heute die zweifelhaften Vortheile ottomanischer Verwaltung. Im Sommer 1833 sah sich die Pforte genöthigt, Syrien und Palästina an den ägyptischen Vicekönig Mehemed Ali abzutreten, allein 1840 ward beides mit Hilfe der europäischen Mächte wieder unter die Herrschaft des Padischahs zurückgebracht.

Die türkische Regierung schenkte Jerusalem von Anfang an diejenige Aufmerksamkeit, welche es seiner geographischen Bedeutung und seiner Geschichte nach verdient. Schon der zweite Padischah Soliman ließ 1536—1539 eine neue Mauer rings um die Stadt ziehen. Diese ist, wie zahlreiche Inschriften in ihr beweisen, die heutige Stadtmauer; dieselbe entspricht im Wesentlichen der dritten Mauer bei Josephus, umschließt aber nicht den südlichen Theil des Sion und ist direct über das ehemalige Tyropöon hinübergeführt. Von sieben Thoren sind fünf im Gebrauch, nämlich im Norden das Damascusthor, im Osten das Stephansthor, im Süden das Mistthor und das Sionsthor, im Westen das Jaffathor, durch welches die europäischen Besucher der Regel nach in die Stadt einziehen. Innerhalb der Mauern wohnen jetzt nach ungefährer Schätzung 30 000 Menschen, nämlich 13 000 Mohammedaner, 10 000 Christen und 7000 Juden, meist in engen, schmutzigen Gassen und kleinen, niedrigen Steinhäusern. Durch zwei gekreuzte Straßen zerfällt die Stadt in vier Quartiere, welche sämmtlich weite, leer liegende Räume einschließen; von diesen wird das nordöstliche gewöhnlich das mohammedanische, das nordwestliche das christliche, das südwestliche das armenische, das südöstliche das jüdische Quartier genannt. Die drei erstgenannten Quartiere umschließen eine Anzahl sorgfältig gehüteter heiliger Stätten. Die wichtigste unter denselben ist selbstverständlich die im christlichen Quartier liegende Grabeskirche mit Golgotha (s. d. Artt.). Zu derselben führt vom Stephansthor, das die Mohammedaner Bab Sitti Marjam, das Thor (Unserer Lieben) Frau Maria nennen, oder eigentlich von der Kaserne, der ehemaligen Antonia, her die sogen. Via dolorosa, der Leidensweg des Herrn, auf welchem alle die einzelnen Stellen bezeichnet sind, welche jetzt als die elf ersten Stationen des Kreuzweges bekannt sind; die drei letzten liegen in der Grabkirche selbst. Die erste Station ist die ehemalige Gabbatha oder das Lithostroton; von ihr herab führte sonst die jetzt in Rom aufbewahrte Treppe, welche Jesus bei seinem Verhör vor Pilatus immer wieder zurücklegen mußte, und welche deßwegen die Scala sancta genannt wird. Der Ort der Geißelung ist durch eine Kapelle außerhalb der Kaserne, die Stelle der Dornenkrönung durch einen gewölbten Raum im Innern derselben bezeichnet. Die Via dolorosa geht erst westlich, biegt dann da, wo jetzt das österreichische Pilgerhaus steht, südöstlich um und setzt sich wieder in westlicher Richtung fort. Nur zwölf Meter von der Kaserne entfernt wölbt sich über die Straße ein alter Bogenbau, der bekannte Ecce-homo-Bogen, neben welchem seit 1857 ein Kloster und eine Kirche der „Töchter von Sion" (s. d. Art.) steht. An die Grabkirche stößt unmittelbar das Klösterchen der Franciscaner (s. d. Art. Grab, Väter vom hl.). Zu den Heiligthümern der Christen gehört auch noch die von den Moslemin in Besitz genommene ehemalige Kirche vom heiligen Geist mit dem angeblichen Grab Davids und mit dem von Jesu und den Aposteln so oft benutzten Cönaculum auf dem jetzt außerhalb der Mauern liegenden Theile des Sion (s. d. Art.) nebst dem daran stoßenden Hause des hl. Johannes und der hl. Jungfrau und dem etwas nördlich davon liegenden Hause des Caiphas; auch die Stelle wird hier gezeigt, wo Petrus seine Verläugnung beweinte. In der Nähe befinden sich jetzt die christlichen Kirchhöfe der Lateiner, Griechen, Kopten, Armenier und Anglicaner, und auf den Substructionen der ehemaligen Stadtmauer im Westen steht eine protestantische Schule. Das Quartier der Armenier besitzt als Hauptheiligthum die St. Jacobskirche mit dem Grab des hl. Macarius und dem ungeheuern armenischen Kloster rings herum, wo der armenische Patriarch mit fünf Bischöfen und mehr als hundert Geistlichen wohnt (s. d. Art. Sion). In diesem Quartier liegt auch neben dem Jaffathor die Citadelle von Jerusalem, el Kala genannt, mit uralten Bestandtheilen, welche zum Thurm Hippikus gehört zu haben scheinen. Im mohammedanischen Quartier liegt von christlichen Heiligthümern außer den schon oben genannten, namentlich dem Teich Bethesda und der via dolorosa, die (jetzt Frankreich gehörige) Kirche der hl. Anna, dann aber die große mohammedanische Wallfahrtsstätte des Haram al Scharif. Dieß ist die alte Tempelarea, welche aber von den ersten Khalifen etwas erweitert zu sein scheint. Auf dem Südwestende derselben liegt die berühmte, schon oben genannte Moschee al Aksa, welche von den Khalifen nach Omar mit verschwenderischer Pracht geziert und ausgebaut worden ist. (Vgl. Palest. Explor. Fund 1887, 48.) Bei derselben schlugen später die christlichen Könige von Jerusalem (s. u. II) ihre Residenz auf, und hier erhielt auch derjenige Ritterorden seinen ersten Sitz, der sich nach dem Tempelplatz und der ihm als Tempel des Herrn überwiesenen Omarsmoschee den Templerorden nannte (s. d. Art.). Wie schon bemerkt, knüpfte sich die Verehrung Jerusalems bei den Mohammedanern zuerst an diese Moschee. Jetzt aber ist das dritte Hauptheiligthum des Islam die sogen. Omarsmoschee, welche bei den Moslemin Kubbet el Sachra, der Felsendom heißt. Dieß ist ein mitten im Haram al Scharif auf einer drei Meter hohen Plattform errichteter, octogoner Bau, der von den Arabern in den ihnen Anfangs allein bekannten byzantinischen Formen aufgeführt wurde. Nach einer im Innern befindlichen kufischen Inschrift wurde er nicht von Omar, sondern von Al Malik 731 (72 d. Hedschra) erbaut; von den späteren Khalifen ward er immer mehr verschönert. Das eigentliche Heiligthum ist hier ein 17 Meter langer, 13 Meter breiter und 2 Meter hoher Fels, der nach Angabe der Mohammedaner frei über einem Abgrund schwebt, in Wahrheit aber eine Höhle oder eine Cisterne bedeckt und kreisrund dahinein geöffnet ist. (S. die Abbild. Palest. Explor. Fund 1887, 74.) Von diesem Felsen, dessen nicht die heilige Schrift, aber wohl

die jüdische Tradition im Talmud und in den Targumim Erwähnung thut, soll der Stein sein, auf welchem Melchisedech opferte, Abraham seinen Sohn Isaac darbringen wollte, die Bundeslade aufgestellt war und Gottes unaussprechlicher Name stand; Andere glauben, daß der Brandopferaltar auf demselben angebracht war. Außer den beiden großen Heiligthümern enthält der Haram al Scharif noch eine Reihe kleinerer Gebäude, welche dem mohammedanischen Cultus dienen; auf der Westseite stehen derer so viele, daß der Haram daselbst durch zwölf Thore hat zugänglich gemacht werden müssen. Im Südosten liegen unterirdische Gewölbe, welche die Mohammedaner als Salomons Pferdeställe zeigen. Das Judenquartier umschließt keinerlei Stätten von größerer historischer Bedeutung; nur ist den Juden im Nordosten an der alten Tempelmauer ein Platz, al Ebra, angewiesen, an dem sie Freitags und an den Festtagen zusammenkommen dürfen, um über den Verlust Jerusalems zu klagen und zu beten. Wohl aber sind im Judenviertel, dessen Bewohner sich stetig mehren, Synagogen für alle Abschattungen des Judenthums, nämlich für die Sephardim oder spanisch-portugiesischen, für die Aschkenasim oder deutschen Juden, für die Karäer und für die Moghrebiner oder maurischen Juden; außerdem besteht daselbst ein jüdisches Hospital und eine jüdische Pilgerherberge.

Die nächste Umgebung von Jerusalem enthält auch noch mancherlei Oertlichkeiten, welche dem frommen Sinn der Pilger und dem Interesse der Alterthumsforscher Nahrung geben. Zehn Minuten nördlich vom Damascusthor liegt ein prachtvolles altes Grabgebäude, welches die Araber Kubur el Salatin oder Kubur el Muluk, „die Königsgräber", nennen. De Saulcy, der es sorgfältig untersucht hat, hält es für das Grab Davids; doch kann es dieß wegen 3 Kön. 2, 10 nicht sein. Auch die „Gräber Davids", d. h. die Gräber seiner Dynastie, lagen nach 2 Esdr. 3, 16 in der Sionsstadt; einige Könige von Juda wurden an bestimmten anderen Stellen ebenfalls auf Sion bestattet (2 Par. 16, 14; 21, 20; 24, 25; 26, 23), und nur Achaz (2 Par. 28, 27), Ezechias (32, 33), Manasses (4 Kön. 21, 18), Amon (4 Kön. 21, 26) und Josias (4 Kön. 23, 30) fanden ihre Ruhestätte anderswo, keiner aber an der angegebenen Stelle. Wahrscheinlich wurden in jenem Prachtbau die Königin Helena von Adiabene, deren Sohn Izates und dessen 24 Söhne und Töchter begraben (Jos. Antt. 20, 4, 3). Etwas südlich davon liegt die Grotte, in welcher der Prophet Jeremias angesichts der zerstörten Stadt seine Klagelieder verfaßt haben soll. Südöstlich von Jerusalem am Oelberg liegt eine uralte, in den Felsen gehauene Katakombe, welche man nach ungewisser Tradition als „Gräber der Propheten" bezeichnet. Etwas weiter nördlich, der Aksa gegenüber, zeigt man einen Steinbau unter dem Namen Grab des Zacharias, nach den Juden des 2 Par. 24, 20, nach den Christen des Matth. 23, 35 erwähnten und vermuthlich mit jenem identischen Zacharias. Noch weiter nördlich steht am Abhang ein ähnliches Steindenkmal, das schon dem Pilger von Bordeaux als „Denkmal Absaloms" gezeigt wurde und bis heute als solches gezeigt wird; doch kann dieß das 2 Sam. 18, 18 „im Königsthal" (בְּעֵמֶק הַמֶּלֶךְ) errichtete nicht sein, da es בַּנַּחַל, im Cedronthal, steht. Zwischen diesen beiden Denkmälern liegt eine Grotte, in welcher sich der heilige Apostel Jacobus nach dem Tode Jesu, ohne zu essen und zu trinken, verborgen gehalten haben soll, bis der Herr ihm (nach 1 Cor. 15, 7) als Auferstandener erschien. Jenseits des Absalomsdenkmals liegt etwas nördlich das sogen. Grab Josaphats, von dem auch wohl das ganze Thal den Namen „Thal Josaphat" erhalten hat. Heute heißt das Thal bei den Arabern bedeutungsvoll Wadi Sitti Marjam, „Thal der Frau Maria", denn noch weiter nördlich, nachdem man rechts Gethsemani (s. d. Art.) gelassen hat, findet man „das Grab Mariä", d. h. die Stelle, wo ihr heiliger Leib bis zu seiner Aufnahme in den Himmel ruhte. Hier ließ Theodosius d. Gr. eine zweistöckige Rotunde errichten. Dieselbe wurde 614 von den Persern zerstört, aber bald wieder aufgebaut, so daß 670 Arculf (Adamn. De locis terrae s. 1, 13 bei Migne, PP. lat. LXXXVIII, 788) und 725 der hl. Wilibald (Boll. Julii II, 507) sie besuchen konnten. Im J. 1010 ließ der Chalif Hakem sie wieder niederreißen, allein die Kreuzfahrer errichteten um 1130 einen großen und prächtigen Neubau, von dem jetzt nur noch der untere Theil vorhanden ist. Die eigentliche Gruft ist in eine Kapelle verwandelt; an der dahin führenden Treppe verehrt man die Gräber der hll. Joachim, Anna, Joseph und Simeon, sämmtlich durch Altäre bezeichnet. Ein nordwestlich gerichteter Gang führt von hier direct in die Grotte der Todesangst Jesu (s. d. Art. Gethsemani). Ueber den hier rechts aufsteigenden Oelberg mit seinen Heiligthümern s. d. Art. Von anderen Stätten vor den Thoren Jerusalems bleibt nur noch die alte jüdische Nekropolis zu nennen, welche sich an der Südseite der Stadt zu beiden Seiten des Gehinnom befand. Auf der Südseite dieses Thales liegt Haceldama (s. d. Art.).

Jerusalem ward von jeher bei allen Bekennern monotheistischer Religion als heilige Stadt angesehen. Mohammed hatte vor 624, da er Mekka wählte, Jerusalem als die Kibla, d. h. als den Ort, wohin seine Anhänger sich beim Gebet zu wenden hätten, bestimmt. Die Folge dieser allgemeinen Verehrung ist, daß sich Bekenner aller möglichen Glaubensgenossenschaften in Jerusalem zu gesonderten Gemeinden zusammengefunden haben. Unter den Christen sind leider die schismatischen Griechen an Zahl und Einfluß im Vordergrund und wissen sich auch im Besitz der meisten heiligen Stätten zu behaupten; daneben sind die armenischen Schismatiker besonders zahlreich vertreten. Aber auch die abessynischen und georgischen Monophysiten, griechische und armenische Unirte, protestantische Secten u. a. unterhalten

Gemeinden; römische Katholiken mag es etwa 2000 zu Jerusalem geben. Seit dem Krimkriege haben die Nichtmohammedaner Erlaubniß, in Palästina Grundbesitz zu erwerben; dieses Recht ist zu Jerusalem in der mannigfaltigsten Weise ausgenutzt worden. Vor Allem haben die Russen große Geldmittel aufgewendet, um eine ausgedehnte Niederlassung im Nordwesten der Stadt zum Zweck nationaler und religiöser Propaganda zu gründen; ihnen eifern die englischen und amerikanischen Anglicaner, sowie die deutschen Protestanten, wenn auch mit geringeren Mitteln, fleißig nach. Allein die Begeisterung der Katholiken hat, wenn auch die Hilfsquellen spärlicher fließen, doch weitaus die segensreichsten Anstalten in's Leben gerufen; außer den Franciscanern haben französische Missionspriester, Schulbrüder, Josephsschwestern, Schwestern U. L. F. von Sion, Carmeliterinnen, arabische Schwestern vom Rosenkranz, weltliche Congregationen beiderlei Geschlechts für Erziehung, Unterricht, Krankenpflege und Andachtsübung blühende Anstalten geschaffen, welche wirkliche Erfolge zu verzeichnen haben. Inzwischen sind auch die Verkehrswege zwischen Europa und dem Orient und vor Allem im heiligen Lande selbst so vervollkommnet worden, daß das bei den Abendländern neu erwachte Interesse für Jerusalem leichter als früher seine Befriedigung finden und für das religiöse Leben wie für die Wissenschaft reiche Nahrung versprechen kann.

(Die Literatur ist bis 1860 in K. v. Raumers Palästina, 4. Aufl., Leipzig, dann mit ungewöhnlicher Vollzähligkeit in T. Tobler's Bibliographia Geographica Palaestinae [Leipzig 1867], und Bibl. geogr. Palaest. ab anno CCCXXXIII usque ad annum M. [Dresden 1875], ferner in der Begleitschrift von Zimmermanns Karten und Plänen zur Topographie des alten Jerus., Basel 1876, und in [Le Riants] Bibliographie de l'Orient latin I [1878—1880], Paris 1881, angegeben und beurtheilt. Von 1876 an sind die einschlägigen Erscheinungen verzeichnet in den einzelnen Jahrgängen von Friederici's Bibliotheca Orientalis [bis 1883], von 1878 an in der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Leipzig, seit 1888 aber mit wünschenswerthester Vollständigkeit in Müllers Orientalischer Bibliographie, Berlin 1888 f. unter V, 4, a. Hervorzuheben sind außer den bereits genannten Werken zuerst die von Tobler besorgten Ausgaben alter Pilgerbücher: Antoninus Martyr [570], St. Gallen 1863, Theodorich [1172], ebend. 1865, Hugo Plagon [1187], in d. Topogr., s. u., Thietmar [1217], St. Gallen 1851, Pipino [1320], in der dritten Wanderung, s. u.; Palaestinae descriptiones ex Saec. IV., V. et VI., S. Gall. 1869; Descriptiones Terrae sanctae ex saec. VIII., IX., XII., XV., Lipsiae 1874; ferner S. Silviae Peregrinatio ad Loca sancta, bei Gamurrini, S. Hilarii hymni etc., Roncae 1887; Mag. Thietmari Peregrinatio, ed. Laurent., Hamb. 1857; Peregrinatores medii aevi quatuor, ed. Laurent, Lips. 1864; Pélerinage en Terre sainte de l'Igoumène Russe Daniel [1100], par Abr. de Noroff, St-Pétersb. 1864; Sammelausgaben solcher Reiseberichte veranstaltet nach den Texten die Société de l'Orient latin in ihren Publications, Série géographique, vol. I—III, Génève 1879—1882, und in Uebersetzungen die Palestine Pilgrims' Text Society, bis jetzt 10 Bände, London 1886—1888. Aehnlich sind: Carmoly, Itinéraires de la Terre Sainte, traduits de l'Hebreu, Bruxelles 1847; Voyages d'Ibn Batoutah, ed. Defrémery et Sanguinetti I, Paris 1853; Kemâl-ed-Dîn, The History of Jerus., transl. by Reynold, London 1831; Moudjir-ed-Dyn, Hist. de Jerus. depuis Abraham jusqu'à la fin du XV^e^ siècle, trad. par Sauvaire, Paris 1876. Von neueren Werken sind bedeutend: Olshausen, Zur Topographie des alten Jerus., Kiel 1833; Scholz, Comment. de Hieros. etc. ambitu, Bonnae 1835; Ed. Robinson, Palästina, 2 Bde., Halle 1841 bis 1842; Ders., Neue Untersuchungen über die Topographie Jerus., ebend. 1847; Ders., Neuere bibl. Forschungen, Berlin 1857; Munk, Palestine, Paris 1845; Williams, The Holy City, London 1845; Krafft, Die Topographie Jerus., Bonn 1846; Ritter, Erdkunde XIV, 297—508, Berlin 1852; Tobler, Denkblätter aus Jerus., St. Gallen 1853; Ders., Zwei Bücher Topographie von Jerus., Berlin 1853—54; Ders., Planographie von Jerus., Gotha 1858; Ders., Dritte Wanderung nach Palästina, Gotha 1859; Mislin, Die heiligen Orte II, Wien 1860; Unruh, Das alte Jerus. und seine Bauwerke, Langensalza 1861; Berggren, Bibel und Josephus über Jerus., Lund 1862; Wilson, Ordinance Survey of Jerus., Southampton 1866; Wolff, Sieben Artikel über Jerus., Stuttg. 1869; Ders., Jerus., 3. Aufl., Leipzig 1872; Caspari, Die Topographie von Jerus., in Chronol.-geogr. Einl. in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869; Wilson and Warren, The Recovery of Jerusalem, London 1871; Besant and Palmer, Jerus., the City of Herod and Saladin, London 1871, rev. ed. 1888; Elgner, Jerus. und seine Umgebung, Leipzig 1873; Warren, Underground Jerus., London 1876; Socin, [Bädekers] Palästina und Syrien, 2. Aufl., Leipzig 1880; Schultz, Art. Jerus. in Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl., VI, 1880; Nicole, Plan typographique de Jérus., dressé en 1886, Paris 1887; Manssurow, Russische Ausgrabungen in Jerus., 2. Aufl., Heidelberg 1888; Lewis, Hayter, The holy Places of Jerus., London 1888; Wilson, Jerus., the Holy City, with a new introduction, London 1888; De Belloc, Jerus., Paris 1889; Vogt, Det hellige Land, Kristiania 1889; überhaupt die Quarterly Statements of the Palestine Exploration Fund, London, New Series seit 1871; die Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins, red. von Guthe, seit 1878, und „Das Heilige Land", herausg. v. Pingsmann, Köln seit 1857.) [Kaulen.]

II. Christliches Königreich. Die Gründung eines Königreiches Jerusalem erfolgte mit der Einnahme der heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099. Dasselbe hing, wie in seinem Ursprung, so auch in seiner weiteren Geschichte mit der Bewegung der Kreuzzüge auf's Engste zusammen. Zunächst war ihm nach seiner Entstehung ein Regent zu geben. Die Geistlichen des Kreuzheeres drangen vor Allem auf die Wahl eines Patriarchen, und sie trugen sich dabei ohne Zweifel mit der Hoffnung, dem Kirchenfürsten werde auch die weltliche Herrschaft zufallen. Die weltlichen Führer des Kreuzheeres aber forderten in erster Linie eine Königswahl oder einen Herrscher aus ihrer Mitte, und dieses Verlangen mußte durchdringen, weil seit dem Tode der Bischöfe Adhemar von Le Puy und Wilhelm von Orange dem Clerus ein Mann fehlte, der seine Ansprüche mit höherer Auctorität hätte geltend machen können. Die Krone wurde zuerst dem Fürsten Raimund von Toulouse oder St. Gilles angeboten, der, seitdem Boemund von Tarent als Fürst in Antiochien zurückgeblieben war, die bedeutendste Stellung im Kreuzheere eingenommen hatte. Er lehnte aber mit den Worten ab, er wolle in dieser Stadt keine Krone tragen, in der, wie man wohl ergänzend beifügen darf, der Sohn Gottes im Stande der Erniedrigung und Schmach gewandelt war; er wolle aber einem Andern, der sie annehmen würde, nicht entgegen sein. Wahrscheinlich fiel für ihn auch in die Wagschale, daß sein bisheriges Auftreten ihm selbst unter seinen Landsleuten zahlreiche Gegner zugezogen habe. Nach einer weitern, indessen weniger begründeten Nachricht hätten die Fürsten sodann mit demselben Erfolg sich an den Herzog Robert von der Normandie gewandt. Thatsächlich erhielt die Herrschaft der Herzog von Lothringen, Gottfried von Bouillon. Die Wahl erfolgte am 8. Tage nach der Eroberung der heiligen Stadt; sie wurde mit allseitiger Freude aufgenommen, und in der Kirche vom heiligen Grab ward eine Dankesfeier veranstaltet. Eine Salbung und Krönung fand nicht statt. Man vermied den Königstitel, nach einer Nachricht auf den frommen Wunsch der Barone, nach der gewöhnlichen Annahme entsprechend der demüthigen Gesinnung des Fürsten selbst, der die Wahl zwar annahm, die Krone aber mit einer ähnlichen Erklärung ablehnte, wie sie aus dem Munde Raimunds gekommen war. Wahrscheinlich trafen die Gesinnungen und Wünsche Aller in diesem Punkte zusammen. Gottfried nannte sich stets nur Beschützer des heiligen Grabes. Er war kaum gewählt, als bereits eine hohe Aufgabe an ihn herantrat. Der Chalif Mosta von Aegypten hatte zur Wiedereroberung Paläftina's gewaltige Streitkräfte gesammelt, und den Christen drohte sofort wieder der Verlust des kaum gewonnenen heiligen Grabes, dem neuen Reiche der Untergang. Gegen die nach den geringeren Angaben siebenfache Ueberzahl der Feinde schien kein Aufkommen möglich zu sein. Die Entscheidungsschlacht bei Ascalon am 12. August fiel indessen glänzend zu Gunsten der Abendländer aus. Das Reich bestand die erste Feuerprobe. Leider gelang es nicht, auch die Stadt Ascalon zu erobern und dem Reiche damit eine Vormauer gegen Westen zu geben, wie es eine solche in den zuvor gegründeten Fürstenthümern Edessa und Antiochien gegen Osten besaß. Der Graf Raimund von Toulouse erstrebte jene Stadt für sich, Gottfried verlangte sie für das Königreich, und die Folge des Streites war, daß keiner sie erhielt. Ebenso wenig war die Stadt Assur oder Arsuf zu gewinnen, auf die es hernach abgesehen ward. Sie ging zwar, durch Gottfried geschreckt, mit dem neuen Reich ein Bündniß ein, versprach Zins und stellte Geiseln, und als sie nach Flucht der Geiseln den Vertrag brach, wurde Alles aufgeboten, um sie zu bezwingen. Selbst daß die christlichen Geiseln, die Ritter Gerhard von Avesnes und Lambert, von den Bewohnern der Stadt an einen Mastbaum gebunden auf die Mauer gestellt und so den Geschossen ihrer Brüder ausgesetzt wurden, vermochte dem Ungestüm der Stürmenden keinen Einhalt zu thun; gleichwohl hatte die Belagerung keinen Erfolg. Da der größte Theil der Kreuzfahrer bereits nach der Schlacht von Ascalon die Rückkehr in die Heimat angetreten hatte, war die Streitmacht der Christen zu gering. Doch verstand sich die Stadt im Frühjahr 1100 zur Zinszahlung, und das Nämliche thaten Ascalon, Cäsarea und Ptolemais. Zu diesem Schritt zwang sie ihre Lage innerhalb des Bereiches der christlichen Macht; ohne den Frieden und die Freundschaft des christlichen Reiches war ihr Wohlstand auf's Schwerste bedroht, indem der ganze Verkehr des Abendlandes sich nach Joppe wandte, als die Stadt von den Christen befestigt und ihr Hafen wieder hergestellt wurde. Gottfried wußte hiernach, wenn ihm auch größere Eroberungen versagt waren, das Reich unter den größten Gefahren zu bewahren. Er legte den Grund auch zu seiner innern Ordnung. In den Assisen, dem Gesetzbuch von Jerusalem (Cur. sup. c. 1. 3. 4), wird erzählt, er habe nach seiner Wahl unter Beirath der Fürsten, Barone und weisen Männer die vaterländischen Rechtsgewohnheiten seiner Unterthanen sammeln lassen und daraus die Gesetze für das Reich Jerusalem ausgewählt; mit großer Pracht habe man sie aufgeschrieben, das Manuscript in eine Kiste gelegt und diese neben das heilige Grab zur Verwahrung gestellt. Diese Assisen oder Briefe des heiligen Grabes, wie sie auch heißen, seien dann von ihm wie von seinen Nachfolgern vielfach verbessert und vermehrt worden, bis man sie in jeder Beziehung für vollkommen erachtet habe. Diese Angabe stammt allerdings, da die Aufzeichnung der Assisen, wie sie jetzt vorliegt, erst nach anderthalb Jahrhunderten erfolgte, aus erheblich späterer Zeit, und der Antheil Gottfrieds an dem Gesetzgebungswerk ist in ihr sichtlich übertrieben. Doch wird nicht zu bestreiten sein, daß der erste Herrscher das Werk wenigstens noch in Angriff nahm.

Es beträchtlich weiter zu führen, hinderte ihn schon sein frühzeitiger Tod. Gottfried starb, erst 38 Jahre alt, am 18. Juli 1100. Wegen seiner Tugenden bleibt er die edelste Gestalt unter den Pilgerfürsten. Das Vertrauen, welches ihm am Ende des ersten Kreuzzuges erwiesen wurde, bildet seinen weltgeschichtlichen Ruhm. Sein Name blieb fortan mit der Kreuzzugsbewegung auf's Engste verknüpft; die bald wirkende Dichtung und Sage wies ihm sogar die Stellung des eigentlichen Leiters bei dem ganzen Unternehmen an. (Vgl. H. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl. Leipzig 1881; Voeldernndorff, Ueber die Assisen des Königreiches Jerusalem, in Wissensch. Vorträge, gehalten zu München 1858, Braunschweig 1858; Ausgabe der Assisen in dem Recueil des historiens des Croisades: Lois, 2 vols., Par. 1841—43; B. Kugler, Albert von Aachen, Stuttgart 1885.)

Gottfrieds Nachfolger wurde sein Bruder Balduin I., Graf von Edessa. Der Patriarch Dagobert und der Graf Tancred von Tarent bemühten sich zwar, die Nachfolge dem Fürsten Boemund von Antiochien zu verschaffen. Ihre Bestrebungen führten aber nicht zum Ziele; ihr Bote wurde aufgefangen, und Boemund selbst gerieth eben damals in sarazenische Gefangenschaft. Balduin traf bereits im November in Jerusalem ein, und nachdem er zunächst einen Kriegszug gegen Ascalon und in der Richtung des Todten Meeres unternommen, empfing er an Weihnachten 1100 durch den Patriarchen Dagobert in der Kirche von Bethlehem die Krone. Die Bedenken, welche bei seinem Bruder eine Krönung verhindert, hatten inzwischen sich gehoben. Balduin war ein Mann von Muth, Ausdauer und Klugheit, und durch diese Eigenschaften, wie mit Hilfe neuer Streitkräfte aus dem Abendland, namentlich mit Unterstützung der italienischen Seemächte, gelang es ihm, das Reich ebenso wohl zu erweitern als innerlich zu befestigen. Vor Allem mußten die zu Palästina gehörigen Seestädte gewonnen werden, die noch in den Händen der Sarazenen geblieben waren und so eine stete Gefahr für das Königreich bildeten. Bereits 1101 wurden Arsuf und Cäsarea bezwungen. Im J. 1104 wurde das wichtige Accon oder Ptolemais erobert, 1109 Tripolis, 1110 Berytus und Sidon. Im Innern des Landes wurden zur Sicherung der Straßen Schlösser und Wartthürme errichtet. Endlich wurde die Oberherrlichkeit von Jerusalem über die anderen Fürstenthümer der Abendländer im Osten zur Anerkennung gebracht. Bei Edessa geschah dieses gleich im Anfang der Regierung. Balduin übergab die Grafschaft, als er sich anschickte, sie mit dem Königreich Jerusalem zu vertauschen, seinem Vetter Balduin von Burg nur als Lehen. Die anderen Fürstenthümer aber folgten bald nach. Während der Belagerung von Tripolis 1109 trat ebensowohl Tancred, der Verwalter des Fürstenthums Antiochien, als Bertram von St. Gilles, dem in kurzer Zeit die ganze Grafschaft Tripolis zufiel, zu Balduin in ein Lehensverhältniß. Das Königreich umfaßte demgemäß fortan vier größere Ländergebiete: das Fürstenthum Syrien oder Jerusalem, dessen Inhaber zugleich der Träger der Krone war, das Fürstenthum Antiochien und die Grafschaften Tripolis und Edessa. Eigentlicher Regent war aber der König nur in dem Fürstenthum Jerusalem, und auch hier war seine Herrschaft nur in dem kleinen Landestheile und den wenigen Städten und Burgen, die er sich selbst vorbehalten, eine unmittelbare; in den anderen Theilen wurde sie durch Vasallen ausgeübt. Das Fürstenthum zerfiel nämlich, wie ähnlich auch die drei anderen genannten Herrschaften, in eine Anzahl von Lehen, und in diesen herrschten mit den gleichen Rechten, wie der König in dem Kronland, nur beschränkt durch die Lehenspflichten, die Lehensträger. Es gab deren drei Klassen: die hohen Barone, die unmittelbaren Vasallen des Königs; les hommes du royaume, die ihre Lehen von den Baronen hatten; les hommes liges, die Lehensträger der letzteren. Einige betrachten indessen die hohen Barone als identisch mit den hommes du royaume, und hiernach wären nur zwei Klassen von Vasallen anzunehmen. Dem König waren übrigens nicht bloß die Barone, sondern auch die Untervasallen zum Gehorsam verpflichtet; sie waren daher ebenfalls verbunden, ihm die Lehenshuldigung zu leisten. Aehnlich verhielt es sich mit den in ihren Städten, Schlössern und Burgen wohnenden Bürgern. Wenn der König es verlangte, hatten auch sie, gleich den unmittelbaren Bürgern des Reiches, ihm den Eid der Treue zu leisten, und durch diese Anordnung erhielt die königliche Macht in Jerusalem eine etwas größere Stärke, als sie sonst in Feudalstaaten besaß. Die Organe aber zur Ausübung der königlichen Gewalt waren vier Reichsbeamte: der Seneschall, der Connetable, der Marschall und der Großkammerherr oder Chamberlain, deren Functionen im Wesentlichen dieselben waren, die den gleichnamigen Beamten in den europäischen Staaten des Mittelalters zukamen.

Da Balduin auf der Expedition gegen Aegypten 1118 sich eine tödtliche Krankheit zuzog und auf dem Rückweg in El-Arisch, an der Grenze jenes Landes, starb, empfahl er, da er gleich Gottfried ohne Nachkommen war, als die geeignetsten Nachfolger in erster Linie seinen Bruder Eustach, in zweiter den Grafen Balduin von Edessa. Die Umstände entschieden für letzteren. Eustach weilte fern im Abendland; Balduin aber befand sich nicht bloß bereits im Orient, sondern war zufällig sogar in Jerusalem anwesend, als die irdischen Ueberreste des Königs dort in der Vorhalle der Kirche des heiligen Grabes beigesetzt wurden, und so erklärten sich die Großen, um ein Interregnum zu vermeiden, nach kurzer Berathung für ihn. Die Krönung fand am Ostersonntag statt. Balduin II. (1118—1131) war schon hochbetagt, als er die Regierung antrat; aber als Mann von großer Thatkraft vermochte auch er das Reich noch zu erweitern. Schon auf dem Rückweg von

Antiochien, das ihm 1119 zur Beschirmung übergeben wurde, bezwang er mehrere Burgen. Im J. 1124 wurde mit Hilfe der Venetianer das bedeutende Tyrus erobert. Im Uebrigen war seine Regierung eine fortlaufende Reihe von Kämpfen, und wiederholt hatte er die Wechselfälle des Krieges zu erfahren. Der Turkomanenfürst Balak Gazi nahm 1122 nicht bloß Balduins Neffen Joscelin, welcher Edessa inne hatte, sondern im Frühjahr 1123 auch Balduin selbst gefangen. Wenn letzterer auch dem Gegner nach einigen Monaten sich wieder zu entziehen wußte, so fiel er doch im nämlichen Jahre auf's Neue in seine Gewalt, und dießmal verschaffte ihm erst nach 18monatlicher Haft die Bezahlung eines hohen Lösegeldes an den Fürsten Timurtasch von Haleb die Freiheit wieder. Zuletzt wurde er noch einmal durch die Angelegenheiten Antiochiens in Anspruch genommen. Als sein Schwiegersohn Boemund II., dem er im Anfang seiner Regierung das väterliche Erbe gegen die Anfechtungen des Fürsten Roger von Sicilien gesichert hatte, 1131 im Kampfe gegen die Sarazenen gefallen war, wurde er aus einer Ursache dahin gerufen, welche ihn schmerzlich berühren mußte. Dießmal galt es, die Ordnung gegen die Bestrebungen seiner Tochter Elise zu vertheidigen, die, durch Herrschsucht verblendet, ihrer eigenen Tochter Constantia die väterliche Erbschaft zu entziehen trachtete. Die Beilegung des Zwistes war seine letzte That. Als er nach seiner Rückkehr nach Jerusalem in eine schwere Krankheit fiel, übergab er die Regierung seinem Eidam, dem Grafen Fulco von Anjou und Maine, und seiner Tochter Melisende, um, losgelöst von den irdischen Dingen, fortan im Mönchsgewand der Buße zu leben. Er wurde schon am 21. August 1131 von dieser Welt abberufen.

Das Reich stand damals auf dem Höhepunkt seiner Macht. Fränkische Fürsten und Ritter herrschten von Tarsus in Cilicien und dem Lande um Mardin jenseits des Euphrats an über die Städte und Burgen am Euphrat und Orontes und längs der Küste des Mittelmeeres bis El-Arisch an der Grenze Aegyptens. Nur Ascalon war an der Seeküste noch in den Händen der Sarazenen. Da aber das junge Reich ohne sichere Grenzen war und zum Schutze nur eine große Zahl von Burgen und Schlössern auf den Spitzen der Berge, sowie einige feste Städte hatte, war es auf die Dauer um so schwerer zu behaupten, je größere Schwierigkeit seine feudale Verfassung dem Herrscher bereitete. Denn so vortheilhaft diese Verfassung sich auch für die Begründung des Reiches erwies, da ohne Belehnung mit Gütern viele Ritter wohl nicht zu bestimmen gewesen wären, in dem heimatfernen Lande zurückzubleiben, so hatte sie andererseits doch auch ihre unverkennbaren Nachtheile, indem sie der Verfolgung der Sonderinteressen zu großen Spielraum gewährte und dadurch die Kräfte zersplitterte, während das Reich nur durch festes Zusammenwirken aller Einzelnen sich erhalten konnte. Unter diesen Umständen folgte auf den Aufschwung bald der Niedergang. Die Wendung vollzog sich während der Regierung **Fulco's** (1131—1143). Diesem Fürsten fehlte es zwar nicht an trefflichen Eigenschaften, und das Reich zeigte auch unter ihm noch kräftiges Leben. Auf Bergen und an anderen geeigneten Orten wurden so viele Burgen und Schlösser errichtet, wie unter keinem andern König. Aber schon bei seiner Thronbesteigung an Körper und Geist etwas geschwächt, wußte Fulco das Ganze nicht mehr zusammenzuhalten. Er beging auch sofort beim Antritt seiner Regierung eine große Unklugheit. Entgegen dem Beispiel seiner Vorfahren, deren erste königliche Handlung war, die Lehensträger in ihrer Stellung zu bestätigen, entzog er die Obhut über mehrere Burgen und Schlösser den bisherigen tapferen und treuen Inhabern und verlieh dieselbe Rittern aus seinen französischen Grafschaften, ein Schritt, der mannigfache Unzufriedenheit erregte. Wenngleich selbst ein bedeutenderer Fürst den Umschwung nicht gänzlich hätte verhindern können, so trägt an den erheblichen Schlägen, die das Reich jetzt trafen, doch sicher die Unzulänglichkeit von Fulco's Kräften einen Theil der Schuld. Der Kaiser Johannes von Constantinopel eroberte 1137 Cilicien und schickte sich an, auch Antiochien wieder zu gewinnen. Fulco erlitt, als er der bedrängten Stadt zu Hilfe zog, durch den Emir Zenki von Mosul eine schwere Niederlage, und da unter diesen Umständen von ihm keine Unterstützung zu erwarten war, gelobte der Fürst Raimund, um sich weiterer Bedrängniß zu entziehen, die Stadt Antiochien an das griechische Reich zurückzugeben, sobald Johannes ihm dafür die mit Hilfe der Abendländer zu erobernden Städte Haleb, Schaisar, Hama und Emesa als byzantinisches Lehen verleihen würde. Daraufhin leistete er dem Kaiser den Lehenseid. Der Vertrag kam allerdings, da der Anschlag auf die genannten Städte mißglückte, nicht zur Vollziehung, allein er wirft auf die damalige Machtstellung des Reiches ein bedeutsames Licht, und wenn auch Antiochien jetzt noch erhalten blieb, so erlitt doch das Reich in Bälde einen andern großen Verlust.

Während bei der Minderjährigkeit **Balduins III.** (1143—1162), der beim Tode Fulco's erst dreizehn Jahre zählte, die Königin-Mutter Melisende die Regierung führte, fiel Edessa 1144 in die Hände Zenki's. Das Unglück erfolgte, weil der Fürst Raimund von Antiochien Beistand verweigerte und die von Jerusalem abgesandte Unterstützung zu spät eintraf. Als der Eroberer zwei Jahre später durch Meuchelmord endete und sein Sohn Nureddin, der dem Vater in Haleb nachgefolgt war, die Stadt von Truppen entblößte, konnte der Graf Joscelin II. allerdings wieder in sie einziehen; die Rückkehr brachte aber nur noch größeres Unglück. Die Stadt wurde durch Nureddin nach wenigen Tagen nicht nur wieder erobert, sondern zugleich zerstört, und bei dem Sturme verloren gegen 30 000 Christen das Leben. Die Kunde von dem Unglück rief

zwar den zweiten großen Kreuzzug in's Leben. Derselbe brachte aber nicht bloß keine Rettung, sondern er steigerte bei seinem unglücklichen Ausgang den Muth der Gegner. Es folgten verheerende Einfälle in die Fürstenthümer Jerusalem und Antiochien. Die Grafschaft Edessa verlor nach der Hauptstadt noch mehrere andere Festungen, und als der Rest, um ihn wenigstens gegen die Ungläubigen zu sichern, an den Kaiser von Constantinopel abgetreten wurde, schlug auch diese Berechnung fehl, indem den Griechen durch Nureddin bald sämmtliche ihnen abgetretenen Burgen genommen wurden. Das Reich verlor so in kurzer Zeit seine ganze östliche Vormauer. Hierzu brachen bald Streitigkeiten zwischen Mutter und Sohn aus, als Balduin nach zurückgelegtem 21. Lebensjahr 1152 die Geschäfte selbst übernehmen wollte, während Melisende einen Theil der Herrschaft auch jetzt noch beanspruchte. Auch als diese beigelegt waren, boten die Verhältnisse keinen erfreulicheren Anblick dar. Doch fehlte es nicht an einzelnen Proben der früheren Kraft. Der Anschlag des Fürsten Timurtasch von Mardin auf Jerusalem 1152 wurde kräftig abgewehrt, die Stadt Ascalon erobert 1153, selbst über Nureddin, der seit der Eroberung von Damascus den Christen ein besonders gefährlicher Gegner war, wurde 1158 ein Sieg errungen, und die Erfolge berechtigten noch zu weiteren Hoffnungen. Balduin erlag aber bereits im 33. Lebensjahre, am 10. Februar 1162, dem Gift, das ihm sein sarazenischer Leibarzt reichte.

Sein Bruder und Nachfolger **Amalrich** (1162—1173) verfolgte die Aufgabe, Aegypten zu erobern, und veranstaltete einen viermaligen Zug dahin. Die Unternehmungen waren nicht ganz ohne Bedeutung. Das Land wurde indessen nicht gewonnen; es kam vielmehr eben damals in die Hand eines Mannes, der der gefährlichste Gegner der Christen werden sollte. Im J. 1169 wurde Salaheddin, gewöhnlich Saladin genannt, Wessir, zwei Jahre später, beim Tod des Chalifen Aladhid, des letzten Fatimiden, fast unbeschränkter Beherrscher Aegyptens, indem er nur die Oberhoheit Nureddins anzuerkennen hatte. Als dann letzterer 1174 starb, wurde Saladin auch Herr von Damascus. Das Reich Jerusalem wurde so durch seine Macht von drei Seiten umspannt, und es war derselben um so weniger gewachsen, je ungünstiger seine inneren Verhältnisse sich fortwährend gestalteten. Auch **Balduin IV.** (1173—1184) war beim Tode des Vaters erst dreizehn Jahre alt. Als er zum Jüngling heranreifte, entwickelte sich in ihm die Krankheit des Aussatzes und machte ihn fast regierungsunfähig. Es war daher sofort eine vormundschaftliche Regierung einzusetzen, und wenn schon diese Angelegenheit Zwist veranlaßte, so erregte die unter den obwaltenden Umständen stets brennende Thronfrage noch größere Zerwürfnisse. Das Glück war dem Reiche zwar noch einmal günstig. Im Herbst 1177 wurde über die zerstreuten Schaaren Saladins bei Ramleh ein glänzender Sieg erfochten. Zwei Jahre später aber folgte bereits eine gewaltige Niederlage. Dazu mehrten sich die inneren Schwierigkeiten. Im J. 1180 verheiratete der König seine Schwester Sibylle mit dem Ritter Guido oder Veit von Lusignan; 1183 übergab er dem Schwager die Regierung, nahm sie ihm indessen wegen des heftigen Widerspruches, den sein Schritt fand, nach einigen Monaten wieder ab. Dann ließ er am 20. November 1183 seinen Neffen **Balduin V.**, Sibyllens Sohn aus erster Ehe mit dem Markgrafen Wilhelm von Montferrat, zum König krönen, und da dieser erst fünf Jahre zählte, ernannte er kurz darauf in dem Grafen Raimund von Tripolis einen neuen Reichsverweser. Die Ordnung wurde aber damit keineswegs gesichert. Da Balduin IV. im Frühjahr 1184 starb und ihm der Neffe bereits im Sommer 1186 im Tode nachfolgte, verursachte die Thronfrage neue Streitigkeiten. Die Krone kam nach dem bestehenden Erbrecht an Sibylle und ihren Gatten **Guido**. Raimund aber wurde darüber so aufgebracht, daß er mit Saladin ein Bündniß einging. Noch schlimmer war es, daß der Fürst Rainald von Sidon durch Plünderung einer Karawane den Waffenstillstand brach, den der Reichsverweser 1184 mit den Sarazenen geschlossen hatte, und daß der König den mächtigen und trotzigen Vasallen nicht zu bestrafen wagte. Denn sofort wurde nun im ganzen Reiche Saladins zum „heiligen Kriege" aufgerufen. Die drohende Gefahr bewog zwar Guido und Raimund zur Versöhnung und versammelte unter dem Banner Jerusalems zahlreiche Streitkräfte aus allen Provinzen. Dem Heere fehlte aber der Muth und die Begeisterung, welche in der früheren Zeit den Sieg über einen übermächtigen Gegner errungen, und die Schlacht von Hattin bei Tiberias am 5. Juli 1187 brachte ihm fast gänzlichen Untergang, dem König und mehreren Großen die Gefangenschaft. Der Niederlage folgte sofort der Verlust der Burgen und Städte des Landes. Die Hauptstadt Jerusalem fiel am 2. October. Nur Tyrus behauptete sich, vertheidigt durch den Markgrafen Konrad von Montferrat, der während der Belagerung der Stadt vom Abendlande her eintraf. Ebenso mißglückten die Angriffe Saladins auf die Hauptplätze Nordsyriens, auf Tripolis und Antiochien, wenngleich auch in deren Nähe zahlreiche Burgen und Städte genommen wurden. Der dritte große Kreuzzug, der auf die Nachricht von diesen Unfällen in's Leben trat, gab den Christen zwar das bedeutsame Accon 1191 wieder zurück; der Kreuzzug der Deutschen, welcher 1197, vier Jahre nach dem Tode Saladins, erfolgte, führte auch zum Gewinn von Berytus. Aber Jerusalem und die anderen eroberten Städte verblieben den Sarazenen. Die Krone trug bei der Eroberung von Berytus Amalrich II., nachdem sie inzwischen wiederholt gewechselt hatte. Zunächst war sie nach dem Fall Jerusalems noch Guido verblieben, der seine Freiheit wieder erlangte, als Ascalon sich Saladin unterwarf. Durch den Markgrafen Konrad von Montferrat,

der um die Behauptung von Tyrus sich so große Verdienste erwarb und, um seinen Ansprüchen noch eine weitere Grundlage zu geben, mit Isabella, der zweiten Tochter Amalrichs I., sich vermählte, wurde sie ihm zwar bestritten. Die Könige von Frankreich und England erkannten sie ihm aber nach der Einnahme von Accon auf Lebenszeit zu. Konrad mußte sich mit dem Recht der Nachfolge begnügen, und er gelangte nicht einmal zu dieser, da er schon 1192 durch Meuchelmord fiel. Zu seinem Nachfolger wurde der Graf Heinrich von Champagne gewählt, ein Neffe des Königs Richard Löwenherz. Heinrich kam auch bald in den Besitz der Krone, indem Guido seine Ansprüche auf Jerusalem aufgab, als ihm der König die Insel Cypern abtrat, die er auf seiner Fahrt nach Palästina erobert hatte. Seine Regierung dauerte indessen nur kurze Zeit. Ein Unfall machte seinem Leben 1197 ein Ende, und nun wurde Amalrich II. gewählt, Bruder Guido's von Lusignan, dem er in der Herrschaft über Cypern bereits gefolgt war.

Die Vereinigung der Königreiche Jerusalem und Cypern, welche die Wahl Amalrichs II. herbeiführte, wurde durch dessen Tod 1205 wieder aufgehoben. Die Krone von Jerusalem kam an Maria, Tochter Konrads von Montferrat und Isabella's, der Tochter Amalrichs I., und an den französischen Grafen Johann von Brienne, den die Königin 1210 heiratete, und von diesem 1225 an Friedrich II. als den Gatten seiner Tochter Isabella oder Jolanthe, wie sie auch genannt wird. Das Reich wurde durch den neuen Herrscher wieder etwas erweitert. Der Vertrag, den der Kaiser auf seinem Kreuzzug 1229 mit dem Sultan Alkamil von Aegypten schloß, gab ihm nicht bloß Jerusalem mit Ausnahme zweier Moscheen, sondern auch noch einige andere Städte, namentlich Bethlehem und Nazareth, und gab ihm die Ortschaften zurück, welche auf dem Wege von Jerusalem nach Joppe und von da nach Accon gelegen waren, so daß die durch dieselben führende alte Pilgerstraße in die heilige Stadt wieder ganz in christliche Hände gelangte. Der Sultan Ismael von Damascus überlieferte den Christen 1241, um ihren Beistand gegen seinen Neffen Ejjub von Aegypten zu erhalten, die Städte und Burgen Tiberias, Safed und Beaufort. Der Fürst Annasir Daud, der die heilige Stadt 1239 durch einen kecken Handstreich nahm und ihre Festungswerke zerstörte, bot ihnen später mit Ismael von Damascus und Ibrahim von Himß zu dem gleichen Zweck den Besitz von ganz Jerusalem. Das drohende Verhängniß wurde aber durch diese Erwerbungen nicht abgehalten; das letzte Bündniß beschleunigte im Gegentheil den Untergang des Reiches. Ejjub rief aus dem Innern Asiens die Chowaresmier zu Hilfe. Dieselben entrissen im September 1244 die heilige Stadt den Christen auf's Neue und für immer, und als am 18. October die beiderseitigen Heere bei Gaza zusammenstießen, erlitten die Christen, von ihren sarazenischen Bundesgenossen verlassen, wieder eine vernichtende Niederlage. Im J. 1247 ging auch Ascalon an Aegypten verloren. Eben damals raffte sich zwar Frankreich wieder zu größerer Hilfe auf. Aber der Kreuzzug Ludwigs IX. hatte für das Reich Jerusalem keine weiteren Folgen. Zwar kam demselben nicht sowohl die Hilfsbereitschaft des Abendlandes, als die Uneinigkeit der sarazenischen Gegner zu statten, die, wie häufig, so auch in der nächsten Zeit sich gegenseitig bekämpften und zerfleischten. Indessen dauerten andererseits die Zerwürfnisse auch unter den Christen fort. Nicht einmal die Ritterorden, viel weniger die weltlichen Fürsten und Herren, wußten immer das Gemeinwohl über ihre Sonderinteressen zu setzen. Im J. 1259 brach wegen geringfügiger Ursache zwischen den Johannitern und den Templern in Accon ein Streit aus, in welchem die meisten der letzteren erschlagen wurden. Dazu kamen zahlreiche Fehden der italienischen Seestädte, von denen jede ihre Stellung in den syrischen Hafenstädten zu erweitern und die anderen zurückzudrängen suchte. Unter solchen Umständen war eine Wiedererstarkung des Reiches nicht möglich. Wenn daher die Kräfte der Gegner wieder etwa in starker Hand vereinigt wurden, drohten ihm neue Gefahren und weitere Einbußen. Dieß geschah 1260, als nach Ueberwindung der Mongolen, die in den letzten Jahren bis nach Syrien vorgedrungen waren, der Emir Bibars den Thron des ermordeten Sultans Kotuz bestieg und Aegypten wie Syrien beherrschte. Schon die Jahre 1262 bis 1263 sahen verheerende Züge des neuen Herrschers durch das christliche Gebiet. Im J. 1265 wurden Cäsarea und Arsuf erobert und zerstört. Im nächsten Jahre fiel die große Templerburg Safed, nordwestlich vom See Tiberias, 1268 Joppe, die Templerburg Beaufort, Antiochien, und mit dieser Stadt ging ganz Nordsyrien verloren, da die übrigen Plätze des Landes von den Christen nun freiwillig geräumt wurden. Im J. 1271 wurde das große Johanniterschloß Krak bei Tripolis und Montfort bei Accon, die Hauptburg der Deutschherren, vom Schicksal erreicht. Obschon im nächsten Jahre unter Vermittlung des Königs Karl von Sicilien den Christen ein Waffenstillstand auf zehn Jahre, zehn Monate und zehn Tage bewilligt wurde, Bibars während dieser Zeit starb (1277) und nach seinem Tode unter den Moslemin wieder innere Fehden ausbrachen, so wurde doch 1285, nachdem Kilawun als der Stärkere aus den Fehden der Orientalen hervorgegangen war (1281), der Eroberungszug mit Wegnahme einiger Burgen und der Stadt Laodicea erneuert. Im J. 1289 fiel die Stadt Tripolis und mit ihr der größere Theil der gleichnamigen Grafschaft. Im J. 1291 eroberte Kilawuns Sohn und Nachfolger Alaschraf nach zweimonatlicher Belagerung endlich Accon, und der Fall dieser Stadt war das Ende des Reiches, indem die weiteren festen Plätze, welche noch den Abendländern gehörten, Tortosa, Berytus, Sidon, Tyrus und das sog. Pilgerschloß, die stolze Templerburg bei Accon, von diesen alsbald verlassen wurden.

Die Krone des Reiches trug damals und schon seit geraumer Zeit König Heinrich II. von Cypern. Die Herrschaft der Staufer fand, wie naheliegt, in dem vielfach getheilten Reiche zahlreiche Gegner, und sie konnte um so weniger auf die Dauer sich behaupten, je ferner vom Reich die Herrscher im Abendland weilten. Der Abfall erfolgte 1243. Als Friedrichs II. Sohn Konrad nach dem Eintritte in das Vollalter von seinen morgenländischen Unterthanen den Eid der Treue einfordern ließ, wurde ihm erklärt, ein solcher Eid werde nur ihm selbst, nicht aber einem Stellvertreter geleistet werden, und da der junge König nicht leicht nach Syrien kommen konnte, wurde die Regierung alsbald der Königin Alice von Cypern übertragen. Im J. 1246 folgte deren Sohn Heinrich I., 1253 dessen Sohn Hugo II. Dieselben hießen nur Herren oder Regenten von Jerusalem; der Königstitel wurde Konrad IV. und seinem Sohne Konradin beigelegt. Der folgende Regent aber, Hugo III. (1267—1280), der, bisher Prinz von Antiochien, nach dem Aussterben des Mannesstammes der Lusignans auf Cypern, eine neue Dynastie begründete, lehnte die nominelle Oberhoheit der Staufer ab, und dieß um so leichter, weil das Geschlecht der Oberherren damals selbst ein Ende nahm. Hugo ließ sich 1269 in Tyrus feierlich zum König von Jerusalem krönen. In König Karl von Sicilien, an den seine Großtante, die Prinzessin Maria von Antiochien, ihren Anspruch auf die Krone abtrat, fand er allerdings einen überlegenen Gegner. Doch gelang es bereits seinem jüngern Sohn, dem oben erwähnten Heinrich II., dessen älterer Bruder Johannes dem Vater schon in Jahresfrist im Tode nachgefolgt war, die Sicilianer aus Accon zu verdrängen und die Kronen der beiden Staaten auf seinem Haupte wieder zu vereinigen. Der Titel eines Königs von Jerusalem wurde von den Königen von Neapel oder Sicilien übrigens auch fortan beibehalten. Ebenso wurde er seit der Vermählung Jolanthe's, der Tochter René's des Guten, Titularkönigs von Neapel und Jerusalem (gest. 1480), mit dem Herzog Friedrich von Lothringen auch von dem lothringischen und infolge der Vermählung Maria Teresia's mit dem Herzog Franz von Lothringen 1736 von dem habsburgischen Haus in Anspruch genommen und fortgeführt, bis endlich Kaiser Ferdinand I. (1835—1848) ihn aufgab. — Literatur: F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, 7 Bde., Leipzig 1807—1832; Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 6 Bde., 4. Aufl. Leipzig 1871—1872; B. Kugler, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1880 (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausg. von W. Oncken II, 5). Vgl. auch den Art. Kreuzzüge. [Funk.]

III. Patriarchat. 1. Aelteste Geschichte. Viele Umstände haben zusammengewirkt, daß die älteste und ehrwürdigste Kirche, die eigentliche Mutter aller übrigen, nicht von Anfang an einen hohen Rang in der Hierarchie einnahm, lange Zeit selbst einer andern Kirche unterstellt blieb. In der apostolischen Zeit war zwar die Kirche von Jerusalem die Metropole der meist aus Judenchristen bestehenden Gemeinden in Judäa, Samaria und Galiläa, und dieses Verhältniß blieb bestehen, solange die Kirche von Jerusalem und die übrigen Gemeinden von Palästina vorzugsweise aus Judenchristen zusammengesetzt waren. Nachdem aber durch den jüdischen Krieg unter Kaiser Hadrian (117—138) die christliche Gemeinde in Jerusalem zersprengt und viele andere Gemeinden in dem Lande untergegangen waren, nachdem weiter in der neuen, kleinern Stadt Aelia sich eine Gemeinde von Heidenchristen gebildet hatte, schwand die Bedeutung Jerusalems, und der Metropolitanrang ging an die Kirche zu Cäsarea Stratonis (s. d. Art.) über. Diese wurde im 3. Jahrhundert durch eine gelehrte Schule und viele tüchtige Bischöfe berühmt. Uebrigens bewahrten die Bischöfe des neuen Jerusalems oder Aelia's immer noch gewisse Ehrenrechte, und diese waren es auch, welche sie im 4. und 5. Jahrhundert nicht ruhen ließen, bis ihr Stuhl zur Würde eines Patriarchats erhoben war. Was den ersten Bischof von Jerusalem betrifft, so lesen wir bei Hieronymus und Epiphanius, daß der Herr bei seiner Himmelfahrt dem hl. Jacobus dem Jüngern (s. d. Art.) diese Kirche besonders empfohlen habe, und daß ihn später die Apostel zum eigentlichen Bischof dieser Stadt bestimmt hätten, welcher dort als Vorsteher der palästinensischen Gemeinden zurückbleiben sollte, während sie sich vertheilten, um in anderen Gegenden das Evangelium zu verkünden (Euseb. Hist. eccl. 2, 1). Solange sämmtliche Apostel in Jerusalem weilten, regierten sie gemeinschaftlich mit ihm diese Kirche (l. c. 2, 23). Jacobus erwarb sich nicht bloß bei den Christen, sondern selbst bei den Juden großes Ansehen, wurde aber von letzteren etwa im J. 63 n. Chr. getödtet. Nun versammelten sich die Apostel und Schüler des Herrn, die noch am Leben waren, und erhoben einstimmig Simeon, des Klopas Sohn (s. d. Art.), einen Verwandten Christi, auf den Stuhl von Jerusalem (Euseb. 3, 11). In sein Episcopat fällt die Zerstörung der Stadt (a. 70), und er hielt sich wahrscheinlich eine Zeitlang in der griechischen Coloniestadt Pella in Peräa auf, wohin schon nach der Hinrichtung seines Vorgängers die meisten Christen Jerusalems gezogen waren. Er wurde Anfangs des Jahres 106 oder 107 unter Kaiser Trajan in einem Alter von 120 Jahren gekreuzigt (Euseb. 3, 32). Auf Simeon folgten: Judas (Justus), 107—113; Zachäus (Zacharias); Tobias; Benjamin; Johannes; St. Matthias, gest. 30. Jan. etwa 120; Philippus, gest. um 124; Seneca; Justus; Levi; Ephräm; Josephus; Judas (Quiriacus). Letzterer starb zwischen den Jahren 134—148 und war, wie alle seine Vorgänger, aus jüdischem Geschlechte. Alle Genannten verwalteten das bischöfliche Amt sehr würdig (Euseb. 4, 5). Nach der Zerstörung der Stadt unter Hadrian folgten für die neue, fast ganz aus Heidenchristen

bestehende Gemeinde Bischöfe aus der Mitte der Heidenchristen. Sie regierten aber, wie ihre Vorgänger aus den Judenchristen, meist nur wenige Jahre; denn Eusebius zählt bis auf die Zeiten des Kaisers Commodus (180—193) folgende 15 auf: St. Marcus, gest. 156; Cassianus; Publius; Maximus; Julianus; Cajus; Symmachus; Cajus II.; Julianus II., consecrirt 168; Capito, gest. 185; Maximus II.; Antoninus; Valens; Dolichianus, gest. 195; St. Narcissus. Letzterer, ein verdienstvoller Bischof und wegen der Gabe der Wunder und großen Tugenden berühmt (Euseb. 5, 12), legte in späteren Jahren seine Stelle nieder, um in der Verborgenheit und Einsamkeit sich noch mehr zu heiligen. Da niemand seinen Aufenthalt kannte, so glaubten die benachbarten Bischöfe, durch eine Neuwahl für die verwaiste Kirche zu Aelia sorgen zu sollen. Ihre Wahl fiel auf Dius, dem nach kurzer Frist Germanion und dann Gordios folgte. Auf einmal erschien, wie ein aus dem Grabe Erstandener, Narcissus wieder, und er wurde von seinen Mitbrüdern gebeten, seinen bischöflichen Sitz wieder einzunehmen (Euseb. 6, 9 u. 10). Wegen hohen Alters lud er den frühern Bischof von Cappadocien, Alexander, der eben eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gemacht hatte, ein, die Amtsgeschäfte mit ihm zu theilen. Während so Narcissus als Greis von 110 Jahren seines Amtes eben nur noch durch innige Gebete für seine Gemeinde warten konnte (er starb 212), war Alexander eigentlicher Bischof von Jerusalem. Als solcher wird er sehr gerühmt und im Leben des Origenes, den er hochschätzte und beschützte, oft erwähnt. Er legte eine Bibliothek an, welche Eusebius bei Verfertigung seiner Kirchengeschichte gut zu statten kam, und wurde unter Decius ein „Martyrer ohne Blut" (gest. 250). Ihm folgten: Mazabanes oder Megabezes, gest. 266; Hymenäus, der bis 298 seine Kirche mit großem Ruhme verwaltete; St. Zabdas und St. Hermon, gest. 311, al. 313. Die drei weiteren Bischöfe: St. Macarius (s. d. Art.), unter dem die Auffindung des heiligen Kreuzes und des heiligen Grabes stattfand (s. d. Art. Kreuzerfindung), gest. 333, Maximus II., gest. 349, und St. Cyrillus (s. d. Art.), nehmen in der Kirchengeschichte eine hervorragende Stellung ein. Unter Cyrillus, der dreimal vertrieben oder abgesetzt ward, bemächtigten sich des Stuhles von Jerusalem Eutychius, 357—359, und Irenäus (Erenius), 360—361. Die letzten Bischöfe waren: Hilarion, seit 367; Johannes II., gest. 17. Jan. 417, und Praylus, gest. 418 oder 420. Unter Juvenal fand

2. die **Gründung des Patriarchats** statt. Schon can. 7 des ersten allgemeinen Concils gestand Jerusalem, das den Ruhm der ältesten Mutterkirche bewahrte, einen Ehrenvorzug zu, jedoch „unbeschadet der Rechte des Metropoliten von Cäsarea" (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 403 ff.). Die Behauptung von de Marca, der Bischof von Jerusalem sei hierdurch zum Ehrenpatriarchen erhoben und den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien, unter welch letzterem er stand, gleichgesetzt worden (De concord. Sacerd. et Imp. 5, 12, 4), ist schon von Beveridge (Synodicon s. Pandectae canonum 1, 65 annot.) widerlegt worden. Sicher ist, daß von da an die Bischöfe Jerusalems ihre Macht und ihr Ansehen zu erhöhen und sich nicht bloß über den Stuhl von Cäsarea zu erheben, sondern auch vom Patriarchat Antiochien unabhängig zu machen bemüht waren. Juvenal besonders strebte die Jurisdiction über Palästina, Phönicien und Arabien zu gewinnen. Auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus (431) gelang ihm dieß noch nicht, da Cyrill von Alexandrien ihm kräftig entgegentrat. Sein anmaßendes Bestreben tadelte auch Papst Leo I. in einem Schreiben an Maximus von Antiochien. Mehr Anklang fand er bei Kaiser Theodosius II., der durch einen Machtspruch dem Patriarchat Jerusalem die von Juvenal gewünschten Provinzen Palästina, Phönicien und Arabien zutheilte. Der Patriarch von Antiochien, dessen Sprengel dadurch geschmälert war, protestirte wiederholt. Nach langen, vergeblichen Streitigkeiten sollte diese Angelegenheit auf dem Concil zu Ephesus (449) beigelegt werden; sie wurde aber erst zu Chalcedon ausgetragen. Hier kam in der 7. und 8. Sitzung vom 26. October 451 ein Vergleich zu Stande, wonach der Stuhl von Jerusalem die drei Palästina unter sich haben solle (Hefele II, 477 u. 502). Der Bischof von Jerusalem gelangte nun zur Anerkennung als Patriarch und zwar als fünfter in deren Reihe (vgl. Bianchi, Della potestà e della politia della chiesa II, 2, 9 sqq.). Ziegler sagt im „Versuch e. pragm. Gesch. d. kirchl. Verfassungsformen" S. 252, auf der fünften allgemeinen Synode zu Constantinopel (553) seien in der fünften Sitzung dem Patriarchen von Jerusalem noch zwei Metropoliten von Syrien und Phönicien, nämlich die von Berytus und Ruba, subordinirt worden, so daß er 5 Provinzen unter sich hatte, wie schon vor der Synode von Chalcedon. Le Quien sagt aber hiervon nichts; im Gegentheil rechnet er Berytus zu Phönicien I, und von Ruba wissen weder er noch die Conciliencten etwas. Demnach waren die Grenzen des Patriarchats im Norden der Libanon, im Westen das mittelländische Meer, Aegypten und der Sinus Heroopolites, im Süden der Sinai und der Sinus Arabicus, im Osten Arabia deserta mit dem Sinus Aelanites. Metropole der Provinz Palästina I war Cäsarea (C. Turris Stratonis), welche von den Zeiten der Apostel an ununterbrochen sich dieser Würde erfreute. Der berühmte Eusebius (s. d. Art.), der „Vater der Kirchengeschichte", war schon der 11. (oder nach P. Gams der 7.) Metropolit; der Suffraganstühle waren es 29, zu denen die griechischen Notitien noch 6 weitere zählen. In Palästina II (Samaria) war Scythopolis (Bethsan) Metropole mit 14 resp. 17 Suffraganaten und in Palästina III die Stadt Petra mit 13 resp. 23

Bisthümern. Das Patriarchat Jerusalem theilte fortan ganz die Schicksale des Landes und der Stadt (s. d. Art. Jerusalem Stadt und vgl. Le Quien, Oriens christ. III, 140—528). Es wurde in das Schisma hineingezogen, und heute ist es das ärmste der griechisch-schismatischen Patriarchate, das nur etwa 15 000 Seelen in 13 Erzbisthümern umfaßt. Der „Patriarch der heiligen Stadt Jerusalem und des ganzen gelobten Landes" hält sich meist in Constantinopel auf. Zu Jerusalem hat er in dem großen griechischen Kloster drei Metropoliten, die mit den dortigen Archimandriten die Geschäfte des Patriarchats besorgen (Silbernagl, Verfassung rc. der oriental. Kirchen S. 22 f. u. 43 f.).

Patriarchen. Auf Juvenal, den ersten Patriarchen (gest. 458), dem von Ostern 452 an kurze Zeit der eutychianische Mönch Theodosius entgegengesetzt wurde, folgten: Anastasius, gest. 478; Martyrius, gest. 13. April 486; Salustius, gest. 494; St. Elias, als Eiferer gegen den Monophysitismus durch Kaiser Anastasius von seinem Sitze 513 vertrieben, gest. 20. Juli 518; Johannes III., gest. 524; Petrus, gest. 544; Macarius und Eustachius, beide als des Origenismus verdächtig vertrieben, letzterer 563, worauf Macarius, nachdem er sich von dem auf ihm ruhenden Verdachte gereinigt, abermals bis zu seinem Tode (574) den Stuhl einnahm; Johannes IV., gest. 593 oder 594; Amos oder Neamus, gest. 601; Isaac, gest. 609; Zacharias (gest. 631 oder 633), unter dem die Perser 614 Jerusalem eroberten und das heilige Kreuz wegschleppten, bis Kaiser Heraclius es 629 wieder zurückbrachte (s. d. Art. Kreuzerhöhung); Modestus, gest. 634; St. Sophronius (s. d. Art.), ein festes Bollwerk gegen die Ketzer seiner Zeit, unter dem Omar Jerusalem einnahm (637), gest. 638, al. 644). Nun blieb das Patriarchat 60 Jahre lang (644—705) erledigt und wurde zuerst administrirt von Bischof Stephan von Dora, den Papst Theodor zum päpstlichen Vicar in Palästina ernannte, dann seit 649 von Bischof Johannes IV. von Philadelphia, den Papst Martin I. als päpstlichen Vicar im Orient aufstellte, endlich von Theodor. Die Reihe der Patriarchen eröffnete wieder Johannes V., erwählt 705, gest. 735 (?); der angeblich auf ihn folgende Johannes VI., gest. 760, ist wahrscheinlich eine und dieselbe Person. Die weiteren Patriarchen sind: Theodor, gest. um 770; Eusebius, erwählt 772; Elias II., vertrieben 784 von den Sarazenen, der an die zu Nicäa 787 versammelten Väter schrieb, daß er bei dem elenden Zustande seiner Kirche auf dem Concil nicht erscheinen könne, gest. um 800, nachdem er erst 796, nach dem Abgang des Eindringlings Theodor, seinen Sitz wieder hatte einnehmen können; Georgius oder Sergius, gest. um 807; Thomas, gest. um 821; Basilius, gest. um 842; Sergius, gest. um 859; Salomon, gest. um 864; Theodosius, gest. um 879; Elias III., gest. 907; Sergius II. oder Georgius, 907—911; Leo oder Leontius, gest. 928; Anastasius oder Athanasius; Nicolaus; Christophorus oder Christodorus, 937; Agatho; Johannes VII., ermordet 969; Christophorus II.; Thomas II.; Joseph II.; Alexander, vorher Patriarch von Antiochien; Agapius, 986 von Seleucia Pieria hierher transferirt; Jeremias oder Orestes, verbannt und um 1012 getödtet; Theophilus; Arsenius, um 1024; Jordanus; Nicephorus; Sophronius II., unter dem Jerusalem 1059 von den Türken erobert wurde; Marcus II.; Euthymius II., nach P. Gams gest. 1099, während Andere um diese Zeit einen Patriarchen Simon annehmen, auf den dann lauter schismatische Patriarchen folgten, deren Namen uns Le Quien (III, 498—516) aufbewahrt, und deren Reihenfolge oft unterbrochen war. Da es zur Zeit der Kreuzzüge einen katholischen Bischof in Jerusalem nicht mehr gab, so wurde nach Eroberung dieser Stadt durch die Christen des Abendlandes

3. ein lateinisches Patriarchat daselbst errichtet. Kaum war Gottfried von Bouillon 1099 zum König von Jerusalem gewählt, so wurde auch an die Stelle des letzten griechischen Patriarchen, der nach Cypern geflohen und dort gestorben war, ein lateinischer Patriarch gesetzt, sowie eine neue hierarchische Ordnung von Erzbisthümern und Bisthümern entworfen. Die meisten der beibehaltenen Bischofssitze erhielten Prälaten des lateinischen Ritus und wurden alle dem lateinischen Patriarchen unterworfen. Dem Umfang nach umfaßte das Patriarchat das ganze damalige Königreich Jerusalem, so daß im Norden der Canis- (Hunds-) Fluß die Grenze zwischen dem Patriarchat Jerusalem und Antiochien bildete. Infolge davon wurde selbst die Metropole Tyrus, welche früher zum Patriarchat Antiochien gehörte, nach der Eroberung jener Stadt (1124), trotz der Protestation des Patriarchen von Antiochien, Jerusalem zugetheilt, was auch Papst Paschalis II. bestätigte (Mansi XX, 1005). Jacob von Vitry, Bischof von Acco (gest. 1244), beschreibt die kirchliche Eintheilung des Landes so: 1. Kirchenprovinz Palästina I. Metropole Cäsarea (seit 1101 beim Reiche); Suffraganstuhl Sebaste oder Samaria, errichtet 1131; ein weiteres Bisthum Saba wird nur einmal (1190) erwähnt. 2. Kirchenprovinz Palästina II. Metropole Nazareth, mit dem Scythopolis oder Bethsan vereinigt wurde, Bisthum schon vor 1120, Erzbisthum seit 1129; Suffraganbisthum Tiberias, errichtet 1155. 3. Kirchenprovinz Palästina III. Metropole Petra, 1167 das erste Mal erwähnt, mit dem griechischen Suffraganbisthum auf dem Berg Sinai, dessen Inhaber zugleich Vorsteher des dortigen St. Katharinaklosters war. 4. Kirchenprovinz Phönicien. Metropole Tyrus; Suffraganstühle: Acco, Sidon, Berytus, Paneas. Unmittelbar unter Jerusalem selbst standen die Bisthümer Bethlehem, 1110 errichtet, womit Ascalon unirt war, dann Hebron, endlich Lydda, mit dem Diospolis vereinigt war. Das in der Basilika S. Georgii bei Ramleh errichtete Bis-

thum ging bald wieder ein. Dieselben Bisthümer führt auch die Notitia Coelestini, sowie die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia auf. Ein französischer Auctor (bei Henrion, Gesch. d. kath. Miss., Schaffhausen 1847, I, 395 f.; vgl. auch Moroni, Dizion. XXX, 81) sagt, daß dem Patriarchen noch die 6 Aebte vom Berge Sion, von S. Maria della Latina, vom Tempel des Herrn, vom Oelberg, von Josaphat (diese 5 mit Hirtenstab, Mitra und Ring) und von St. Samuel vom Berge Goi (mit Pectorale ohne Mitra), dann auch der Prior vom heiligen Grab (mit Mitra und Ring, aber ohne Hirtenstab) unterstanden, endlich auch die 3 Aebtissinnen von U. L. Fr. der Großen, von St. Anna und von St. Lazarus. Ferner unterstanden dem Bischof von Lydda die Aebte von St. Joseph von Arimathäa und von St. Habakuk zu Cance, die Prioren von St. Johann Ev. und von St. Katharina auf dem Berge Gisart, sowie die Abtissin zu den drei Schatten. Auch dem Bischof von St. Jean d'Acre waren zwei Klöster unterstellt: das Dreifaltigkeitskloster (la Latina) und das der Büßerinnen (la Repentite). Andere Notitien (vgl. besonders H. Relandi, Palaestina ex monum. vet. illustrata lib. I, c. 25, ed. Norimberg. 1716, 162 sqq.) haben viel mehr Bisthümer, nämlich unter Jerusalem selbst zählen sie 23 auf, unter Cäsarea 20, unter Nazareth 8, unter Petra (Arabba Moabitis) 12 und unter Bostra (Betirra Arabiae) 35. Tyrus erscheint in diesen Notitien als erster Sitz des Patriarchats Antiochien mit 15 Suffraganstühlen. Die meisten der lateinischen Bisthümer scheinen auch Cathedralcapitel gehabt zu haben, denen das Recht zustand, die Bischöfe zu wählen. Von dem Capitel des heiligen Grabes, welches nach St. Augustins Regel lebte, ist dieß sicher (durch Jacob von Vitry's Hist. Hierosol. c. 57 in den Gesta Dei per Francos, Hanov. 1611, 1077, vgl. auch daselbst 1045 und 1077 das Nähere über die Hierarchie). Das Gleiche ist (nach Le Quien l. c. III, 1279) von Bethlehem bekannt. Mit dem Untergange des christlichen Königreichs Jerusalem neigte sich auch das Patriarchat mit seinen Kirchenprovinzen dem Ende zu. Die Patriarchen waren in Amt und Würden bis 1291, und dem Namen nach gab es lateinische Patriarchen wenigstens bis 1374; von da an hatten sie keine Hoffnung mehr, ihren Sitz wieder einnehmen zu können.

Lateinische Patriarchen. Gleich nach der Gründung des Patriarchats wurde Arnulf, Kaplan des Herzogs der Normandie, mit der Verwaltung desselben betraut. Auf der Synode, welche zu Weihnachten 1099 zu Jerusalem gehalten wurde, ward er aber, weil sein Wandel locker und seine Erhebung nicht canonisch war, entsetzt und Erzbischof Dagobert (Daimbertus) von Pisa, der mit den italienischen Kreuzfahrern angekommen, zum Patriarchen gewählt. Eine zweite Synode unter Cardinal Robert (1105) schlichtete einen Streit zwischen König Balduin I. und dem Patriarchen; letzterer rechtfertigte sich zu Rom und starb am 14. Mai 1107 auf der Rückreise zu Messina. Unterdessen hatte Balduin einen neuen Patriarchen, Ebremar, eingesetzt. Papst Paschalis II. sandte den Erzbischof Gibelinus von Arles nach Jerusalem, um die entstandenen Streitigkeiten zu schlichten. Dieser setzte Ebremar ab und machte ihn zum Erzbischof von Cäsarea; er selbst aber wurde nun zum Patriarchen gewählt, regierte jedoch nur vier Jahre (gest. December 1111). Ihm folgten: Arnulf de Rohes, der schon Alles aufgeboten hatte, um erster Patriarch zu werden — Wilhelm von Tyrus (lib. II, 5, 18. 19) ist nicht gut auf ihn zu sprechen —, gest. April 1118; Gormundus oder Guarimundus, ein Franzose, gest. 1128; Stephan, gest. 1130; Wilhelm, gest. 27. Sept. 1145; Fulcherius, Bischof von Tyrus, erwählt 25. Januar 1146, der zweimal nach Rom reiste, das zweite Mal wegen der Tempelherren, welche sich den Bischöfen nicht unterwerfen wollten, gest. 20. November 1157; Amalricus, gest. 6. October 1180. Unter Heraclius, vorher Bischof von Cäsarea, gest. um 1191, wurde Jerusalem von den Sarazenen erobert (3. October 1187). Jetzt glaubten die Griechen den Zeitpunkt gekommen, an welchem wieder ein schismatischer Patriarch den Sitz in Jerusalem selbst einnehmen könne. Schon 1142 hatten sie einen Patriarchen ernannt, derselbe mußte aber seine Residenz in Constantinopel aufschlagen. Seit 1187 residirte er dann, wenn auch in Jerusalem nicht selbst, so doch in der Nähe, bald in Ptolemais, bald in einem andern Orte. Die Reihe der lateinischen Patriarchen setzten fort: Michael; der sel. Albert von Parma, zuerst Bischof von Vercelli, der 1206 zu Ptolemais landete, dem Carmeliterorden (s. d. Art.) eine Regel gab und am 14. September 1214 ermordet wurde, während nach anderen Angaben Albert früher und bis 1214 noch der Patriarch Ridolfus regierte; dann Giroldus, seit 1214; Robertus, seit 1227; Jacob Pantaleon, seit 1254, nachmals Papst Urban IV. (s. d. Art.); Wilhelm, seit 1261; Thomas; Johannes, al. Elias, seit 1270; Nicolaus, seit 1278. Schon der sel. Albert mußte seinen Sitz in Ptolemais aufschlagen, weil Jerusalem in der Gewalt der Sarazenen war, und wenigstens seit 1263 war der Patriarchalsitz mit dem Bisthum Ptolemais vereinigt. Mit der Einnahme dieser Stadt (1291) mußten die Patriarchen selbst aus Ptolemais weichen. Wo die nächstfolgenden Patriarchen Radulphus II., 1294—1305, und Antonius, 1305—1310, residirten, ist nicht bekannt. Auf sie folgten bis in die neueste Zeit lauter Titularpatriarchen, welche von der Residenzpflicht entbunden waren. Sie hielten sich zu Rom auf, wo ihnen S. Lorenzo als Patriarchalkirche angewiesen wurde.

Wiederherstellung des lateinischen Patriarchates. Während der Orient den Bischöfen unzugänglich war, blieben die dortigen Katholiken keineswegs verwaist. Missionare verschiedener religiöser Orden, besonders die Väter

Franciscaner (s. d. Art. Grab, heiliges), ersetzten für lange Zeit sowohl die Bischöfe als die Weltpriester, wenigstens in ganz Syrien, ja selbst in Arabien und Aegypten. Endlich kam die Zeit, wo den Vätern des heiligen Grabes ein Theil ihrer schweren Sorgen abgenommen wurde. Nachdem nämlich der am 15. März 1830 ernannte letzte Titularpatriarch von Jerusalem, August Foscolo, ein Venetianer, und vorher Erzbischof von Corfu, im J. 1847 resignirt hatte, wurde Joseph Valerga, geb. 9. April 1813 zu Loano im Genuesischen, ordinirt 1836 und seit 1841 von der Propaganda in der Levante verwendet, von Papst Pius IX. wieder als erster lateinischer Residentialbischof erwählt; derselbe hatte nach der Allocution vom 4. October 1847 seinen Sitz in Jerusalem selbst zu nehmen, was schon durch Breve vom 23. Juli 1847 ausgesprochen war (Acta Pii IX. I, 59 sq. und 64 sqq.). Abgesehen von der apostolischen Delegation von Syrien, erhielt er die Jurisdiction über die Lateiner Jerusalems und des heiligen Landes. Valerga, am 10. October 1847 vom Papste selbst zum Bischof geweiht, kam im Januar 1848 in Jerusalem an. Er fand nur 4200 Katholiken vor, welche um die Franciscanerklöster gruppirt waren. In seiner rastlosen Thätigkeit schuf er Vieles neu, gründete neue Pfarreien, richtete ein Patriarchalseminar zu Beit-Dschalla ein, gründete mehrere Waisenhäuser, bekehrte viele schismatische Griechen, berief weibliche Congregationen, die bis dahin in Palästina ganz unbekannt waren, und sorgte für den religiösen Unterricht. Auch baute er eine neue Patriarchalkirche, welche nach zehnjähriger Arbeit am 11. Februar 1872 eingeweiht wurde. Nach 24jährigem Provisorium ist dadurch ein fester Zustand geschaffen worden. Die heilige Grabkirche ist zwar die eigentliche Patriarchalkirche, wie sie es von Anfang an war; weil sie aber nicht immer und nie vollständig zur Verfügung des Patriarchen stand, so war er gezwungen, eine eigene Kirche zu bauen. Dieser hat der heilige Vater auf ewige Zeiten einen täglichen vollkommenen Ablaß verliehen, was sie zu einem bevorzugten Heiligthum macht. Als Valerga am 2. December 1872 starb, hatte sich trotz aller Schwierigkeiten die Zahl der Katholiken bereits verdoppelt. Im J. 1871 zählte man nämlich, abgesehen von den 2000 Katholiken in der Delegation, 8115 Katholiken, 397 Taufen von Erwachsenen, 15 Missionare, 9 einheimische Priester, 12 Kirchen und Kapellen, 1 Seminar, 15 Schulen, 1 Krankenhaus mit 22 Betten in Jerusalem und 1 Gewerbschule in Bethlehem (vgl. Annalen 1872, 180 ff. und Kath. Miss. 1875, 89 ff. und 164 ff.). Nach dem Tode Valerga's wurde Vincenz Bracco, sein Landsmann, geb. 14. September 1835, der von ihm als Oberer des Patriarchalseminars berufen worden und nachmals sein Generalvicar und Coadjutor war (Bischof von Magida i. p. i. seit 11. März 1866), zuerst mit der Administration des Patriarchats beauftragt und 21. März 1873 als sein Nachfolger ernannt. Unter ihm blühten neue Anstalten auf: ein Ackerbauinstitut in Bethlehem, das Ecce-homo-Kloster der Schwestern U. L. Fr. von Sion zu Jerusalem mit der Filiale St. Johann in der Wüste, viele Schulen der Schwestern des hl. Joseph, ein österreichisches Pilgerhaus, eine Colonie des Malteserordens zu Tentura, ein Kloster der französischen Carmeliterinnen auf dem Oelberg u. s. w.; auch die Franciscaner-Hospitien wurden vergrößert. Leider fehlte es oft an Mitteln, um mit den durch große Geldsummen unterstützten Bemühungen der Russen und Protestanten gleichen Schritt halten zu können. (Vgl. besonders: Das heilige Land. Organ des Vereins vom heiligen Grabe. Köln, verschiedene Jahrgänge.)

4. **Patriarchate und Bisthümer der anderen Riten.** Das Patriarchat Jerusalem der Gräco-Melchiten (s. d. Art. Melchiten), unter dem die melchitischen Bisthümer Tyrus, Sidon und Ptolemais stehen, entstand, als sich der eine und andere schismatische Patriarch Jerusalems Rom näherte. Weil diese aber keine Nachfolger fanden, so kam das Patriarchat unter Administration des melchitischen Patriarchen von Antiochien, der es heute noch durch einen zu Jaffa residirenden Bischof i. p. i. mit dem Titel Generalvicar verwalten läßt. Um 1843 war dieß Msgr. Meletius Fendé, der aber in Jerusalem selbst residirte (Notizie statist. vom Jahre 1843 bei Mejer, Propaganda I, 525). Im J. 1860 wurde dann der zu Aleppo am 8. Januar 1821 geborene Ambrosius Basilius Abdo als melchitischer Bischof von Jerusalem geweiht; von 1867 an kommt aber im Annuario Pontif. keiner mehr vor. Die unirten Griechen haben zu Jerusalem ein einziges, nicht sehr großes Kloster (Moroni, Dizion. XLIV, 162; Silbernagl a. a. O. 285). — Auch die unirten Armenier bilden in Jerusalem nur eine geringe Zahl unter einem Erzbischof. Michael Alessandrian, geb. 1820 zu Gurin, wurde am 13. Mai 1855 als armenisch-katholischer Erzbischof von Jerusalem consecrirt, hat aber seit 1867 keinen Nachfolger mehr erhalten. Die schismatischen Armenier, meist Handelsleute und sehr reich, haben hier ein Patriarchat, das sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus dem seit 1175 bestehenden Erzbisthum der Armenier herausbildete (Le Quien I, 1419; Silbernagl 179 und 188). Der Patriarchalsprengel umfaßt die Paschaliks Damascus, Acra und Tripolis, sowie die Insel Cypern. Der Sitz des Patriarchen ist das Kloster Mar Jakub auf Sion, wo auch 5 Bischöfe und über 100 Geistliche wohnen. Sonst hat der Patriarch 4 Suffraganbischöfe, 1 Hauptschule und Priesterseminar und neben einem zweiten Mannskloster noch ein Nonnenkloster. In den fünfziger Jahren wurde ein kostbarer Patriarchalpalast im Innern der Stadt erbaut. — Das Erzbisthum der unirten Syrer (Jacobiten) wird gegenwärtig vom syrischen Patriarchen von Antiochien administrirt, ohne daß es mit dem Patriarchat definitiv unirt wäre (Silbernagl 311; Moroni XVI, 251).

Dieses Erzbisthum scheint dadurch resuscitirt worden zu sein, daß der jacobitische Metropolit Gregor Hyza von Jerusalem am 17. April das katholische Glaubensbekenntniß ablegte; er wurde aber später syrischer Bischof von Mosul und hatte keine Nachfolger mehr in Jerusalem (vgl. Mamarbaschi, Les Syriens cath., Paris 1855, 1 ss.). Schon im 17. Jahrhundert gab es katholisch gewordene Erzbischöfe der Jacobiten in Jerusalem (Le Quien II, 1409 sq.). Die nicht-unirten Jacobiten hatten seit Ende des 6. Jahrhunderts einen Bischof in Jerusalem. Als erster Bischof wird Severus um 597 genannt. Um 1140 erscheint hier ein jacobitischer Metropolit (Le Quien II, 1443 sq.). Der heutige Metropolit nimmt als Maphrian (s. d. Art. Jacobiten) den ersten Rang nach dem Patriarchen ein und sollte eigentlich in Jerusalem selbst residiren, allein er läßt sich dort durch einen Delegaten vertreten und wohnt im Kloster Zapharan beim Patriarchen (Silbernagl 261). — Die Kopten hatten vom 11. Jahrhundert an auch eine Zeit lang einen Bischof in Jerusalem; seit Langem residirt ein solcher aber in Kairo mit dem Titel Bischof von Scherkéyeh (Osten), auch von Keyamet (Auferstehung) oder Kudß (heilige Stadt); er hat seinen Rang gleich nach dem Metropoliten von Abessinien (Silbernagl 242). Nach Hergenröther (Archiv f. K.-R. 1862, VII, 354) hat sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Jerusalem ein mit der Kirche unirter koptischer Bischof aufgehalten. — Für die in Palästina lebenden Glaubensgenossen setzten auch die Nestorianer zu Ende des 9. Jahrhunderts in Jerusalem einen Bischof ein, der bald den Titel Metropolit erhielt. Von 1282 an ist aber kein Bischof mehr bekannt (Le Quien II, 1299 sq.). — In neuester Zeit ist auch ein russischer Bischof in Jerusalem eingezogen (1858), was selbst die Gemüther der Griechen nicht wenig beunruhigte. Uebrigens spielt dieser Bischof nur eine secundäre Rolle, und der russische Consul ist es, der die Griechen überall zu verdrängen sucht. Die seit 1864 auf dem nordwestlichen Plateau der Stadt erbauten russischen Anstalten, welche 12—15 Millionen Francs kosteten, sind von fast drohendem Aussehen, nämlich: eine byzantinische Kirche, ein bischöflicher Palast mit achteckiger Kapelle für den Bischof und seinen Clerus, ein großer Flügel für die adeligen Pilger, ein ausgedehnter viereckiger Bau für die gewöhnlichen Pilger männlichen Geschlechts und ein zweiter für Frauen, ein Hospital und andere Anbauten. (Vgl. Moroni, Dizion. XXX, 9 ss.)

5. Das anglo-preußische Bisthum St. Jacob war zumeist ein Werk des bekannten vielgestaltigen Ritters von Bunsen (gest. 28. November 1860), der sich sein Leben lang mit vielerlei kirchlichen Projecten trug. Seine „stärkste Begeisterung" wendete er wohl der Errichtung dieses Bisthums zu, von dem er, als einer Art protestantischen Patriarchats, jedenfalls als Centralpunkt der protestantischen Missionen des Orients, die Protestantisirung des letzteren erhoffte (vgl. C. Josias v. Bunsen. Aus s. Briefen 2c. v. s. Wittwe. Deutsch v. Fr. Nippold, Leipzig 1869, II, 158 ff.). Auf seine Anregung wollte der preußische König Friedrich Wilhelm IV. zuerst einen allgemeinen Bund der christlichen Mächte zum Schutze der (protestantischen) Christen in der asiatischen Türkei zu Stande bringen. Wegen des protestantischen Parteiwesens und wegen Verschiedenheit der politischen Interessen, welche die Protestanten verschiedener Länder im Oriente verfolgten, erwies sich dieser Plan als unausführbar. Dafür wurde die Errichtung eines protestantischen Bisthums zu Jerusalem in's Auge gefaßt; dadurch wurden die Bestrebungen der eben begonnenen anglicanischen Missionen daselbst auf eine breitere Basis gestellt, an die sich dann alle anderen evangelischen Christen des heiligen Landes anlehnen könnten. Zu diesem Zwecke schickte König Wilhelm IV. den Ritter Bunsen an den englischen Hof und ließ fragen (Juni 1841), ob man geneigt sei, der evangelischen Kirche Preußens im heiligen Lande neben der englischen Kirche, welche für ihre Judenmissionen auf dem Berge Sion bereits ein Grundstück mit Pfarrhaus nebst einer im Bau begriffenen Kirche besaß, eine schwesterliche Stellung zu gestatten (vgl. die königliche Instruction an den Gesandten in der Schrift: Das evangelische Bisthum in Jerusalem, Berlin 1842, 33—41, und Hefele, Beiträge zur K.-G. I, 478). Das Anerbieten des Königs, der auch die Hälfte der Kosten zu tragen sich bereit erklärte, wurde von den Würdeträgern der englischen Hochkirche gerne angenommen, namentlich weil sie hofften, eine solche Verbindung könne den Weg bahnen, die Lutheraner und Calvinisten des Continents „zur englischen Kirche überzuführen" und eine wesentlichere Einheit der Disciplin und Doctrin zwischen der englischen Kirche und den weniger vollkommen „constituirten" protestantischen Kirchen Europa's zu erzielen (vgl. Times vom 8. Januar 1842 und Hefele a. a. O. 483). Dazu gab ihnen sicherlich Bunsen selbst Hoffnung, der schon 1833 erklärte, daß jetzt zur Einführung der Episcopalverfassung im ganzen Umfang des preußischen Gebietes Vorbereitungen gemacht würden (vgl. Remains of the late Rev. R. Hurrell Froude, Lond. 1838, I, 302). Die englische Regierung selbst betheiligte sich bei dem Unternehmen nicht officiell, übernahm dagegen die Kosten der Ueberfahrt des Bischofs (603 Pfd. St.). Das Einkommen des Bischofs wurde durch einen Kapitalgrundstock von 30 000 Pfd. St. gedeckt, dessen eine Hälfte nach Absprache der König von Preußen auf sich nahm, während die andere durch eine Collecte in England zusammengebracht wurde. Als erster Bischof wurde der Schriftsteller M'Caul ausersehen, und als er ablehnte, wurde der Professor an der Londoner Universität, Alexander Wolf, ein ehemaliger Jude, aus Preußisch-Posen stammend, von der Krone England gewählt und am 7. November 1841 vom Erzbischof

von Canterbury zum Bischof von Jerusalem eingeweiht. Denn gemäß der Uebereinkunft hat die Confirmation des von den Kronen England und Preußen abwechselnd ernannten Bischofs stets der genannte Erzbischof und zwar nach englischer Form vorzunehmen; dieser Erzbischof, unter dem der Bischof von Jerusalem stand, hatte auch bei der preußischen Ernennung das absolute Veto, während dem Könige von Preußen keine Einsprache gegen die englische Ernennung zuerkannt war (vgl. Hist.-pol. Bl. IX, 178 ff., u. M. Schneckenburger, Die orientalische Frage der deutsch-evangelischen Kirche, Bern 1843, 86). Bischof Alexander, dem die größte Diöcese der Welt, nämlich Syrien, Chaldäa, Aegypten und Abessinien, von seinem Consecrator übertragen worden war, reiste schon am 6. December ab und hielt am 21. Januar 1842 mit Weib und Kind seinen feierlichen Einzug in die Davidsstadt. Er fand aber keine gute Aufnahme bei seiner Ankunft (vgl. die Rede Bowrings im englischen Parlamente, im Auszug bei Hefele a. a. O. 490); überdieß verwickelte er sich bald in einen Streit mit dem türkischen Gouverneur, von dem er einen Palast zu seiner Wohnung verlangt haben soll. Sicher ist, daß die türkische Regierung sich weigerte, den protestantischen Bischof als solchen anzuerkennen, und daß er nur wie jeder andere englische Unterthan und Missionar die Erlaubniß zur Ausübung seines Amtes erhielt. Nur vier Jahre stand Alexander der neuen Stiftung vor; er starb 1845 auf einer Reise nach Aegypten. Ihm folgte Samuel Gobat aus Neuchatel (Berner Jura), vorher als Missionar in Abessinien und auf Malta thätig, welcher 1846 nach dem Rechte der Alternation vom König von Preußen ernannt und vom Erzbischof von Canterbury eingeweiht wurde. Er starb am 12. Mai 1879 in einem Alter von 81 Jahren. Den dritten Bischof, Joseph Barclay, vorher Rector in Staplefort, ernannte England. Unter ihm standen in der ganzen asiatischen Türkei etwa 23 000 Seelen, wenn man die Missionen sämmtlicher Denominationen zusammenrechnet (vgl. d. Bericht des Hagop Matteosian in den Kath. Miss., Freib. 1875, 57), für welche jährlich über $2^1/_2$ Millionen Franken aus verschiedenen Ländern als Missionsbeiträge eingingen. Der fremden und einheimischen Missionare und Lehrer waren 306 mit 6720 Schülern in verschiedenen Anstalten und 3 Hospitäler mit 200 Betten. Die Gesammtzahl der protestantisch getauften Juden belief sich 1858 auf 131 (vgl. L. A. Frankl, Nach Jerusalem, Leipzig 1858, II, 499); Secretär Graham schreibt aber, niemand könne von dem niedrigen Geisteszustand der protestantischen Proselyten besser Zeugniß geben, als der Bischof selbst (J. Graham, Jerusalem, its Missions, Schools, Convents, Lond. 1858, 62). Als aber Barclay schon 1881 starb, kündete die Krone Preußens den das Bisthum betreffenden Vertrag von 1845.

IV. Synoden. 1. Auf Veranlassung der heiligen Apostel Paulus und Barnabas wurde zu Jerusalem das Apostelconcil, das Muster und Vorbild aller übrigen, zwischen den Jahren 50 bis 52 n. Chr. gehalten, um die in Antiochien entstandene Streitfrage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen zu entscheiden (Apg. 15, 6 ff.). Es wurde beschlossen, daß die Gläubigen aus dem Heidenthume frei seien von dem Joche der Beschneidung und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, und daß sie sich nur zu enthalten hätten der Götzenopferspeisen, des Blutes, des Erstickten und der mit dem Götzendienst zusammenhängenden Unzucht (vgl. außer den exegetischen Schriften besonders W. Schenz, Hist.-exeget. Abhandlung über das erste allgem. Concil in Jerusalem, Regensburg 1869). Baronius u. A. zählen als erstes Concil zu Jerusalem die Versammlung der Apostel zur Wahl des hl. Matthias an die Stelle des Verräthers Judas (Apg. 1, 15 ff.) und als zweites die Versammlung derselben zur Wahl der sieben Diaconen (Apg. 6, 1 ff.). Eine kleinere Versammlung fand im J. 56—58 statt (Apg. 21, 28). — 2. Zu Anfang des 3. Jahrhunderts war unter dem hl. Narcissus ein Concil von 14 Bischöfen zu Jerusalem in Sachen der Feier des Osterfestes (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 93). — 3. Im J. 335 hielten die Eusebianer nach ihrer Versammlung zu Tyrus, in welcher sie den hl. Athanasius abgesetzt hatten, eine neue Berathung zu Jerusalem. Sie waren hier auf Verlangen des Kaisers Constantin zusammengekommen, um zugleich die von ihm erbaute Auferstehungskirche einzuweihen. Den gebannten Arius nahmen sie auf's Neue in ihre Kirchengemeinschaft auf. Eusebius von Cäsarea (Vita Constant. 4, 47) nennt diese Versammlung von allen ihm bekannten, nach der zu Nicäa gehaltenen, die zahlreichste. Es war zugleich die Festfeier der 30jährigen Regierung des Kaisers (Hefele I, 470 ff.). — 4. Um das Jahr 346 hielt Bischof Maximus eine Synode, in welcher der hl. Athanasius von den Versammelten feierlich als Glied der Kirche anerkannt wurde. Zugleich richtete die Synode ein Schreiben an die Bürger von Alexandrien, sowie an alle Bischöfe in Aegypten und Syrien zu Gunsten des Heiligen (Hefele I, 631). — 5. Um 399 wurde eine Synode gegen den Origenismus gehalten (Hefele II, 77). — 6. Im J. 415 hielt Bischof Johannes mit seinen Presbytern eine Synode wegen der Unruhen, welche Pelagius durch seine Lehren in Palästina erregt hatte. Doch faßte die Synode keine Entscheidung, sondern beschloß, das Urtheil des Papstes Innocenz über die Sache abzuwarten (Hefele II, 107 f.). — 7. Im J. 512 hielten die Mönchsvorsteher Palästina's, nachdem der orthodoxe Patriarch Elias von Jerusalem von Kaiser Anastasius vertrieben worden war, in dieser Hauptstadt eine Art Synode zur Vertheidigung der rechtgläubigen Lehre gegenüber dem wachsenden Monophysitismus (Hefele II, 667). — 8. Am 6. August 518 war unter Patriarch Johannes eine Synode von 33 Bischöfen, welche sich gegen die Monophysiten in gleicher Weise wie die constantinopolitanische Synode von

demselben Jahre aussprach (Hefele II, 691). — 9. Am 19. September 536 feierte Petrus von Jerusalem mit den (45 al. 49) Bischöfen der drei palästinensischen Provinzen eine Synode, auf welcher die zu Constantinopel verurtheilten Severianer gleichfalls aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden (Hefele II, 773). — 10. Daß nach der fünften allgemeinen Synode (553) eine, jene Beschlüsse gegen die Dreicapitel bestätigende Synode zu Jerusalem gehalten worden, berichtet uns Cyrill von Scythopolis (Vita Sabae c. 90, in Coteler., Eccles. graec. monum. III, 374), und es ist auch aus den Verhandlungen der zweiten Kirchenversammlung zu Nicäa (s. d. Art.) ersichtlich. Nur der einzige Bischof Alexander von Abila widersprach und wurde deßhalb abgesetzt (Hefele II, 903). — 11. Der hochberühmte Patriarch Sophronius von Jerusalem, in dem Monotheletenstreit eine Säule der Kirche, hielt bei seiner Thronbesteigung 634 eine Synode der Bischöfe Palästina's in dieser Angelegenheit. Die Epistola synodica an die Patriarchen weist einen doppelten Willen in Christo nach und überweist die entgegengesetzte Ansicht des Monophysitismus (Hefele III, 159 ff.). — 12. Etwa um 760 fand unter Patriarch Theodor eine Synode wegen der Bilder statt, welche die neue Häresie „der Verbrenner des Heiligen" mit dem Anathem belegte (Hefele III, 405). — 13. Einer Synode, etwa um 879, geschieht in den Verhandlungen der Aftersynode des Photius vom Jahre 879 Erwähnung (Hefele IV, 475). — 14. Zur Zeit der Kreuzzüge, nachdem Jerusalem ein christliches Königreich geworden, wurden daselbst mehrere Synoden gehalten, meist in Angelegenheiten von Bischofswahlen u. s. w., so 1099, 1105, 1107, 1111, 1112, 1136, 1143, letztere beiden unter dem päpstlichen Legaten Alberich gegen die Irrthümer der Armenier. — 15. Die wichtigste von allen Kirchenversammlungen zu Jerusalem war die vom J. 1672 gegen Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) und die von diesem gemachten Versuche einer Vereinigung der Lehre der Reformatoren, besonders der Calvinisten, im Abendlande mit der morgenländisch-orthodoxen Kirche (vgl. Hefele, Beiträge z. K.-G., Tübingen 1864, I, 444 ff.). Dositheus, Patriarch von Jerusalem, versammelte (16. März 1672) die morgenländischen Prälaten seines Sprengels. Es erschienen: der Expatriarch Nectarius, sechs Metropoliten, 53 Archimandriten, Presbyter, Diaconen und Mönche. Die Synode sollte sein „ein Schild des orthodoxen Glaubens, oder eine Apologie gegen die calvinistischen Irrlehrer, welche logen, daß die morgenländische Kirche über Gott und göttliche Dinge dieselben Irrlehren, wie sie, festhalte". Es wurden die im J. 1638 und 1642 zu Constantinopel gefaßten Beschlüsse gegen die erwähnten Irrlehrer bestätigt und wiederholt. Die Synodalen beklagten sich, daß die Calvinisten, welche sie eitle Schwätzer, Neuerer, Häretiker, Apostaten nennen, nach den Erklärungen so vieler griechischen Patriarchen und nach Verwerfung der gottlosen Antworten des Cyrillus u. s. w. nicht zu behaupten aufhörten, es werde der Glaube Calvins von der morgenländischen Kirche gebilligt. Sie erklärten: 1. Das calvinistische Glaubensbekenntniß des Cyrillus Lucaris sei heimlich ohne Zustimmung der Morgenländer ausgegeben worden. 2. Es sei nicht das Glaubensbekenntniß der morgenländischen Kirche; vielmehr sei dessen Inhalt von dieser verworfen worden. Die Synode setzt dieses in 18 Abschnitten deutlich auseinander und spricht damit die Lehre der morgenländischen Kirche aus. Der Inhalt der einzelnen Abschnitte ist: 1. Von der Dreieinigkeit. 2. Daß die heilige Schrift nach der Ueberlieferung der katholischen Kirche erklärt werden müsse. 3. Von der Vorherbestimmung und dem freien Willen gegen Calvin. 4. Daß der Schöpfer nur Gutes geschaffen habe. 5. Daß die Vorsehung das Böse zwar vorauswisse, aber es nicht bewirke. 6. Ueber die Folgen der Erbsünde. 7. Ueber die Menschwerdung des Sohnes. 8. Die Heiligen sind unsere Fürsprecher bei Gott. 9. Glaube und gute Werke sind zum Leben nothwendig. 10. Die Kirche ruht auf dem Episcopate. 11. Glieder der Kirche sind nur jene, welche ihren Glauben von Christo, den Aposteln und den allgemeinen Concilien erhalten haben. 12. Die katholische, vom heiligen Geiste belehrte Kirche ist unfehlbar. 13. Die Rechtfertigung geschieht nicht durch den Glauben allein, sondern durch den Glauben, der in Liebe thätig ist. 14. Auch nach dem Falle hat sich der Mensch noch den freien Willen erhalten. 15. Es gibt sieben Sacramente des neuen Bundes. 16. Der Glaube ist durchaus auch den Kindern zur Seligkeit nothwendig. 17. Im heiligen Altarssacrament ist Jesus Christus wahrhaft und wesenhaft zugegen. 18. Es gibt einen Reinigungszustand nach diesem Leben. Ueberdieß wurden noch mehrere andere ähnliche Beschlüsse und Bestimmungen ausgesprochen (Harduin. XI, 179—272). Diese Confession in 18 Capiteln wurde der Confession, welche der calvinisirende Cyrillus gleichfalls in 18 Capiteln hatte ausgehen lassen, entgegengestellt. [Neher.]

V. **Jerusalem, das himmlische oder neue** (Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος, καινή; Jerusalem coelestis vel nova), ein biblischer Ausdruck zur Bezeichnung des vollendeten Reiches Gottes. Im Anschluß an die Stellen Hebr. 12, 22. Offenb. 3, 12; 21, 2—27. Gal. 4, 26 gilt in der christlichen Symbolik, wie in der Liturgie und in der religiösen Kunst die Stadt Jerusalem als Sinnbild des Himmels. Es entspricht dieses vollkommen dem katholischen, vom hl. Paulus aufgestellten Princip der Schriftauslegung (Hebr. 10, 1), wonach das „Gesetz" oder der Alte Bund und all seine Herrlichkeit nur wie der Schatten, das Neue Testament aber mit seinen Gnadengeheimnissen wie das Bild der zukünftigen Wahrheit und Wirklichkeit, der im Himmel zu erwartenden vollendeten Güter anzusehen ist. 1. Nach den Propheten des Alten Bundes (Is. 33, 20 bis 22 und Tob. 13, 21—23) und nach der Ge-

heimen Offenbarung ist das geschichtliche Jerusalem das irdische Vorbild der sichtbaren streitenden Kirche, die ihrerseits in der triumphirenden Kirche des Himmels ihre Vollendung erblickt. Daher findet auch in der heiligen Schrift die Herrlichkeit, welche an verschiedenen prophetischen Stellen dem Reiche Gottes auf Erden, der Kirche, zugeeignet wird, ihre volle Verwirklichung erst in der Ewigkeit. Das himmlische Jerusalem (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26), in welchem Gott, die Quelle des Friedens und der Seligkeit, von seinen Engeln und Heiligen geschaut wird und mit ihnen herrscht in ewigem Frieden, ist das Ideal, der Prototyp, nach welchem die Kirche und ihr Vorbild, die Synagoge des Alten Bundes, gebildet wurde. Die Glieder der streitenden Kirche sind daher bereits Bürger der triumphirenden; revertentes ad civitatem coelestem, in qua scripti sumus et cives decreti, sagt Helisachar (inter Opp. S. Bedae, serm. 18 De Sanctis); und der hl. Paulus nennt sie cives sanctorum (Eph. 2, 19). Nach dem Bilde der himmlischen Stadt und zur Ergänzung der durch den Abfall einer Anzahl von Engeln von ihr ausgeschiedenen Bürger ist die Menschheit geschaffen, die große wie kleine Familie unter einem Haupte als dem Vater und die Prädestinirten unter dem König Christus (vgl. Suarez, De dignitate et gratia capitis XVII, disp. 23; Scheeben, Dogmatik II, 43 ff.). Dieser Auffassung entspricht in der Cerimonie der Consecration einer Kirche, im Anschluß an die citirten Stellen aus Tobias und der Apocalypse, das Responsorium im römischen Pontificale: Plateae tuae Jerusalem sternentur auro mundo, alleluja; et cantabitur in te canticum laetitiae etc. Die Kirche ist eben, wie bei den mittelalterlichen Mystikern, z. B. bei Abt Adam von Whitehorn (Schottland), ausgeführt wird, die Stiftshütte, welche von Anbeginn der Welt bis auf den letzten Auserwählten durch das Erdenthal wie durch eine Wüste wandelt, aus der Mühsal zur Ruhe, aus der Finsterniß (Aegypten) zum Lichte, aus der Verbannung zur Heimat, auf den Händen heiliger Leviten durch die vielfachen Gefahren der Einöde getragen, um dereinst im weiten unendlichen Lande der Verheißung in die himmlische Veste und unbezwingliche Burg, die Stadt Gottes, aufgenommen zu werden (De tripartito tabernaculo 1, 18, bei Migne, PP. lat. CXCVIII, 621). Die Häretiker, falschen Mystiker und Schwärmer des Mittelalters, die des 16. Jahrhunderts wie die der Neuzeit (Wiedertäufer, Swedenborgianer, Irvingianer, Mormonen), verkannten die anagogische Bedeutung der allegorischen Weissagungen über die Kirche und geriethen dadurch in die verhängnißvollsten Irrthümer; sie wollten schon auf dieser Erde alle Herrlichkeit des „neuen Jerusalem" verwirklicht sehen.

2. Die typische Auffassung des palästinensischen Jerusalem in Bezug auf die Stadt Gottes im Himmel wurde seit Beginn des Christenthums stets von den Vätern, Theologen, Scholastikern und Mystikern ununterbrochen mit Vorliebe gepflegt und entwickelt. Schon die Etymologie des Namens der heiligen Stadt (יְרוּשָׁלֵם oder יְרוּשָׁלַיִם, visio pacis, professio seu fundatio pacis) eröffnete ein weites Feld für die reichsten und mannigfaltigsten Combinationen, die um so berechtigter erschienen, weil nach dem Vorgange der Propheten der Heiland und die Apostel die heilige Kirche mit einem Hause und einer Stadt (domus, urbs, municipium, civitas) zu vergleichen pflegten. Wenn gleich die Dichter mit Vorliebe den Himmel, das alte Elysium, als Garten (Paradies) darstellen (Vola con gli occhi per questo giardino, Dante, Parad. 31, 97; vgl. die Gesänge 15, 18 und 30), so kommt doch auch bei ihnen nicht selten der biblische Vergleich vor (Dante, Inferno 1, 134). Die Maler (van Eyck, Fiesole u. A.) machten sich ebenso die biblische Anschauung zu eigen, und schon in den Katakomben findet sich die Kirche oder das himmlische Reich unter dem Bilde der Stadt Jerusalem dargestellt (Kraus, Real-Encykl. II, 172 und die daselbst citirten Werke; andere altchristliche Darstellungen auf den Triumphbogen von S. Lorenzo und von S. Prassede s. bei de Rossi, Mosaici cristiani delle chiese di Roma, fasc. 3—4. 9—10, Roma 1873 sqq.). Bekanntlich findet sich auch in vielen, dem 12. und 13. Jahrhundert entstammenden Kirchen zur Krönung von Baldachinen, Säulen, Kanzeln und Altären das gleiche Motiv verwerthet, — eine Zusammenstellung von Mauerwerken, Citadellen, Thürmen, die von den Architekten und Kunsthistorikern einfach mit dem Namen des „himmlischen Jerusalem" bezeichnet wird.

3. Die „zukünftige bleibende Stadt" (Hebr. 13, 14) ist schon in der dem hl. Melito zugeschriebenen Clavis als erste Bedeutung von Jerusalem angegeben (visio pacis coelestis [patriae] bei Pitra, Spicil. Solesmens. III, 290). Bei Origenes finden sich mehrere gleichbedeutende Aeußerungen (Hom. 13 in Jerem. cap. 3, Migne, PP. gr. XIII, 402; Comm. in Matth. 16, n. 15, l. c. 1424 sq.; Hom. 8 in Exod., De initio Decalogi n. 1, PP. gr. XII, 350). Der hl. Hilarius von Poitiers drückt sich folgendermaßen aus: Illa terrenae civitatis aedificatio ... speciem aeternae illius et coelestis civitatis praefigurabat ... et per omnium generationum aetatem aedificatio coelestis hujus civitatis Jerusalem explenda est (Tract. in Ps. 121, Migne, PP. lat. IX, 662, n. 4). Ambrosius faßt das jüdische, das zeitlich-christliche und das ewige himmlische Jerusalem in ein einziges Bild zusammen mit den Worten: Civitas illa Jerusalem, quae in terris est, quae occidit prophetas, quasi in valle fletus posita delitescit: illa autem Jerusalem, quae in coelis est, in qua militat fides nostra, in illo altissimo omnium locata monte, hoc est in Christo, Ecclesia non potest tenebris et ruinis hujus mundi abscondi; sed fulgens candore solis aeterni, luce nos gratiae spiritalis

illuminat (Expos. in Luc. 7, 99, bei Migne, PP. lat. XV, 1813); Bona mater animarum Jerusalem illa quae in coelis est (Epist. 1, 31, ib. XVI, 1114, n. 12). Der hl. Augustin entwickelt in gewohnter geistvoller Weise den Gedanken, daß erst das himmlische Jerusalem den wahren Frieden gibt (De civ. Dei 22, 29. 30, vgl. 17, 10; ferner Enarratio in Ps. 136, bei Migne, PP. lat. XXXVI, 1761 sq.; XXXVII, 1952 sq.), und sagt: Sion, i. e. speculatio, gestat imaginem Ecclesiae, quae nunc est, sicut Jerusalem gestat imaginem Ecclesiae, quae futura est (In Ps. 9, l. c. XXXVI, 122, vgl. De Genesi ad litt. 12, 56; andere Stellen bei Migne, PP. lat. XLVII, 347—348). Ueber die Lieblichkeit des Friedens und des Glückes in der Himmelsstadt Jerusalem verbreitet sich der Verfasser der Meditationes et Soliloquia in Kap. 25: Mater Jerusalem, civitas sancta etc. (vgl. cap. 20 bei Migne, PP. lat. XL, 919. 916). Eucherius von Lyon behandelt die Typik Jerusalems im Liber formularum spiritualis intelligentiae (PP. lat. L, 766 sq. Vgl. Prosper von Aquitanien zu Ps. 121 und 126, bei Migne, LI, 364. 372; Gregorius M., Super Cantic. cap. 3 et 6; ib. LXXIX, 503. 526, n. 3). Rabanus Maurus faßt in seiner Erklärung nach der Weise des ehrwürdigen Beda die Gedanken der Väter zusammen (De universo 14, 1, PP. lat. CXI, 379; Allegoriae, ib. CXII, 966). Laut Peter Diaconus (De viris illustr. Cassin. cap. 20, bei Migne, PP. lat. CLXXIII, 1032) schrieb Amatus, Mönch von Montecassino, im 11. Jahrhundert ein Buch De civitate coelesti Jerusalem (vgl. Ceillier, Auteurs sacrés XIII, 494). Vom hl. Petrus Damiani (gest. 1072) hat sich ein Lied erhalten, welches die Gedanken des Sehers von Patmos, sowie des hl. Paulus und des hl. Augustinus nebst den Weissagungen der Propheten in schöner rhythmischer Form unter lieblichen Bildern zur Darstellung bringt (Ad perennis vitae fontem Mens sitivit arida, bei Migne, PP. lat. CXLV, 980—983; vgl. Mone, Hymnen I, 422). Abt Rupert von Deutz (gest. 1135) hat in seiner tiefsinnigen Weise den betr. Gegenstand mehrfach behandelt, besonders im Commentar zur Apocalypse (Migne, PP. lat. CLXIX, 1193 sq.). Auch der hl. Bruno von Asti, Abt von Montecassino und Bischof von Segni (gest. 1104), gibt in seinen Sentenzen (lib. 1, cap. 6 et 7 De civitate sancta Jerusalem und De basilicis, PP. lat. CLXV, 891 ad 895) und im Commentar zum Lucasevangelium (1, 10, l. c. 387—391) schöne hierher gehörige Gedanken und entwickelt kurz und bündig die Typik des alten und neuen Jerusalem (umbra, figura, veritas) in seiner 34. Homilie (PP. lat. CLXV, 790—791). Von dem großen Sequenzendichter Adam von St. Victor (gest. 1192) rührt die schöne Sequenz Jerusalem et Sion filiae zum Kirchweihfeste her; sie wird in Frankreich noch vielfach zum Gedächtniß der Dedicatio gesungen (PP. lat. CXCVI, 1460 sq.). Die Doctrin der Fürsten der Scholastik ist niedergelegt bei Thomas von Aquin (Suppl. ad Summam theol., quaest. 91 sq.; vgl. Comment. in Ep. ad Hebr. cap. 12, lectio 4), beim hl. Bonaventura (Sentent. lib. 4, dist. 45) und bei Suarez (De Incarn. in fine tom. 19). Vor allen Anderen verdient aber hier Erwähnung das schöne Werkchen des Cardinals Bellarmin De aeterna felicitate Sanctorum (Antw. 1616. 1617 u. ö.), worin die ewige Seligkeit oder der Himmel unter fünffachem Gesichtspunkt in ebenso vielen Büchern höchst geistvoll und gediegen behandelt ist: a. als Reich Gottes, b. als Stadt Gottes, c. als Haus des Herrn, d. als Paradiesesgarten, e. unter den parabolischen Bedeutungen der Namen im Evangelium: thesaurus, corona, coena, nuptiae.

4. Die Kirche hat in der Liturgie die traditionellen Gedanken der Väter und Theologen auf Grund der oben angezogenen Schriftstellen als ihr Eigenthum vindicirt und mit reichem Schmuck umgeben. Man sehe in dieser Beziehung nur die Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Gebete und Lesungen des Ritus Consecrationis seu Dedicationis Ecclesiae im römischen Pontificale, sowie das Officium des Kirchweihfestes und der Octav, nebst den betreffenden Meßgesängen, besonders Epistel und Postcommunion. Zum Verständniß dieser heiligen Riten und Gebete liefert die Schrift von Lämmer Coelestis urbs Jerusalem (Aphorismen, Freiburg 1866) wesentliche Beiträge. Um das Officium und die Liturgie der Kirchweihe recht zu verstehen und tiefer zu erfassen, muß man sich vergegenwärtigen, daß nach der Idee der Kirche das canonische Stundengebet der officiellen Psalmensänger der Reflex des Lobpreises ist, welchen die Engel und Seligen im himmlischen Jerusalem immerdar dem Schöpfer und Erlöser und ewigen König singen. Wenn nach dem hl. Paulus (Hebr. 7, 24. 25; 8, 5; 9, 24 ff.) der Heiland im himmlischen Gezelt als Fürsprecher und Hoherpriester für die Kirche thätig ist, oder wenn nach der Apocalypse das Lamm mit denen, welche ihm folgen, ein neues Lied singt, so ist Jesus nicht minder für die Ehre seines Vaters und das Heil seiner Brüder auf Erden in allen jenen thätig, welche im Auftrage der Kirche beten und Gott loben (Christus totus in capite et in corpore. Quod ergo membra ejus ipse. S. Aug. in Joann. tract. 28). Papst Urban VIII. drückt diesen Gedanken in seiner das Breviergebet regelnden Bulle vom 25. Januar 1631 mit folgenden Worten aus: Divinam psalmodiam Sponsae consolantis in hoc exilio absentiam suam a Sponso coelesti . . . quippe quae sit ejus hymnodiae filia, quae canitur assidue ante Sedem Dei et Agni etc. Dasselbe besagt die Strophe des Hymnus Urbs Jerusalem beata (Coelestis Urbs Jerusalem) in den Laudes des Kirchweihfestes:

Omnis illa Deo sacra
Et dilecta civitas
Plena modulis in laude
Et canore jubilo

Trinum Deum unicumque
Cum fervore praedicat;

oder in der neueren, seit dem 17. Jahrhundert gebräuchlichen Fassung:

Sed illa Sedes Coelitum
Semper resultat laudibus
Deumque Trinum et Unicum
Jugi canore praedicat;
Illi canentes jungimur
Almae Sionis aemuli.

(Vgl. Wolter, Praecipua Ordinis Monastici Elementa, Brugis 1880, 110. 129. 149 sq.). Daher sagen die Väter und mittelalterlichen Mystiker, der Priester oder Mönch, welcher im Chore Gottes Lob singe oder das Brevier bete, trete damit ein in die himmlische Stadt Jerusalem und in den Königshof Sions (Curiam intrat coelestem; vgl. die Stellen bei Wolter l. c. 157 sq.). Ehrfurchtsvolle Verbeugungen und weihevolle Cerimonien begleiten und unterstützen dieses Gebet, welches wie der Weihrauchduft zum Himmel steigt und so ein würdiger Dienst vor dem Throne des Herrschers in Sion wird, dem geheimnißvollen Rituel zu vergleichen, das nach den Sehern des Alten und Neuen Testamentes im Himmel vor dem Throne des Allerhöchsten unter den heiligen Engelschaaren sich vollzieht (cujus ignis est in Sion et caminus ejus in Jerusalem, Is. 31, 9). Zur Erklärung der Stellen Gal. 4 und Hebr. 12 sehe man die Commentare von Estius und Zill; für Offenb. 3 und 21, sowie für Isaias und Tobias die von Calmet, Cornelius a Lapide und Knabenbauer. [S. Bäumer O. S. B.]

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm, protestantischer Theologe und Schulmann, wurde am 22. November 1709 in Osnabrück geboren. Er studirte an der Universität Leipzig, wo er sich unter Carpzov der orientalischen Philologie und unter Gottsched dem Studium der Wolff'schen Philosophie widmete, weilte dann mehrere Jahre in Holland und England und übernahm 1742 die Stelle eines Erziehers am Hofe des Herzogs Karl von Braunschweig-Wolfenbüttel. An Würden und Einkünften fehlte es ihm nicht. Er wurde 1744 Propst der braunschweigischen Klöster zum heiligen Kreuz und zu Aegidien, 1749 Abt von Marienthal und 1752 Abt von Ridaggshausen; an letzterer Stelle machte er sich um die Einrichtung des dortigen Predigerseminars verdient. In Braunschweig organisirte er das Armenwesen, worüber er 1745 eine Denkschrift (Ueber Wohlthätigkeit öffentlicher Armenanstalten) verfaßte, und gründete das Carolinum. Zu diesem Institute, das die Lücken zwischen der Schule und der Akademie ausfüllen, die Vorbereitung zu der letztern verbessern und zu gründlichem Unterricht wie zu moralischer Bildung kräftig wirken sollte, hatte Jerusalem einen ausführlichen Plan entworfen; er vermochte den Herzog zu einer glänzenden Ausstattung desselben, tüchtige Lehrer wurden acquirirt, und das Ganze nahm unter seiner Leitung einen glücklichen Fortgang. Ein schwerer Schlag traf ihn, als sein Sohn Karl Wilhelm, Kammergerichtssecretär in Wetzlar, sich 1772 entleibte. Bekanntlich benutzte Göthe die äußeren Umstände dieser That für die Dichtung „Leiden des jungen Werther". Jerusalem wurde 1771 zum Vicepräsidenten des wolfenbüttel'schen Consistoriums ernannt und starb am 2. September 1789. Sein bedeutendstes Werk sind die 1768 zuerst erschienenen Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion (2 Theile). Dieses viel gelesene und in's Französische, Holländische, Dänische und Schwedische übersetzte Erbauungsbuch bietet eine von der Wolff'schen Philosophie und dem englischen Latitudinarismus vielfach beeinflußte Aufklärungstheologie. Die Hauptwahrheiten der sog. natürlichen und christlichen Religion bilden das Material derselben; das, was ihm scholastisches Beiwerk schien, warf er über Bord, manche der gegen die christliche Offenbarung erhobenen Angriffe schlug er mit großem Geschick zurück. Die vielfach begehrte Fortsetzung unterblieb wohl darum, weil er seine neologischen Ansichten von der Person Christi nicht offenbaren wollte. Einzelne Ausführungen derselben finden sich in seinen nachgelassenen Schriften, herausgegeben von seiner Tochter Friederike Jerusalem (2 Bde., Braunschweig 1792). In seinem gegen seinen Willen gedruckten „Bedenken von der Kirchenvereinigung" verwarf er die allgemeine Religionsvereinigung als eine Chimäre; besonders war ihm die katholische Abendmahlslehre ein Dorn im Auge, doch empfahl er Toleranz und behauptete sogar, man könne ohne Gefahr der Seligkeit in die römische Kirche übergehen. Auch der bekannten Schrift Friedrichs d. Gr. über die deutsche Literatur setzte er eine gründliche Widerlegung (Braunschweig 1781) entgegen. Nachrichten über sein Leben gab er selbst; sie finden sich in den Nachgelass. Schriften II, 1 ff. Ein Verzeichniß seiner Werke steht bei Döring, Deutsche Kanzelredner, Neustadt a. O. 1830, 147 ff. (Vgl. Koldewey, Jerusalem, ein Lebensbild, in der Ztschr. f. histor. Theol. 1869, 530 ff.) [Fritz.]

Jerusalemsfreunde, chiliastische Secten der neueren Zeit, welche Palästina als den ersten Schauplatz des tausendjährigen Reiches und den Aufbau des Tempels in Jerusalem als erste Aufgabe des neuen Volkes Gottes betrachten. Zweifellos angeregt von Bengel, Jung-Stilling und ähnlichen Geistern, wanderten in den Jahren 1818 und 1819 deutsche und besonders würtembergische Separatisten aus, um dem heiligen Grabe näher zu kommen. Sie ließen sich aber bewegen, in Georgien Halt zu machen, und gründeten dort die Ortschaften Marienfeld, Petersdorf, Neutiflis und Alexandersdorf, später Elisabeththal, Katharinenfeld, Annenfeld und Helenendorf. Als der Reisende Moritz Wagner sie 1844 besuchte, zählten sie 588 Familien mit mehr als 3000 Individuen (Reise nach Kolchis und nach den deutschen Kolonien jenseits des Kaukasus, Leipzig 1850). In dieser Zeit that sich in Elisabeththal eine neue Secte überspannter Separatisten auf, welche nach

ihrem Haupte „Beblianer" genannt wurden. Schlimm wirkte diese nämliche Schwärmerei in der blühenden Colonie Katharinenfeld. Während Wagners Anwesenheit hatten die Separatisten wiederholt jede Arbeit eingestellt. „Ihr einziger Gedanke war der jüngste Tag; ihre einzige Sehnsucht Jerusalem. — Jetzt, da ein Komet und die Vision eines alten Weibes an dem Herannahen des jüngsten Tages keinen Zweifel mehr gestatteten, verkauften sie Haus, Hof und Habe, tilgten die Schuld an die Krone für empfangene Vorschüsse und wollten wandern. Die Separatisten wollten ihre Reise ohne Geld und Lebensmittel antreten; sie erwarteten, daß Manna für sie vom Himmel fallen werde. Doch hieß es, daß die Mehrzahl für Nothfälle auch ein Päckchen Ducaten in ihre Kleider eingenäht habe. Als die Antwort aus St. Petersburg nicht erschien, wollten die Separatisten auf eigene Faust ziehen. Da sie hörten, daß der Statthalter von Georgien, Herr von Neidhardt, Kosaken senden werde, ihren Zug zu hindern, so lächelten sie gutmüthig: ‚Was werden Kosaken ausrichten gegen die Himmelsschaaren? Was vermag das Gebot eines kaiserlichen Generals gegen das Gebot des Herrgotts? Wenn auch Legionen von Teufeln kämen, wir lassen uns nicht irre machen, wir werden ziehen.' Der Tag der Abreise nahte. Aus den verschieschiedenen erwähnten Colonien hatten sich in Katharinenfeld alle Anhänger der Secte gesammelt; zugleich war auch eine Abtheilung Kosaken aus Tiflis gekommen. Mit Sonnenaufgang waren die Pilger versammelt. Im Ganzen waren es 360 Individuen, unter ihnen die reichsten Colonisten. Jeder Mann trug einen schweren Ranzen, jedes Weib einen kleineren Pack. Außerdem waren noch viele Esel mit Gepäck beladen, und in der Mitte des Pilgerzugs stand ein bespannter Wagen, auf welchem die Prophetin Frau Spohn Platz nehmen sollte. Als sie in Reihen sich geordnet hatten, schritten sie wohlgemuth dem Ausgange des Dorfes zu, wo die Kosaken Posto gefaßt. Nur wurde noch die Wolke erwartet, auf welcher der Heiland daher fahren sollte. Als der Heiland nicht erscheinen wollte, da rieben sich die armen Leute die Augen. Noch verzagten sie nicht. Wie sie nun aber zu ihrem Schrecken merkten, daß die Kosaken mit vorgestreckten Lanzen sie vom Thore zurückscheuchten, da fielen sie betend auf die Kniee und sangen ein Lied aus dem alten würtembergischen Gesangbuch. Auch das wollte nichts helfen. Sogar als Daniel Meier, der Schneidermeister, die Briefe des Apostels Paulus citirte, machte dieß auf die Don'schen Schnurrbärte so wenig Eindruck, als die blasse Gestalt der Prophetin von Katharinenfeld, die mit gefalteten Händen wie ein Espenblatt zitterte. In den Zug hatte indeß das Geschrei der kleinen Kinder, von welchen die einen bereits zu essen, die anderen zu trinken verlangten, einige Verwirrung gebracht. Die Separatisten sahen plötzlich ein, daß die rechte Stunde zur Reise noch nicht gekommen sei. Der Ausgang war, daß alle in Katharinenfeld nicht seßhaften Separatisten unter guter Bedeckung nach den verschiedenen Colonien zurückgeführt, dort von ihren kirchlichen Gegnern mit Spott begrüßt wurden und den Kosaken die Zeche bezahlen mußten."

Im engsten Sinne versteht man unter Jerusalemsfreunde die Anhänger Christoph Hoffmanns. Dieser war ein Sohn von dem Gründer der bekannten Pietistencolonie Kornthal (s. d. Art.), nach dem sich die Hoffmannianer oder die „Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem" benennen. Den gründlichsten Aufschluß über diesen originellen und vielfach tüchtigen Mann sowie über seine Secte findet man bei Edmund Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung, Freiburg 1858, II, 198 ff. Für Hoffmann war und blieb die katholische Kirche eine Ausgeburt der Finsterniß; seine ganze Anschauungsweise macht es erklärlich, daß auch ihm, wie dereinst seinem Vater, die protestantische Theologie und deren Landeskirchen, der moderne Staat und die moderne Gesellschaft mehr und mehr als rettungsloses Babel erschienen. Laut ihm wollte Christus nicht sowohl eine Kirche gründen, als eine Gemeinde der Heiligen stiften, wie von den Propheten und in der Offenbarung Johannis geweissagt worden. Schon in der Apostelzeit habe das Fiasco dieser Gründung begonnen, im Laufe der Jahrhunderte sei die heidnisch-römische Rechtsanschauung, insbesondere die Idee vom absoluten persönlichen Eigenthum, immer mehr zur Herrschaft gelangt, infolge davon das Ich auf den Thron gesetzt und Alles in's Verderben gezogen worden. Ein neues Volk Gottes müsse gesammelt und nach Palästina geführt werden, um dort die Geschichte der Christenheit von neuem zu beginnen. Dieses Volk habe seinen Zustand auf das Gesetz Gottes zu gründen, jedoch nicht auf das neutestamentliche Gesetz der Liebe, sondern auf den alttestamentlichen Codex des socialen Zwanges. In Palästina werde das Land ausgetheilt gemäß Ez. 45—48. Um die Gleichheit des Besitzes dauernd zu erhalten und um zugleich dem Geiz einen Riegel vorzuschieben, komme das mosaische Jobeljahr wiederum in Uebung. Das Gesetz Gottes werde durch eine einfache politische Organisation aufrecht erhalten, bis der Herr den erflehten Erbfürsten aus dem Hause Davids als König sende, von welchem alsdann Alles offenbart und in das völkerbeglückende Geleise gebracht werde. Ein durch eisernes Gesetz erzwungener biblischer Communismus also — das ist Hoffmanns Lösung der socialen Frage. Von anderen Sectenstiftern (Irving, Joe Smith u. s. f.) unterscheidet sich Hoffmann dadurch, daß er sich für seine Person keiner besonderen Offenbarung rühmt und ebenso wenig besondere Zeichen und Wunder vom Himmel erwartet; von den anderen Pietisten aber dadurch, daß er Hand an's Werk legen wollte. Bezüglich der äußern Geschichte der Jerusalemsfreunde nur noch die wichtigsten Notizen. Christoph Hoffmann, geb. 1808 zu Leonberg, hatte die beste Anstalt aus dem träge gewordenen Kornthal, nämlich das

Knabenconvict, 1836 nach dem Salon bei Ludwigsburg verlegt. Als Inspector dieser Schule, wie als Redacteur der „Süddeutschen Warte", in welche die Gründung des protestantischen Bisthums Jerusalem reges Leben brachte, erwarb er rasch einen Namen. Im Frankfurter Parlament, in welches ihn die Ludwigsburger seinem Rivalen David Strauß gegenüber gesendet hatten, bewährte er sich als wackerer Mann. Seit dem Sturmjahr 1848, in welchem die protestantischen Landeskirchen in ihren tiefsten Tiefen aufgerüttelt worden waren, war es ihm aber entsetzlich klar geworden, auch das deutsche Volk, das Volk der Reformation, tauge nicht zum Volke Gottes, und die „innere Mission", deren Fahne er seit 1845 hoch gehalten, sei nichts Besseres als kleinlicher und ungöttlicher Staatspietismus. Im Programm von 1854 wendete sich die „Warte" an alle, welche den Gefahren Europa's entrinnen wollten: an die Juden als das berufene Volk Gottes; an die Protestanten, die in fruchtlosen Sectenbestrebungen sich abmühen; an die Katholiken, denen die Hierarchie den Zugang zu der Gemeinde des Volkes Gottes versperre; an die Socialisten, weil diese eine Erneuerung der Gesellschaft in ihren tiefsten Grundlagen anstreben; an die Conservativen, welche die Völker vor dem Unheil der Revolution bewahren möchten; zu guter Letzt auch an die Democraten, deren Ziele Freiheit und vernunftgemäße Einrichtungen des Staates seien. In demselben Jahre 1854 aber langten im Salon Briefe an, laut welchen sich Separatisten in Nordamerika zur Auswanderung nach Palästina rüsteten. Im November flog vom Salon eine Eingabe nach Frankfurt, damit der Bundestag den Sultan bewege, dem Volke Gottes in Palästina Grund und Boden nebst Selbstregierung zuzugestehen. Die Eingabe war von 439 Männern unterschrieben, unter ihnen von 416 Württembergern und 14 Katholiken aus Baden, welchen letzteren wegen Verweigerung des Huldigungseids alle staatsbürgerlichen Rechte entzogen waren. Der Erfolg der Eingabe war eine starke Rüge für das Landesconsistorium in Stuttgart, weil unter seinen Augen derlei Dinge vorgehen könnten. Man hatte im Salon auch auf Preußen gerechnet, zumal Hoffmanns Bruder Ludwig in Berlin Hofprediger und ein Vertrauter des Königs Friedrich Wilhelm IV. geworden war; allein die Jerusalemsfreunde waren nicht nach dem Geschmacke des Königs, und die preußische Regierung behandelte die Sache als unfruchtbare Liebhaberei einer Handvoll Schwaben. In Norddeutschland hatten die Jerusalemsfreunde und ihre „Warte" Gesinnungsgenossen und Leser genug. Diese Leute hatten auch politischen Einfluß; allein sie waren durchaus russenfreundlich, Hoffmann dagegen entschieden das Gegentheil. Im August 1855 erließ der Ausschuß der Jerusalemsfreunde einen neuen Aufruf an alle Staatsoberhäupter und an alle Volksklassen, wiederum auch an die Juden, um Unterstützung durch alle Mittel der Macht, durch Lehre und Geld, durch Gebet, Buße und Sinnesänderung. Dieser Aufruf war mindestens sachgemäß. Programmmäßig sollte nämlich der Auszug mit 10 000 Familienhäuptern geschehen; die Kosten des Auszugs bis zur ersten Ernte in Palästina waren auf fünf Millionen Gulden berechnet, allein 1856 waren kaum 500 Auswanderungslustige und keine 2000 Gulden vorhanden. Der Hat-Humayum des Sultans vom 8. Februar scheint aber freigebige Hände weiter geöffnet zu haben. Hoffmann war mit seiner „Warte" im April 1856 vom Salon nach dem Kirschenhardthof bei Marbach übergesiedelt, um von diesem Mittelpunkte aus das Volk Gottes vorläufig im Kleinen zu organisiren und der Welt zu beweisen, dieses Werk sei kein schwärmerisches Unternehmen, sondern der wahre praktische Weg zur Rettung der Einzelnen und Völker. Allein er wollte vom Staate nichts wissen, und deßhalb drängten ihm insbesondere die Herren Bureaukraten die Ueberzeugung auf, die bei uns herrschenden staatlichen und culturellen Verhältnisse seien einem christlichen Leben durchaus ungünstig. Bis 1868 hielten Hoffmann und seine Jerusalemsfreunde es aus, dann aber brachen sie wirklich nach Palästina auf, im Ganzen etwa 1000 Personen; sie vertheilten sich in vier Gemeinden, und zwar in Jerusalem selbst, in Jaffa, in dem neuen Dorf Sarona bei Jaffa und in Haifa am Fuße des Karmel. Die türkische Regierung benahm sich anfänglich ziemlich argwöhnisch und unfreundlich, allein dieß änderte sich bald, denn die Jerusalemsfreunde, welche sich jetzt Tempelchristen nannten, bewährten sich als tüchtige und rührige Bauern, Rebleute und Handwerker, wie solche das elend herabgekommene Palästina am besten brauchen kann. Ihre Musterwirthschaft wurde bald rentabel, auch machten sie keine Propaganda; nur durch das bloße Beispiel sollten Leute zu ihnen hinübergezogen werden. Kirchliche Mißhelligkeiten blieben aber trotzdem nicht aus. Sie erfreuten sich der Mitbenutzung des englisch-preußischen Gottesackers, mußten aber bald einen eigenen anlegen, nachdem Bischof Gobat ihnen die Vornahme von Beerdigungen untersagt, weil Ungetaufte keiner christlichen Ruhestätte würdig seien. Immer lauter redete man davon, der Bischof der Jerusalemsfreunde sei aus einem Pietisten ein Rationalist geworden. Hoffmann war wirklich von jeher ein Pietist nach eigenen Heften gewesen, der von einer Kirche als Anstalt nichts wußte und von den Sacramenten wenig Heil erwartete. Die Kindertaufe hielt er für ziemlich überflüssig, an seiner Abendmahlsfeier à la Zwingli hätten auch Juden ohne Bedenken sich betheiligen können. Als logischer Kopf kam er richtig bei der letzten Consequenz des protestantischen Principes an: in religiös-kirchlichen Dingen mag jeder glauben, was er will, Christus der Herr ist eben auch nur ein Mensch, seine Gottheit in der Bibel nicht begründet. Hoffmann gestand seinen Jerusalemsfreunden, er habe früher gerade so geglaubt wie sie, jetzt aber habe Gott ihm Alles genauer offenbart. Nachdem schon manche

von seiner Leitung sich losgesagt, kam es unter dem Volke Gottes 1879 zum Bruch. Nur noch die Hälfte der Jerusalemsfreunde, etwa 500 Seelen, blieben Hoffmann getreu, die andere Hälfte zog nach Haifa und soll der evangelischen Landeskirche sich zugewendet haben. Seitdem Hoffmann selbst am 8. December 1885 das Zeitliche gesegnet, hat man von den Jerusalemsfreunden und ihrem neuen Bischof nichts mehr vernommen. [Hägele.]

Jerusalemiter, s. Johanniter.

Jesi, Bisthum im Kirchenstaate. Die südöstlich von Ancona gelegene Stadt Jesi, Geburtsort Kaiser Friedrichs II., das alte Aesis, Aesium, Ausinia, auch Esinus oder Exinus in Umbrien, auf der Grenze von Picenum, mit 12 000 Einwohnern, außer der Cathedrale S. Septimii noch 5 Pfarrkirchen, 7 ehemaligen Manns- und 3 Frauenklöstern, verehrt als ihren ersten Oberhirten den hl. Septimius, welcher von dem heiligen Papst Marcellus geweiht und eingesetzt ward und 308 in der diocletianischen Verfolgung als Martyrer starb (Bolland. Sept. VI, 408). Die ihm geweihte Cathedrale wurde 1237 durch Feuer zerstört, eine neue 1268 eingeweiht; die heutige stammt aus den Jahren 1725—1749. Bischof Gabriel de Monte (1554 bis 1597) gründete das Seminar. Sein Nachfolger Camillus Borghese wurde später Papst als Paul V. Von da an erhielten die Bischöfe meist die Cardinalswürde. Der letzte war Karl Ludwig Morichini, ernannt 1854, der schon 1852 mit dem Purpur geschmückt und 1871 nach Bologna transferirt wurde. Der gegenwärtige 62. Bischof ist Rembaldus Magagnini, geboren zu Jesi 12. Mai 1807, präconisirt 6. Mai 1872. Sein Sprengel, der unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen ist, zählt in 23 Pfarreien 39 000 Seelen. (Vgl. Th. Baldassini, Notizie istor. della regia città di Jesi, 1703; G. Baldassini, Memorie istor. della città di Jesi; Ughelli I, 279—287; Cappelletti VII, 271 ad 320; Moroni XV, 225 sq. XXXVI, 261 sqq.; G. Petri I, 179; Gams 700 sq.) [Neher.]

Jesuaten (clerici apostolici S. Hieronymi), eine der Augustinerregel folgende religiöse Genossenschaft, mit dem doppelten Zwecke der strengsten Ascese und des Krankendienstes, wurden um 1360 von Johannes Colombini, einem Patricier aus Siena in Oberitalien, gestiftet. Gleich tausend anderen Patriciern der italischen Freistädte widmete er sich dem Handelsstande, vergrößerte dadurch sein ohnehin schon bedeutendes Vermögen, gewann Einfluß und Ansehen in seiner republikanischen Vaterstadt, wurde Senator und ward öfters zum Gonfaloniere (d. i. Bannerherrn und temporären Oberhaupt der Republik) gewählt. Er lebte in glücklicher Ehe mit Blasia Cervetano, welche ihm zwei Kinder, Peter und Angela, gebar, und war, was man einen ordentlichen Weltmann nennt, ohne hervorstechende Sünden, aber ehrgeizig und sehr auf Vermehrung seines Vermögens bedacht. Plötzlich wurde Colombini auf eine höchst auffallende Weise umgewandelt. Er fühlte eines Tages im J. 1355 früher als gewöhnlich Hunger und begab sich darum aus seinem Arbeitszimmer in die Gemächer seiner Frau, um Speise zu verlangen. Weil aber noch nichts bereitet war, erzürnte er sich heftig und schalt über Frau und Dienerschaft. Die geduldige Blasia versprach schleunigste Erfüllung seiner Wünsche, und selbst zur Küche eilend, reichte sie ihrem Gemahle ein Buch, damit er sich einstweilen durch Lectüre unterhalte. Im Zorne warf er das Buch auf den Boden; doch in wenigen Minuten schämte er sich seiner Heftigkeit und hob das Buch auf, um darin zu lesen. Es war eine Lebensbeschreibung der Heiligen, und seine Augen trafen gerade auf die Geschichte der hl. Maria von Aegypten, welche früher eine bekannte Sünderin, später eine Heroin in der Buße war. Da fiel es wie Schuppen von seinen Augen, ein neues Licht ging in ihm auf, und ein neues Feuer entzündete sich in seinem Innern. Blasia, zurückkehrend, dankte Gott auf den Knieen für die Umwandlung ihres Gemahls, welcher sich allsogleich als den sanftesten und freigebigsten Menschen zeigte und für seine frühere Habsucht dadurch Restitution zu leisten suchte, daß er jetzt seine Waaren wohlfeiler als jeder Andere abgab, dagegen, wenn er selbst etwas zu kaufen hatte, mehr als das Verlangte entrichtete. Manche glaubten, er sei närrisch geworden; Colombini aber fuhr nicht nur auf dem eingeschlagenen Wege fort, sondern suchte noch höhere Stufen der Vollkommenheit zu erreichen. Zu dem Ende entsagte er mit Bewilligung seiner Frau dem ehelichen Umgange, und beide lebten nun wie Geschwister mit einander. Ueberdieß besuchte Colombini häufig die Spitäler, bediente die Kranken, sorgte für ihre Verpflegung und spendete den Armen reichliche Gaben. Seinem Beispiele folgte sein Jugendfreund Franz Vincenz Mini. Bis hierher war Blasia mit dem Eifer ihres Mannes zufrieden; aber von nun an nahm dieser eine Richtung, welche die gute Frau nicht billigen zu dürfen glaubte, und welche in der That auch so eigenthümlich und anscheinend abenteuerlich war, daß sie keineswegs allgemein als Muster hingestellt werden kann. Es trat nämlich bei Colombini sozusagen ein excessus amoris et fervoris ein, welcher unter hunderttausend Menschen kaum für Einen paßt. Er legte die Kleider seines Standes ab und vertauschte sie mit denen der niedersten Volksklasse, oft mit Lumpen, floh, als er krank wurde, heimlich aus seinem eigenen Hause und legte sich in den Krankensaal eines armen Spitals. Durch die Seinigen nach Hause zurückgebracht und wieder genesen, schleppte er die Kranken, die er auf den Straßen fand, auf seinen Schultern in sein eigenes Haus, küßte ihre Wunden u. dgl. Lange und oft widersetzte sich Blasia diesem Treiben und stellte ihrem Manne vor, daß die christlichen Tugendwerke im Verborgenen und nicht in so auffallender Weise geübt werden müßten. Ihre Einreden blieben jedoch ohne Wirkung, und nach acht Jahren erlaubte sie selber ihrem Manne,

von nun an ganz und gar nach seinem Geschmacke zu leben. Zwei Wunder sollen sie hierzu bestimmt haben. Das eine Mal habe sie ihren Mann, als er Nachts betete, von einem Lichtglanz umgeben gesehen; das andere Mal habe er einen Aussätzigen nach Hause gebracht, als man aber wieder nach demselben sehen wollte, sei er verschwunden und das Zimmer mit himmlischem Wohlgeruch angefüllt gewesen. Dem sei nun, wie ihm wolle; Colombini theilte jetzt mit Zustimmung seiner Frau sein Vermögen in drei Theile, gab den ersten einem Spitale, die zwei anderen an zwei Klöster, setzte seiner Frau eine Leibrente aus, übergab seine Tochter Angela (sein Sohn war bereits gestorben) einem Kloster, lebte von nun an mit seinem Freunde Franz Mini in apostolischer Armut, erbettelte sich die nöthigste Nahrung und fühlte sich glücklich, wenn man ihn die niedrigsten Dienste in Spitälern und Privathäusern verrichten ließ. Namentlich diente er gerne in solchen Häusern, in welchen er früher hohe Ehren genossen hatte. Außerdem ermahnte er Alle, bald in ihren Wohnungen, bald auf öffentlichem Platze, zur Buße; Viele gingen in sich und begannen ein christlicheres Leben. Bald schlossen sich ihm drei Mitglieder der patricischen Familie Piccolomini, hierauf noch ziemlich viele Andere, theils Landsleute, theils Fremde an, welche gleich ihm und Franz Mini ihr Vermögen verschenkten und deren Lebensweise ganz und gar nachahmten. Die vornehmen Familien Siena's aber zürnten dem Manne, der, wie sie sagten, die hoffnungsvollsten und edelsten Jünglinge zu Thorheiten verführe, und der Senat sprach über Colombini und seinen Freund Mini die Verbannung aus. Sie gingen ohne Widerrede, und mit ihnen verließen 25 Andere die Vaterstadt. Eine Seuche, welche bald darauf in Siena ausbrach, wurde vom Volke als göttliche Strafe betrachtet, und der Senat war gezwungen, die Verbannten, die sich in Arezzo befanden, feierlich zurückzurufen. Nachdem die Brüder in Arezzo, Città di Castello, Pisa und vielen Orten Toscana's zahlreiche Bekehrungen gewirkt, alte Feinde versöhnt, die Rückgabe von viel ungerechtem Gute veranlaßt, mit geistlicher Erlaubniß gepredigt, Klöster reformirt und neue Genossen gewonnen, in einigen Orten aber auch Spott und Schimpf erduldet hatten, kehrten sie nach Beendigung dieser ihrer ersten Missionsreise nach Siena zurück, um in ihrer Weise auch hier wieder zu wirken. Verschiedene Wunder sollen ihr Bemühen unterstützt haben. Als im J. 1367 Papst Urban V. aus dem Avignon'schen Exil nach Rom zurückkehrte, reiste ihm Colombini mit seinen Schülern nach Corneto entgegen, um die päpstliche Bestätigung ihrer Genossenschaft zu erhalten. Auf dem Wege dahin, zu Viterbo, erhielten sie den Namen Jesuaten, weil sie ihrer Gewohnheit gemäß beständig auf den Straßen die Worte riefen: „Es lebe Jesus; gelobt sei Jesus Christus!" Es sollen Säuglinge gewesen sein, welche in Viterbo zuerst riefen: „Sehet die Jesuaten!" Ihr Ruhm war damals bereits durch ganz Italien gedrungen. Die päpstliche Bestätigung erlangten sie übrigens erst einige Monate später, nachdem sie von dem Verdachte, mit den schwärmerischen Fraticellen (s. d. Art.) zusammenzuhangen, vollständig gereinigt waren. Papst Urban bestimmte ihre Kleidung, die in einem weißen Talar und braunen Mantel bestand, und gab ihnen die Weisung, nicht mehr in größeren Haufen das Land zu durchziehen, sondern feste Niederlassungen zu gründen. Ihren Statuten lag die Regel des hl. Benedict mit zweckmäßigen Modificationen zu Grunde. Später erhielten sie die Regel des hl. Augustin; doch bildeten sie nicht einen eigentlichen Orden, sondern nur eine fromme Genossenschaft und legten darum auch keine feierlichen Gelübde ab. Noch in demselben Jahre starb Colombini auf einer Reise zu Acquapendente am 31. Juli 1367, nachdem er zuvor seinen Freund Franz Mini zu seinem Nachfolger bestellt hatte. Wegen ihres erbaulichen Wandels verbreiteten sich die Jesuaten in Bälde durch ganz Italien, außerhalb desselben aber nur nach Toulouse. Sie waren zunächst lauter Laien; im J. 1606 aber erlaubte der Papst, daß auch Priester in die Genossenschaft eintraten. Außer dem Gebet und den Kasteiungen beschäftigten sich die Jesuaten besonders mit Krankenpflege und Bereitung von Arzneien und Liqueuren, weßhalb man sie auch Padri dell' acquavita nannte. Nach und nach scheinen sie ausgeartet zu sein; darum hob Papst Clemens IX. im J. 1668 ihre Gesellschaft auf, weil sie der Kirche wenig Nutzen mehr brächten. Länger erhielt sich die Genossenschaft der Jesuatinnen, welche unter der Leitung des sel. Colombini dessen Base Katharina für ascetische Zwecke gegründet hatte. (Vgl. Boll. Julii VII, 333 sq.; Helyot, Hist. des Ord. relig. III, 407; Pösl C. SS. R., Leben des sel. Johannes Colombini aus Siena, Stifters der Jesuaten, Regensburg 1846.) [v. Hefele.]

Jesuiten (Jesuiten-Orden; Gesellschaft Jesu; Societas Jesu), der verbreitetste und am meisten bekämpfte aller in der neuern Zeit gegründeten religiösen Orden. I. Gründung des Ordens (1521—1540). Der Stifter dieses Ordens war Ignatius (Iñigo, Eneco) von Loyola, geb. 1491, aus adeligem, wohlhabendem Geschlecht, zu Azpeytia, Provinz Guipuzcoa in Spanien. Er war erst Page am Hofe Ferdinands von Aragonien, dann Officier im Dienste Karls V., nahm als solcher an der Vertheidigung von Pampelona gegen die Franzosen mit Heldenmuth theil und ward am 20. Mai 1521 durch einen Kanonenschuß am Beine verwundet, so daß er auf's Krankenlager hingestreckt ward. Die Lesung des Lebens Christi und der Vida de los santos en romance (d. h. in spanischer Sprache) wandte seinen Blick von der Bahn weltlichen Ehrgeizes dem ausschließlichen Dienste Gottes zu. Er ward wieder hergestellt, blieb aber zeitlebens etwas hinkend. Nunmehr gedachte er erst nach Jerusalem zu wallfahrten und dann in Sevilla Karthäuser zu

werden. Am 25. März 1522 legte er in Montserrat seine Lebensbeichte ab, vertauschte nach frommer Ritterwache vor dem Bilde Maria's die Waffenrüstung mit einem Bettlerkleide und widmete sich im Spitale zu Manresa den niedrigsten Diensten der christlichen Nächstenliebe. Dann zog er sich einige Zeit in eine Höhle im sogen. Paradiesesthal bei Manresa zurück. Durch schwere innere Kämpfe, Krankheiten, Leiden und Versuchungen geprüft, machte er hier eine ernste Schule des innern Lebens durch, als dessen Frucht er schon damals das „Büchlein von den geistlichen Uebungen" niederschrieb (Genelli, Das Leben des hl. Ignatius von Loyola 1. Th., 7. Kap.; Gonsalv., Acta quaedam P. N. Ign. de Loyola n. 71). Nachdem er vergeblich versucht, Andere zu gemeinschaftlichem, religiösem Leben zu vereinigen, pilgerte er in der zweiten Hälfte des Jahres 1523 über Barcelona, Rom, Venedig nach Jerusalem und gewann dabei die Ueberzeugung, daß ohne wissenschaftliche Vorbildung ein apostolisches Wirken hoffnungslos sei. Im Frühjahre 1524 setzte sich deßhalb der ehemalige Officier auf die Bänke einer Knabenschule und lernte Latein. In zwei Jahren kam er so weit, daß er, nach besonderer Prüfung, die eben von Cardinal Ximenes gegründete Hochschule zu Alcala besuchen konnte; von dort siedelte er im Herbst 1527 nach Salamanca über. Auf beiden Hochschulen suchte er Genossen an sich zu ziehen und zu einem religiösen Leben zu vereinigen, ward aber durch das Mißtrauen der geistlichen Behörden, welche in ihm einen Sectirer witterten, daran gehindert. Er setzte dann an der größten der damaligen Hochschulen, zu Paris, seine Studien noch volle sieben Jahre (Februar 1528 bis März 1535) fort und suchte hier Gleichgesinnte zu gewinnen; aber auch hier stieß er auf mannigfache Schwierigkeiten. Mitte März 1534 erwarb er indeß mit Auszeichnung das Magisterium der Philosophie, widmete sich dann mit nicht geringerem Eifer der Theologie und ward auf Ferienreisen nach Flandern und England mit zahlreichen Landsleuten bekannt. Weil er einige Scholaren veranlaßt hatte, an einem Sonntag statt der festgesetzten Disputation die Kirche zu besuchen, sollte ihn eine entehrende Disciplinarstrafe vor der gesammten Universität treffen. Im letzten Augenblick ward indeß der Vorsteher seines Collegs St. Barbara, Govea, von seinen seeleneifrigen Worten so ergriffen, daß er ihm vor der ganzen Versammlung zu Füßen fiel und ihn um Verzeihung bat. Dadurch war nicht nur sein Ruf völlig hergestellt, sondern auch sein Ansehen fest begründet. Mehrere der ausgezeichnetsten jungen Leute wählten ihn zu ihrem Freunde, Vertrauten und Seelenführer; so der fromme und gelehrte Savoyarde Peter Faber (Lefèvre) aus Villaret, der junge, ehrgeizige Philosophieprofessor Franz Xaver aus Navarra, die zwei noch jugendlichen, aber bereits durch ihr Wissen glänzenden Spanier Laynez und Salmeron (jener 21, dieser 19 Jahre alt), der Philosophieprofessor Nicolaus Alfons Bobadilla, so nach seinem Geburtsort in Spanien zubenannt, und der Portugiese Rodriguez de Azevedo. Faber machte unter seiner Leitung die geistlichen Uebungen, bevor er, der erste unter ihnen, die heilige Priesterweihe empfing. Alle versammelte Ignatius im Juli 1534 zu ähnlichen Exercitien und legte ihnen dann den Plan vor, gemeinsam nach Palästina zu ziehen oder, falls dieses innerhalb Jahresfrist unausführbar wäre, sich zum Dienste der Kirche dem Papste zur Verfügung zu stellen, inzwischen aber ihre theologischen Studien zu vollenden. Am 15. August legten die sieben Männer in der Krypta der Montmartre-Kirche zu Paris die Gelübde der Armut und Keuschheit ab und verpflichteten sich zugleich auf den ihnen von Ignatius vorgelegten Plan. Nach Jahresfrist erneuerten sie diese Gelübde am selben Tage und am selben Ort, doch ohne Ignatius, der aus Gesundheitsrücksichten und wegen Ordnung von Geschäften nach Spanien gereist war. Sie trafen sich in Venedig wieder, wo Ignatius bereits Ende 1535 angelangt war. Die Uebrigen hätten eigentlich nach getroffener Verabredung Paris erst am 25. Januar 1537 verlassen sollen, die politischen Verwicklungen zwischen Frankreich und dem Kaiser jedoch nöthigten sie schon im November 1536 zur Abreise. Am 8. Januar 1537 kamen sie nach Venedig mit drei neuen Genossen, welche sich ihnen unterdessen angeschlossen hatten, dem Savoyarden M. Claudius le Jay und den zwei Franzosen Jean Codure und Paschasius Brouet. Ignatius führte ihnen ebenfalls drei neue Genossen zu, zwei Brüder Jacob und Stephan Eguia und Jacob de Hozez aus Cordova. Um für das gemeinsame Wirken in Palästina die nöthigen Vollmachten einzuholen, sandte Ignatius jetzt Faber mit den übrigen Genossen nach Rom. Er selbst ging nicht mit, weil er die persönliche Ungunst des Cardinals Caraffa (später Pauls IV.) und des kaiserlichen Procurators Petrus Ortiz fürchtete. Gerade Ortiz nahm aber Faber mit seinen Genossen sehr wohlwollend auf. Von ihm dem Papste Paul III. vorgestellt, fanden sie das freundlichste Entgegenkommen und erhielten alle gewünschten Vollmachten. Gemäß denselben konnten alle, die noch nicht Priester waren, am 24. Juni 1537 zu Venedig die Priesterweihe erhalten, nachdem sie zuvor in die Hände des päpstlichen Nuntius Veralli die Gelübde der Armut und Keuschheit abgelegt hatten. Da der inzwischen ausgebrochene Türkenkrieg eine apostolische Thätigkeit im Gelobten Land vorläufig aussichtslos machte, vertheilte Ignatius seine Schüler je zu zweien in die Städte des venetianischen Gebietes, wo sie mit Genehmigung des päpstlichen Nuntius predigten, die heilige Schrift erklärten, die Sacramente spendeten und andere Werke des Seeleneifers und der Liebe verrichteten. So ging das Jahr seinem Ende zu.

Als sich für den Orient noch immer keine Aussicht öffnete, begab sich Ignatius mit Faber und Laynez nach Rom, um sich und die übrigen Genossen dem Papste zur Verfügung zu stellen.

Den anderen wurden vorläufig die Universitätsstädte Italiens als Arbeitsfeld angewiesen. Sie sollten wie bisher je zu zweien arbeiten, predigen, Beicht hören, Exercitien geben, in den Spitälern dienen, strenge Armut üben, von Almosen leben und je eine Woche einer des anderen Oberer sein. Auf die Frage, zu welcher Genossenschaft sie gehörten, sollten sie antworten: „Zur Gesellschaft Jesu." Auf der Reise nach Rom wurde Ignatius zu Storta, zwischen Siena und Rom, durch eine Vision getröstet, in welcher ihm der himmlische Vater und Christus mit dem Kreuze erschien und Christus ihm liebevoll sagte: „Zu Rom werde ich euch gnädig sein" (Genelli 1. Th., 13. Kap.). Im November 1537 kamen sie in Rom an. Paul III. empfing sie überaus huldvoll und ernannte Faber und Laynez zu Professoren an der Sapienza, jenen für Exegese, diesen für scholastische Theologie; Ignatius leitete Geistliche und Laien in den geistlichen Uebungen. Ihr Seeleneifer entfaltete sich in fruchtreichster Weise, als ein piemontesischer Augustiner, den neuen Irrlehren zugethan, einen gewaltigen Sturm wider sie heraufbeschwor. Er verdächtigte sie selbst als Anhänger häretischer Bestrebungen und nahm das Volk gegen sie ein. Ignatius sah sich genöthigt, die Dazwischenkunft des Gouverneurs von Rom, Benedict Conversini, und, als dieser die Untersuchung verschleppte, die des Papstes selbst anzurufen. Durch eine günstige Fügung waren in Rom eben Richter anwesend, welche Ignatius bei früheren Verfolgungen in Alcala, Paris und Venedig näher kennen gelernt hatten. Die Untersuchung endete mit einem Urtheil vom 18. November 1538, das Ignatius und seine Genossen nicht bloß von jeder Schuld freisprach, sondern die Heiligkeit ihrer Lehre und ihres Lebens in anerkennendster Weise (Wortlaut des Spruches bei Genelli S. 442) feststellte. Ihre aufopfernde Liebesthätigkeit während des harten Winters 1538 auf 1539 versöhnte das durch Verleumdung wider sie aufgehetzte Volk und gewann ihnen die allgemeine Achtung und Verehrung. Jetzt berief Ignatius auch seine übrigen Genossen aus den verschiedenen Städten nach Rom, um der Genossenschaft in gemeinsamen Berathungen ihre endgiltige Form zu geben. Des Tags über waren sie seelsorglich in den verschiedenen Regionen der Stadt thätig, Abends hielten sie ihre Consultationen, in welchen nach vielen und gründlichen Besprechungen jene Grundzüge des Instituts zum Abschluß kamen, welche Paul III. später seiner Bestätigungsbulle Regimini militantis ecclesiae einverleibte. Es wird berichtet, der Papst habe sofort nach Durchlesen der formula ausgerufen: „Hier ist Gottes Finger!" Der Verfassungsentwurf der neuen Gesellschaft wurde indeß an eine besondere Commission von drei Cardinälen gewiesen; Vorstand derselben war Cardinal Bartolomeo Guidiccioni, der sich im Jahr zuvor in einer andern Cardinalscongregation sehr scharf gegen das Ordensleben überhaupt geäußert hatte. Er fand es anfänglich nicht der Mühe werth, den Verfassungsentwurf auch nur zu lesen; allein bald trat in seinen Anschauungen ein Umschwung ein. Obwohl er von seinen früheren Aeußerungen in Betreff der älteren Orden nicht abgehen zu können erklärte, behauptete er doch, in Bezug auf diese Neugründung eine Ausnahme machen zu müssen, und gab der Verfassungsformel seine volle Zustimmung. So approbirte denn Paul III. durch die erwähnte Bulle Regimini militantis ecclesiae (27. September 1540) den neuen Orden und bevollmächtigte ihn zur Abfassung eigener Constitutionen. Die Aufnahme der Mitglieder wurde zunächst auf 60 eingeschränkt, eine Bestimmung, welche von Paul III. selbst schon nach $2^1/_2$ Jahren aufgehoben wurde.

So war das nächste Ziel erreicht, der Orden war begründet. Alle in Italien anwesenden Genossen des Heiligen wurden wieder nach Rom beschieden. Nachdem zuerst noch einige nothwendige Regeln für die einstweilige Verwaltung des Ordens festgestellt worden, schritt man nach dreitägiger Vorbereitung am 4. April 1541 zur Wahl eines Generalobern. Auf Ignatius fielen alle Stimmen der anwesenden sowohl als auch der drei abwesenden Genossen. Letztere waren Faber, welcher sich damals auf dem Wege nach Worms befand, Franz Xaver und Rodriguez, welche Mitte März nach Portugal abgereist waren. Bobadilla war gehindert, sich an der Wahl zu betheiligen. Wie sehr sich Ignatius auch sträuben mochte, es blieb ihm kein Ausweg, als anzunehmen, wollte er nicht das Ganze in Frage stellen. So nahm er denn, sich in Gottes Willen fügend, die Wahl und das Amt am Osterdienstage des Jahres 1541 den 19. April an. Am folgenden Freitage legten alle in Rom anwesenden Gefährten in der Basilika des hl. Paulus außerhalb der Stadt ihre feierlichen Ordensgelübde ab. Bevor man von einander schied, wurde Ignatius noch mit der Abfassung der Ordensconstitutionen beauftragt. Mehr als zehn Jahre brauchte Ignatius, um diese zu vollenden. Sein Haupthilfsmittel war Gebet. Endlich im J. 1550 waren dieselben so weit fertig gestellt, daß er sie einer Versammlung von Professen des Ordens, unter ihnen Lainez und Franz Borgia, vorlegen konnte. Nachdem er ihre Bemerkungen erhalten, sandte er dieselben an andere hervorragende Mitglieder des Ordens in den verschiedenen Ländern, und erst 1553 wurden sie probeweise einigen Provinzen zur Nachachtung zugeschickt. Als dann nach dem Tode des Heiligen (31. Juli 1556) im J. 1558 am 2. Juli die erste Generalcongregation zusammentrat, bildete die eingehendste Prüfung derselben den Gegenstand langer Verhandlungen. Sie fanden der Sache nach in allem und jedem absolute Zustimmung, nur ein die Armut der Profeßhäuser betreffender Punkt wurde verschärft (Congr. I, decr. 38; vgl. Instit. Soc. Jesu I^{ae} congr. gen. decr. 15—79). (Biographien des hl. Ignatius: Bolland. Act. Sanct. zum 31. Juli; Bartoli, Rom 1565; Ribadeneira, Neapel 1572, deutsch Ingolstadt 1614; Maffei,

Rom 1585; Bouhours, Paris 1679, deutsch Wien 1861; Brühl, Würzburg 1846; Genelli, Innsbruck 1847; Schick 2. Aufl., Regensburg 1861; Daurignac, deutsch von Clarus, Frankfurt 1865.)

II. Verfassung und Gesetzgebung. Wie die Gründung des Ordens offen vor aller Welt, in den größten Weltstädten der damaligen Zeit, Paris, Venedig und Rom, erfolgte, so ist das im Orden geltende Recht, die ihn leitenden Ideen und Grundsätze offen ausgesprochen, deutlich dargelegt und jedermann zugänglich in dem Institutum Societatis Jesu (officielle Ausgabe in zwei Foliobänden, Prag 1757; neuere typis Civit. Cath. Romae seit 1869, letztere noch nicht vollendet). Geheime Verordnungen (Monita secreta) kennt der Orden ebenso wenig als irgend ein anderer von der Kirche approbirter Orden. Die ziemlich ausgebreitete Literatur über solche angebliche geheime Monita beruht auf bloßer Faselei und Verleumdung. Die Grundlage für das specielle Ordensrecht bilden: 1. die päpstlichen Bullen und Breven; 2. die vom hl. Ignatius verfaßten Constitutionen nebst dem für die Candidaten und Novizen bestimmten Generalexamen (Examen generale); 3. die Decrete der 23 Generalcongregationen; 4. die Ordinationen und Instructionen der Generäle. Um den Geist des Ordens kennen zu lernen, darf man indeß bei diesen Rechtsquellen nicht stehen bleiben; man muß nothwendig die im Institut mitbegriffenen „Geistlichen Exercitien" (Exercitia spiritualia) heranziehen, in deren volles Verständniß man nicht leicht eindringen wird, ohne sie selbst zu machen. In ihnen drückt sich Idee und Geist des Ordens am vollständigsten und lebendigsten aus; oberflächliche oder irrthümliche Auffassung derselben hat jedoch schon öfter zu völlig schiefer Beurtheilung und Mißkennung des Ordens geführt.

A. Grundzüge der Verfassung. Die höchste gesetzgeberische Gewalt des Ordens ruht im Schoße der sogen. Generalcongregation. Sie allein hat die Macht, den General zu wählen und ihn in bestimmten Fällen seines Amtes zu entsetzen; sie allein kann, insofern dabei nur das eigentliche Wesen des Ordens gewahrt bleibt, neue Constitutionen machen und frühere abändern oder aufheben; bei ihr allein steht es auch, einmal gegründete Profeßhäuser oder Collegien wiederum aufzulösen. Ihr steht überhaupt alles und jedes zu, was in den Rahmen des Ordens und seines Zweckes fallen kann. Sie setzt sich zusammen aus dem General oder seinem Vicar, den Assistenten, den zeitigen Ordensprovinzialen, beziehungsweise ihren Stellvertretern, sofern ihre Provinz nicht zu weit von Europa entfernt ist, und aus je zweien Deputirten aus jeder Provinz. Letztere werden von den einzelnen Provinzialcongregationen gewählt, die sich wiederum aus dem Provinzial, den Rectoren sowie den älteren Professen jeder Ordensprovinz zusammensetzen. Die Generalcongregationen haben keine bestimmten Zeiten, sondern versammeln sich außer beim Tode des Generals nur in ganz außerordentlichen Fällen auf Berufung entweder des Generals oder seiner Assistenten. Für gewöhnlich liegt daher die ganze Leitung des Ordens in den Händen des Generals. Der General ist das auf Lebenszeit von der Generalcongregation gewählte Oberhaupt der Gesellschaft. Er besitzt die Fülle der geistlichen Jurisdictions- und aller Administrationsgewalt, die sich im Orden findet. Er kann Alles verfügen, solange er nur die Schranken beobachtet, welche ihm einmal der Zweck des Ordens, sodann die auch für ihn verpflichtenden und maßgebenden Constitutionen und Decrete der Generalcongregationen ziehen; ja er kann sogar von der Beobachtung dieser in bestimmten einzelnen Fällen dispensiren. Ihm stehen gegenwärtig fünf von der Generalcongregation gewählte Assistenten als officielle Gehilfen und Berather zur Seite, einer für Italien, einer für Deutschland, dem aber auch die österreichische, belgische, holländische und gallizische Provinz zugetheilt sind, einer für Frankreich, einer für Spanien, einer für England und Nordamerika. Vor der Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. waren deren sechs; außer den vier erstgenannten gab es noch einen für Portugal und seine Colonien und einen für Polen und Litauen, während England damals dem deutschen Assistenten zugetheilt war. Außerdem wird dem General von der Generalcongregation ein Admonitor bestellt.

Unter dem General und von ihm ernannt stehen die einzelnen Provinziale. Sie sind allen in gewissen Ländern oder Districten liegenden Häusern und den in denselben befindlichen Personen nach Maßgabe der in den Constitutionen und Regeln ihnen bestimmten, vom General ihnen verliehenen Vollmachten vorgesetzt. Dieser kann indessen ihre Macht bis zu einem gewissen Punkte beschränken oder auch erweitern. Auch dem Provinzial steht ein Beirath von vier Consultoren und ein Admonitor zur Seite, welche der General bezeichnet. Unter dem Provinzial stehen die einzelnen Localoberen. Sind sie Vorsteher von Profeßhäusern, Collegien oder Noviciaten, so erhalten auch sie ihre Ernennung vom General, sonst vom Provinzial. Ihnen steht je ein Beirath und ein Admonitor ähnlich wie dem Provinzial zur Seite; diese werden vom Provinzial ernannt und vom General bestätigt. Damit der General all diese Wahlen mit gutem Erfolg vornehmen könne, muß er allerdings über alle dem Orden angehörigen Personen und über die örtlichen Verhältnisse möglichst auf dem Laufenden gehalten werden; dieß geschieht durch einen streng geregelten schriftlichen Verkehr; außerdem hat jeder Untergebene das Recht, frei und ungehindert dem General zu schreiben, so oft es ihm gut scheint. Kein Oberer des Ordens mit Ausnahme des Generals wird auf Lebensdauer ernannt, sondern bloß auf eine bestimmte Reihe von Jahren.

Die Mitglieder des Ordens zerfallen in vier Klassen: 1. die Novizen oder die in der Probezeit befindlichen Personen. Ihnen steht es

vollkommen frei, während des zwei Jahre dauernden Noviciates, wo der Geist des Ordens in ihnen ausgebildet und sie an die Ordenszucht gewöhnt werden sollen, in die Welt zurückzukehren, dem Orden aber auch, sie zurückzuschicken. 2. Dann kommen die approbirten Scholastiker oder Studirenden. Zu dieser Klasse gehören auch diejenigen Laienbrüder, welche zwar die einfachen Ordensgelübde abgelegt haben, aber noch nicht zur Klasse der formirten Coadjutoren aufgestiegen sind. Der approbirte Scholastiker hat also die einfachen Ordensgelübde nach zweijährigem Noviciat abgelegt und gehört insofern dem Orden an; er kann nicht mehr ohne Zustimmung der Oberen den Orden aus eigenem Antriebe verlassen, kann aber, wenn er sich für die Zwecke des Ordens, namentlich durch eigene Schuld, untauglich erweist, vom Orden entlassen werden. Durch die Entlassung wird er aller und jeder Verbindlichkeit ledig, welche aus den Ordensgelübden entsprang. Auf dieser Stufe des Ordens, welche außer der weitern Ausbildung im innern Leben und im Ordensgeiste wesentlich der wissenschaftlichen Ausbildung gewidmet ist, verbleiben die jüngeren Ordensmitglieder regelmäßig 8—15 Jahre. Diese Dauer wird der Natur der Sache nach mitbestimmt durch die Fortschritte, welche die Einzelnen in den verschiedenen Wissenschaften machen; am längsten müssen sich diejenigen gedulden, welche den höchsten Grad der Professen erreichen. 3. Die dritte Klasse der Ordensmitglieder machen die sogen. formirten Coadjutoren aus. Sie zerfallen in zwei sehr verschiedene Abtheilungen: die geistlichen Coadjutoren, welche Priester, und die zeitlichen Coadjutoren, welche Laienbrüder sind. Beide legen keine feierlichen, wenn schon öffentliche Gelübde ab; beide können, unter vollständiger Entbindung von ihren Gelübden, aus der Gesellschaft von den Ordensoberen entlassen werden, aber nur aus sehr schwerwiegenden Gründen und, wenn sie selbst nicht einwilligen, kaum jemals ohne ihre Schuld. Welche ihre speciellen Obliegenheiten seien, ergibt sich aus ihren respectiven Stellungen als Priester oder als Laienbrüder (vgl. die Bulle Licet debitum vom 18. October 1549). 4. Die vierte und letzte Klasse bilden die sogen. Professen der vier Gelübde, welche alle Priester sind. Diese legen außer den gewöhnlichen drei feierlichen Ordensgelübden noch ein viertes feierliches Gelübde ab, dasjenige eines ganz besondern Gehorsams gegen den Papst in Bezug auf Missionen. Durch dieses Gelübde verpflichten sich die Professen, ohne Widerrede und ohne Verzug und selbst ohne Reisegeld in jedes Land, zu Gläubigen und zu Ungläubigen, abzureisen, sobald ihnen dieses der Papst zum Heile der Seelen befiehlt (vgl. Ex. Gen. c. 1, § 5; Const. p. 5, c. 3, § 3; p. 7, c. 1 u. s. w.). Alle Professen legen auch noch einzelne andere einfache Gelübde ab, die darauf abzielen, sowohl das Gelübde der Armut in seiner Vollkommenheit im Orden zu erhalten, als alle ehrgeizigen Bestrebungen ein für allemal abzuschneiden. Indessen sind alle diese Gelübde nur nebensächlich. Die vierte Klasse nun bildet den eigentlichen, festen Kern des ganzen Ordens und stellt die Gesellschaft Jesu im strengsten Sinne des Wortes dar. Zu ihr verhalten sich alle anderen Klassen entweder nur wie Vorstufen (Novizen und Scholastiker) oder wie Erweiterungen (formirte Coadjutoren). Die Mitglieder dieser Klasse können an und für sich niemals von ihren Gelübden vollkommen entbunden werden; und ebenso gestatten es nur die allerwichtigsten und triftigsten Gründe, sie aus dem Ordensverbande zu entlassen. Im Uebrigen aber genießen sie keine Vorrechte, wenn man es nicht als Vorrecht bezeichnen will, daß nur aus ihrer Zahl der General, seine Assistenten und sein Admonitor, die Provinziale und die Vorstände der Profeßhäuser genommen werden können; denn zu Rectoren von Collegien können auch andere Priester, welche nicht Professen sind, ernannt werden, und in diesem Falle haben die Professen, welche im betreffenden Hause wohnen, denselben gleich den übrigen zu gehorchen. Ebenso können nur aus den Reihen der in einer Provinz thätigen Professen die zur Generalcongregation abzusendenden Deputirten gewählt werden, wie hinwieder die Provinzialcongregation selbst wenigstens zu zwei Dritteln aus Professen bestehen soll. Ausnahmsweise können Mitglieder zur Profeß mit nur drei Gelübden zugelassen werden. Weltliche Mitglieder hat der Orden keine.

Die Häuser des Ordens zerfallen in Profeßhäuser, Collegien und Noviciate; zu diesen kommen noch die sogen. Residenzen hinzu, d. h. kleinere Ordenshäuser und Missionsstationen. Die Profeßhäuser werden von den Ordensprofessen und ihren Gehilfen, den formirten Coadjutoren, bewohnt, um von dort aus unter der Leitung und Ueberwachung der Oberen die dem Orden eigenthümliche apostolische Wirksamkeit zu entfalten. Diese Häuser dürfen zum Unterhalte keine gesicherten Einkünfte und kein liegendes Eigenthum besitzen, sondern müssen von Almosen leben. Das Gegentheil gilt von den Collegien und Noviciaten. Denn da die betreffenden Häuser den Studien und der Ausbildung im innern, geistlichen Leben gewidmet sind, beides aber eine große Ruhe des Geistes, das Studium aber auch eine ausdauernde, nicht zu oft unterbrochene Beschäftigung mit den Gegenständen des Studiums fordert, so schien es dem hl. Ignatius viel zweckmäßiger zu sein, wenn die Collegien und Noviciate, soweit möglich, gesicherte Einkünfte besäßen, als wenn sie derselben entbehrten. Das Vermögen gehört den betreffenden Collegien oder Noviciaten an; Aufsicht und Verwaltung aber steht bei der Gesammtheit der Professen.

B. Geist und Wesen des Ordens. Das Wesen der Gesellschaft läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß sie die apostolische Lebensweise, welche zuerst Christus und seine Apostel geübt, nachzuahmen sucht, soweit das mit Gottes Gnade, entsprechend den veränderten Zeitumstän-

den, möglich ist (Suarez, De relig. Soc. Jesu l. 1, c. 6, n. 8). Darauf zielt Alles im Orden, seine Gründung, wie die ihm eigene ascetische Bildung, Führung, Gesetzgebung und Thätigkeit, darauf vor Allem die „Geistlichen Uebungen", von denen man recht eigentlich sagen kann, daß aus ihnen der Orden hervorgewachsen ist und sich beständig erhalten und erneuert hat. Die erste sogen. „Woche" derselben verhält sich lediglich vorbereitend und grundlegend, indem sie das Herz von der Sünde reinigt und von allem losschält, was zur Sünde führt. Die anderen drei „Wochen", d. h. bei weitem der größere Theil der Exercitien, ist darauf gerichtet, die Seele durch Betrachtung des Lebens, des Leidens und der Auferstehung Christi mit dem Geiste des Erlösers auf's innigste vertraut zu machen, sie durch Gebet, Selbstverläugnung und hochherzige Nachfolge auf's innigste mit ihm zu vereinigen und so den Einzelnen zu befähigen, am Heile des Nächsten im Geiste Christi und mit seiner Gnade zu wirken. Am deutlichsten tritt diese Hinwendung des ascetischen Lebens auf das apostolische in den beiden Betrachtungen „Vom Reiche Christi" und „Von zwei Fahnen" hervor, welche die Fundamentalbetrachtungen der zweiten „Woche" bilden und die Wahl entscheiden, von der das ganze innere Leben bedingt ist. Die Geheimnisse der zwei übrigen Wochen verhalten sich dazu nur mehr bestätigend und bekräftigend. Aus diesen Uebungen hat der hl. Ignatius, haben seine ersten Genossen, der sel. Faber, der hl. Franz Xaver, Laynez u. s. w., ihren Geist geschöpft, d. h. vorab das glühende, heldenmüthige Verlangen, die eigene Selbstheiligung mit einer möglichst weitgreifenden apostolischen Wirksamkeit für das Reich Jesu Christi zu verbinden. Aus diesen Uebungen ist die gesammte Organisation und Thätigkeit des Ordens hervorgegangen, aus ihnen sollte sich der Geist der ersten Gründer in den folgenden Generationen beständig erneuern. Jedem Mitgliede des Ordens liegt deßhalb ob, die „Geistlichen Uebungen" ihrem ganzen Umfange nach wenigstens zweimal im Leben vollständig durchzumachen, einmal im Noviciat (Exam. gen. c. 4, § 10; Const. p. 3, c. 1, § 20), und wieder nach vollendeten Studien (Ord. Gen. c. 3, tit. 2, §§ 2 et 6). In verkürzter Form aber (während acht bis zehn Tagen) muß jedes Ordensmitglied alljährlich diese „Geistlichen Uebungen" abhalten (Congr. 6, decr. 29). Die täglich vorgeschriebenen geistlichen Uebungen endlich sollen dahin zielen, den aus den Exercitien geschöpften Geist zu erhalten und zu nähren. Die ganze Einrichtung des Ordens zielt also auf nichts anderes als darauf, den apostolischen Geist Jesu Christi und seiner auserwählten Jünger, der Apostel, in allen seinen Mitgliedern zu entfachen, zu nähren, zur thätigen Entfaltung zu bringen: das ist der Geist dieses Ordens.

Hiermit stimmt der ausdrücklich im Institute betonte Ordenszweck, der sich kurz in dem Ausdruck formuliren läßt: „Förderung der größern Ehre Gottes bei den einzelnen Ordensmitgliedern und bei möglichst vielen anderen Menschen" — oder noch kürzer in dem Wahlspruch des Ordens: „Alles zur größern Ehre Gottes". In diesem Wahlspruch sah der hl. Ignatius gewissermaßen das apostolische Wirken des Herrn selbst formulirt und trug deßhalb kein Bedenken, in der Einrichtung der Gesellschaft von gewissen frommen Uebungen abzusehen, welche bis dahin in sämmtlichen Orden als höchst löblich beobachtet wurden. Nach dem angestrebten Zweck nämlich ist zu entscheiden, was unter dem vielen Erlaubten und an sich Guten nun im Einzelnen bei der Organisation eines Instituts anzunehmen oder abzulehnen ist. So hält die Gesellschaft denn kein gemeinsames Chorgebet (Const. p. 6, c. 3, § 4), ein Punkt, der ihr mannigfache Anfeindungen zuzog, aber u. A. durch Suarez (l. c. l. 1, c. 8) als völlig berechtigt nachgewiesen wurde. Ferner schrieb der hl. Ignatius seinen Ordensgenossen keine bestimmten äußeren, allen gemeinsame Bußwerke vor, sondern überließ Art und Maß derselben der Discretion der Einzelnen und ihrer Seelenführer (Exercit. Add. 10; Exam. Gen. c. 1, § 6; Constit. p. 6, c. 3, § 1; p. 3, c. 2, § 5; Summ. Const. reg. 4). Um endlich leichter am Seelenheile arbeiten zu können, verzichtete er auf einen bestimmten Ordenshabit und verstattete, die Kleidung den jeweiligen Ortsverhältnissen anzupassen (Const. p. 6, c. 2, § 15 et 16; Ribadeneira, De ratione Instituti, Romae 1864, c. 2 et 3); in den katholischen Ländern bürgerte sich indeß von selbst die schlichte Tracht der spanischen Priester ein.

An der Spitze seiner Constitutionen (Prooem. Const. Summ. Const. reg. 1), wie auch an anderen Stellen derselben (p. 3, c. 1, § 26) bringt der hl. Ignatius darauf, daß reine Liebe zu Gott das Grundgesetz, die Haupttriebkraft und das leitende Princip des Ordens und seiner Mitglieder sein soll. Nur deßhalb sollen sie sich von aller geschöpflichen Liebe frei machen, „um ihre ganze Liebe dem Schöpfer zuzuwenden, ihn in allen Geschöpfen zu lieben und alle in ihm". Nur in diesem Sinne soll die pflichtschuldige Liebe zu Eltern und Verwandten gemäßigt, geordnet und übernatürlich geheiligt werden (Summ. Const. reg. 8; Ex. gen. c. 4, § 7; Der Jesuitenorden und seine Gesetze &c., Regensburg 1872, 63 ff.). Aus jener Gottesliebe soll eine glühende, opferwillige Nächstenliebe, ein alle Menschen umfassender Seeleneifer (Const. p. 1, c. 1. 2, § 8), eine innige Vereinigung mit Gott durch das Gebet (Const. p. 9, c. 2, § 1; p. 10, § 2; Summ. reg. 16), eine stete Uebung der Abtödtung und Selbstverläugnung (Exam. gen. c. 4, § 28 et 46; Summ. reg. 28. 29. 12. 13; Constit. p. 6, c. 1, § 1; p. 3, c. 1. § 4), das innige Verlangen, der Welt, ihren Gütern und Ehren völlig abzusterben und in Leiden und Schmach Christus ähnlicher zu werden, hervorgehen. Kaum etwas wird den Jesuiten von ihrem Stifter so sehr an's Herz gelegt, als diese heldenmüthige

Theilnahme am Kreuze Jesu Christi (Ex. gen. c. 4, § 26. 44. 45; Summ. reg. 11), ja nichts ist dem Geiste des Ordens fremder, als ehrgeizige Bestrebungen. Daher die besonderen Gelübde der Professen, in keiner Weise nach kirchlichen oder weltlichen Würden zu streben und diejenigen den Oberen anzuzeigen, welche sich durch derartiges Streben verfehlten (Const. p. 6, c. 2, § 1; p. 10, § 6). Als charakteristische Ordenstugend aber will der hl. Ignatius besonders den Gehorsam betont wissen, sowohl um seiner innern Vortrefflichkeit und um des Beispiels Christi willen, als wegen der Einheit, Zweckmäßigkeit, Harmonie und Nachhaltigkeit des Wirkens, die nur der Gehorsam einem aus so verschiedenartigen Elementen bestehenden, über alle Länder verbreiteten, apostolischen Orden zu verleihen im Stande ist (Epist. de virtute obed. § 2. 3; Const. p. 3, c. 1, § 23). Gerade an diese Forderung des Gehorsams haben sich viele Vorurtheile, Entstellungen und Angriffe geheftet. Nur Unverstand oder böser Wille konnte indeß aus einer ganz unverfänglichen Stelle der Constitutionen (p. 6, c. 5) herauslesen, daß der Obere seinen Untergebenen zu dem, was Sünde ist, verpflichten könne. Denn fordern die Constitutionen auch einen „blinden Gehorsam", den man in gewissem Sinn, soweit derselbe bei edelster Lebensbethätigung der Vernunft und des Glaubens ein Ersterben der verderbten natürlichen Neigungen in sich schließt, einen „Cadavergehorsam" nennen könnte, so schärfen sie doch ausdrücklich die für alle Menschen bestehende Pflicht ein, in sündigen Forderungen dem Obern nicht zu gehorchen (Const. p. 3, c. 1, § 23; p. 6, c. 1, § 1), ja sie gestatten den Untergebenen überhaupt, dem Obern Vorstellungen zu machen, wenn über die Zweckmäßigkeit des Befohlenen gegründeter Zweifel besteht und die Sache selbst der Mühe werth ist (Ex. gen. c. 8; Const. p. 3, c. 2, § 1; p. 5, c. 4; vgl. [die protestantischen] Jahrbb. der deutschen Theologie 1864, 148—164 [Herzogs Real-Encykl. XIX, 671]; Der Jesuitenorden u. s. w. 13. 68 ff.; Stimmen aus M.-Laach I, 453 ff.; Briefe aus Hamburg 443 ff.).

C. Thätigkeit des Ordens. Was endlich die dem Orden eigenthümliche Thätigkeit betrifft, so entspricht dieselbe, bei noch so weit gezogenem Umkreis, wesentlich denselben Ideen. Im Gegensatz zu den sogen. Reformatoren seiner Zeit, welche die „Reformation" der Kirche bei Papst und Kaiser beginnen wollten, dringt der Ordensstifter vor Allem auf „Reformation" seiner selbst, Bekehrung und Heiligung eines Jeden. Unter allen Mitteln, am Heile der Seelen zu wirken, stellt er das gute Beispiel in erste Linie (Const. p. 4, Prooem.; p. 7, c. 4, § 2). Alle sollen sich so betragen, daß schon ihr bloßer Anblick zum Dienste und Lobe Gottes antreibe, indem man in ihnen ein Abbild ihres Herrn wahrzunehmen glaube (Const. p. 3, c. 1, § 4). Einen zweiten Kreis von Mitteln bildet das Gebet und die Darbringung des hl. Meßopfers für die Bekehrung und Heiligung der Seelen (Const. p. 7, c. 4, § 2—4; p. 6, c. 2, § 16). Erst hierauf gestützt, sollen die Mitglieder der Gesellschaft durch Predigen, Beichthören, Abhalten von geistlichen Uebungen und Volksmissionen, Missionsthätigkeit unter Heiden und Ungläubigen das seelsorgliche Leben in dem Umfange ausüben, wie es in der ersten formula instituti, sowie in den Bullen Pauls III. und Julius' III. verzeichnet ist. Vorzügliche Sorgfalt soll dabei den Armen und der Jugend zugewandt werden; die Professen und die geistlichen formirten Coadjutoren müssen das in ihren Gelübden ausdrücklich versprechen (Const. p. 5, c. 3, § 3; c. 4, § 2). Während die Professen sich ausdrücklich verpflichten, auf Befehl des Papstes das Missionswerk unter Heiden und Ungläubigen auch mit eigener Lebensgefahr zu übernehmen, kann der Ordensgeneral auch die übrigen Mitglieder, wenngleich nicht unter ebenso strenger Verpflichtung, zum Dienste der Mission heranziehen, doch wird ihm hierin von dem Ordensstifter selbst größte Umsicht eingeschärft (Const. p. 9, c. 2, § 9; p. 7, c. 2, § 1). Unter die vorzüglichsten Mittel zum Heile der Seelen aber rechnete die Gesellschaft von ihrem Beginne an die Jugenderziehung und den Jugendunterricht (Const. p. 4, c. 5, § 1; c. 7, § 1; c. 11, § 1 etc.) und zwar vorab den mittlern und höhern Unterricht an den von ihr geleiteten Gymnasien, Lyceen und Universitäten; doch wurde der Elementarunterricht nicht ausgeschlossen, soweit Kräfte und Gelegenheit sich finden (Const. p. 4, c. 12, C). Den Unterricht im Katechismus hat der Orden nach Vorschrift seines Stifters (Const. p 3, c. 5 B) stets eifrig gepflegt; unter seinen zahlreichen Katecheten befinden sich die Verfasser der verbreitetsten Katechismen: Canisius, Bellarmin, Augier, Deharbe u. s. w. Der Vorwurf, daß die Gesellschaft die Wissenschaft nicht um ihrer selbst willen pflege, wird durch das naturgemäße Verhältniß hinfällig, in welchem die Wissenschaft zur Religion und zum letzten Ziele des Menschen steht. Daß die Wissenschaften darunter nicht zu leiden hatten, bezeugen die Namen von zahllosen Ordensmitgliedern, welche seit dem 16. Jahrhundert auf allen Gebieten der Theologie und der profanen Wissenschaften, der Literatur und der schönen Künste gearbeitet haben. Eine besondere Pflege wandte der Orden den marianischen Congregationen seit deren Stiftung zu; über die segensreiche Wirksamkeit derselben hat sich bereits Benedict XIV. in der Bulle Gloriosae Dominae (27. September 1748) ausgesprochen, und in der katholischen Welt herrscht darüber kein Zweifel mehr.

Am vollendetsten hat sich der Geist der Gesellschaft Jesu in den Heiligen ausgeprägt, welche sie von ihrem Beginn an der Kirche schenkte, und welche durch ihr Beispiel und Wirken sie in schweren Zeiten der Bedrängniß trösteten, stärkten und vertheidigten. An ihrer Spitze steht der Gründer selbst, der hl. Ignatius von Loyola (gest. 31. Juli 1556), nicht bloß, wie er oft irr-

thümlicherweise aufgefaßt worden ist, der ascetische Leiter der Gesellschaft, sondern auch der Urheber ihrer Verfassung und der Organisator ihrer gesammten äußern Thätigkeit. Ihm gesellen sich dann der hl. Franz Xaver (gest. 2. December 1552), der Apostel von Indien und Japan; der hl. Franz von Borgia (gest. 30. September 1572), der Freund Karls V., ein erhabenes Bild der Buße, Entsagung und Weltverachtung; der hl. Franz Regis (gest. 31. December 1640), der Apostel der armen Landbevölkerung; der hl. Franz von Hieronymo (gest. 11. Mai 1716), der unermüdliche Volksmissionar; der hl. Petrus Claver (gest. 8. Sept. 1654), der Apostel der Negersklaven; die heiligen Blutzeugen Paul Miki, Johannes de Goto und Jacob Kisai (gekreuzigt 5. Februar 1597), die Erstlinge der japanesischen Mission; die hll. Aloysius von Gonzaga (gest. 21. Juni 1591), Johannes Berchmans (gest. 13. August 1621) und Stanislaus Kostka (15. August 1568), und der heilige Laienbruder Alfons Rodriguez (gest. 31. October 1617), ein leuchtendes Vorbild frommer Einfalt und kindlichen Gehorsams. Die zahlreiche Schaar der Ordensmitglieder, denen die Ehre der Seligsprechung zu Theil geworden, besteht vorzüglich aus Martyrern, welche in den verschiedensten Missionsländern den Glauben mit ihrem Blute besiegelten. Zu ihnen zählen Johannes de Britto (gest. 1693), Andreas Bobola (gest. 1657), Ignatius de Azevedo mit 39 Genossen (1570), Joh. Bapt. Machado (1617), Didacus Carvalho (1624), Michael Carvalho (1624), Paul Navarro, Dionys Fugixima und Peter Onizuchius (1622), Leonhard Chimura (1619), der Provinzial Franz Pacheco mit acht Genossen (1626), Anton Ixida (1632), Thomas Tzugius (1627) und Michael Nacaxima (1628), Karl Spinola mit acht Genossen (1622), Ambrosius Fernandez (1620), Camillus Constanzo und Augustin Ota (1622), Hieronymus de Angelis und Simon Jempo (1623), Edmund Campion (1581), Alexander Briant (1581), Thomas Cottam (1582). Als Bekenner aber schließen sich ihrem geistlichen Führer Ignatius der sel. Petrus Faber (gest. 1546) und der sel. Petrus Canisius (gest. 1597) an, der erste Jesuit, der in Deutschland wirkte, und der Begründer und erste Provinzial des Ordens in Deutschland. Ueber eine große Zahl von Ordensmitgliedern waren bei der Ritencongregation Prozesse eingeleitet, als die Aufhebung der Gesellschaft und spätere Bedrängnisse der Kirche deren Fortführung hemmend entgegentrat. In fast allen Missionsländern, Japan, China, Indien, Nordamerika, Mexico, Mittelamerika, Brasilien, Paraguay u. s. w., haben zahlreiche Missionare ihr Blut für den Glauben vergossen; ganze Schaaren sind allüberall im Dienste der Pestkranken gestorben (der Katalog des P. Alegambe, fortgesetzt von P. Nadasi, zählt von 1556—1557 die Summe von 1190 Patres und Brüdern); in allen Ländern haben sich fromme Geistesmänner, Prediger, Lehrer, Beichtväter den Ruf der Heiligkeit erworben.

So sehr die Gesellschaft auch im Sinne ihres Instituts alle kirchlichen Würden floh, so wurden doch durch das schwer verpflichtende Gebot der Päpste einige ihrer Söhne dem heiligen Collegium der Cardinäle beigezählt und leisteten der Kirche in dieser Stellung nicht geringe Dienste: Franz Tolet (1593), Robert Bellarmin (1599), Peter Pazmany (1629), Johann de Lugo (1643), Johann Casimir von Polen (1647, später 1648 bis 1668 König von Polen), Sforza Pallavicini (1659), Eberhard Nithard (1675), Johann B. Tolomei (1712), Johann B. Salerno (1719), Alvaro Cienfuegos (1720), Camillo Tarquini (1873), Johann B. Franzelin (1876), Camillo Mazzella (1886). — Unter den Predigern des Ordens zählen mehrere zu den gefeiertsten Vertretern der geistlichen Beredsamkeit, so die PP. Louis Bourdaloue (gest. 1704), Paolo Segneri (1694), Anton Vieira (1697), Franz Hunolt (1740), Peter Skarga (1612); eine bedeutende Wirksamkeit entfalteten aber auch die deutschen PP. Schneller, Tschupik, Wurz, Tausch, Trabbels, Roh, Roder; die Franzosen de la Colombière, Taxier, de la Rue, Bretonneau, Lenfant, Mac Carthy, Ravignan; die Italiener Borboni, Tornielli, Trento; die Spanier Tolet und Florencia. Von 1573—1660 predigten 49 Jesuiten in der päpstlichen Kapelle; an vielen Fürstenhöfen und zahlreichen Domkirchen ward ihnen dieselbe Aufgabe zu Theil. — Die Thätigkeit des Ordens im Beichtstuhl läßt sich nur sehr entfernt aus der großen Zahl der Ordensniederlassungen in allen Ländern und aus dem meist ungewöhnlichen Zudrang zu den Beichtstühlen ihrer Kirchen bemessen. In die Augen fallend war dieser mühsamste Theil der Seelsorge nur durch die Ausübung derselben an den Fürstenhöfen zu Versailles, Wien, Madrid, Lissabon, München, welche vielfach Gutes stiftete, aber dem Orden viele Anfeindungen zuzog. Ueberaus wirksam für die Wiederbelebung des religiösen Geistes in allen Ländern erwies sich das Abhalten der heiligen Exercitien für Geistliche und Laien der verschiedensten Stände, von mehreren Heiligen, vielen Päpsten, Bischöfen und Synoden wiederholt empfohlen und gutgeheißen (s. d. Art. Exercitien). — Eine ebenso nachhaltige als ausgebreitete Hebung des religiösen Lebens erzielten die Jesuiten in der ganzen katholischen Welt durch ihre ascetischen Schriftsteller, von welchen Alfons Rodriguez (gest. 1616), Ludwig de Ponte (gest. 1624) und J. B. Scaramelli (gest. 1752) als Classiker auf diesem Gebiete gelten. Aus den vielen übrigen mögen genannt werden: Alvarez de Paz, Nic. Gaudier, Scribani, Drexelius, Saint-Jure, de la Palma, Nicol. Lancitius, Joh. Nieremberg, Kasp. Druzbicki, W. Stanihurst, J. Surin, J. Nouet, Nic. Avancinus, F. Nepveu, J. Dirckinck, Ben. Roggacci, C. Judde, J. Croiset, J. de Gallifet, J. Pergmayr, F. Neumayr, J. M. Kroust, J. Grou. — Das Exercitienbuch erklärten J. J. Petit-Didier, J. Diertins, A. Bellecius, P. Chaignon, P. Roothaan. — Eifrige Missionare hat die

Gesellschaft allen Ländern Europa's gegeben. In Deutschland war neben dem sel. Canisius der wirksamste Philipp Jeningen aus Eichstädt (gest. 1704), dann Paul Hoffäus aus Bingen (gest. 1608), Georg Scherr aus Schwaz (gest. 1605), J. Zehender, C. Welser, J. Falk, Nicol. von Cusa, F. Hünecken, J. Schacht, B. Löper. In Frankreich wirkten vor dem hl. Franz Regis E. Auger, P. Coton, nach ihm F. Beauveau, J. Maunoir, B. Meynier, V. Huby; in Italien F. Adorno, B. Colnago, dann vor Allen Julius Mancinelli, A. la Nuza, N. Zucchi, Paul Segneri, J. Pinamonti; in Portugal J. Martinez, S. de Barradas; in Spanien B. Bustamente, Franz Strada, J. Gondino, E. Texeira, J. Calatayud, H. Lopez und der spätere General Thyrsus Gonzalez; in England folgten auf die PP. E. Campion, W. Good, R. Southwell, H. Garnet, E. Oldcorne, R. Person, R. Abercromby, J. Gerard ganze Schaaren todesmuthiger Missionare. Ebenso erfreuten sich Böhmen, Ungarn, Polen und die Niederlande der seeleneifrigsten Apostel, die unermüdlich Stadt und Land durchzogen, um die Katholiken im Glauben zu festigen, die Irrenden zu gewinnen und die Sünder zu bekehren. Jesuiten kamen den Christensklaven in Stambul zu Hilfe und pastorirten die Gefangenen in den französischen Bagnos. — Das großartigste Arbeitsfeld blieben aber allzeit die äußeren Missionen. Wie durch die Thätigkeit der Gesellschaft hauptsächlich Indien, Annam, Tonkin, Japan, die Molukken, China dem Christenthum sich eröffneten, so drangen die Jesuiten an die großen Seen von Canada vor, und P. Marquette entdeckte den Mississippi; früh besuchten sie Aethiopien und die Ufer des Sambesi, christianisirten einen ansehnlichen Theil von Brasilien, Peru, Chile und des Landes am Marañon. Der Jesuitenstaat von Paraguay hat selbst die Bewunderung der erklärtesten Feinde des Ordens gefunden. Die Aufhebung des Ordens wurde deßhalb auf dem ganzen Erdkreise schwer empfunden, und noch heute sind lange nicht all die Gebiete zurückerobert, welche er einst dem katholischen Missionsleben und der Civilisation gewonnen hatte.

Auf dem Gebiete der Wissenschaft hat die Gesellschaft vor Allem die Theologie aufs eifrigste gepflegt, dem falschen Humanismus und der seichten modernen Philosophie gegenüber die bewährte alte scholastische Theologie und Philosophie, dann aber den protestantischen Secten gegenüber die positive Theologie, Apologetik und Controverse, endlich auch die übrigen theologischen Disciplinen. Wir müssen uns hier auf wenige Namen beschränken, von denen einzelne ihre besondere Artikel finden werden oder schon gefunden haben. Scholastische Theologie und Philosophie: die schon genannten Cardinäle Tolet, Bellarmin und Lugo, dann vorab Franz Suarez (gest. 1617), wohl der größte Theologe des Ordens, Peter Fonseca, Gregor von Valencia, Gabriel Vasquez, Leonhard Lessius, J. Ruiz de Montoya, Adam Tanner, E. Coninck, J. Martinez de Ripalda, F. Amici, P. Hurtado de Mendoza, J. Dicastillo, J. Martinone, R. de Arriaga, M. Esparsa, J. Platel, Dom. Viva, A. Majr, H. Kilber — in neuerer Zeit Joseph Kleutgen und Cardinal J. B. Franzelin. — Positive Theologie und Controverse: der sel. Petrus Canisius, Cardinal Bellarmin, von den Protestanten am meisten gefürchtet und bekämpft, A. Possevin, M. Becanus, J. Gretser, A. Contzen, Cardinal Pazmany, Dionys Petau (Petavius, gest. 1652), L. Forrer, F. Annat, V. Ebermann, Karl Sarbagna. — Exegese: Die Cardinäle Tolet und Bellarmin (beide an der Verbesserung des Vulgata-Textes betheiligt), Johann Maldonado (gest. 1583), A. Salmeron, F. Ribera, H. Prado, Emm. Sa, M. Delrio, J. B. Villalpando, N. Serarius (Serrier), B. Pererius, (Pereira), L. Alcasar, B. Giustiniani, C. Sancio, Cornelius a Lapide (van den Steen, gest. 1637), J. Pineda, J. Bonfrère, J. B. Menochius, F. Xav. Patrizzi. — Moraltheologie: J. Azor, Th. Sanchez, J. de Salas, P. Filiucci, V. Reynould (Reginaldus), P. Comitolus (Probabiliorist), F. Castro Palao, J. Präpositus, P. Laymann (gest. 1635), L. Torres, F. Oviedo, N. Baldellus, H. Busenbaum (über 200 Ausgaben, gest. 1669), A. Escobar y Mendoza (am meisten von den Gegnern des Ordens entstellt und mißhandelt), J. Tamburini, A. Terillus (Bonvill), G. Gobat, J. Cardenas, L. Lacroix, P. Catalani, G. Antoine, R. Mazzota, J. Reuter, E. Voit, P. Gury, A. Ballerini. — Canonisches Recht: E. Pirhing, J. Wiestner, J. Vogler, F. Schmalzgrueber (gest. 1735), G. Pichler, J. Biner, J. A. Zallinger. — Kirchengeschichte: Als bedeutendstes Werk ragen die Acta Sanctorum hervor, die monumentale Grundlage der Hagiographie, begonnen von J. Bollandus (gest. 1665), fortgesetzt von D. Papebroech (gest. 1714) u. A. An die große Conciliensammlung von J. Hardouin (gest. 1729) reiht sich als Fortsetzung die Collectio Lacensis, unternommen von G. Schneemann (gest. 1885). Andere namhafte Vertreter der Kirchengeschichte und ihrer Hilfswissenschaften sind F. du Duc, J. Gretser, B. Corder, J. Sirmond (gest. 1651), Ph. Labbe, J. Garnier, J. Hartzheim, F. Zaccaria, A. Muzzarelli. Die Ordensgeschichte schrieben N. Orlandini (gest. 1606), F. Sacchini (gest. 1625), J. Jouvency (gest. 1719), J. Cordara (gest. 1785); weiter um dieselbe machten sich verdient D. Bartoli, Boëro, Carayon, Prat, Rieß, um die Bibliographie des Ordens Ribadeneira, Southwell, Alegambe, Carayon, besonders aber A. de Backer. — Profangeschichte: J. Mariana (Gesch. von Spanien), Damian Strada (Gesch. des belgischen Krieges), A. B. Balbin (Gesch. von Böhmen), Fr. Wagner (Gesch. Kaiser Leopolds I.), G. Daniel (königlicher Hofhistoriograph, Gesch. von Frankreich), Adam Naruszewicz (Gesch. von Polen), Stephan Katona (Gesch. der Könige von Ungarn), Damberger (Synchron.

Gesch. des Mittelalters), Garrucci (Storia dell' arte cristiana u. A.). — Mathematik: Chr. Clavius aus Bamberg, der Reformator des Kalenders (gest. 1612), P. Guldin, Convertit aus St. Gallen (gest. 1643), J. de la Faille, J. Adam Schall aus Köln, Präsident des mathematischen Tribunals in Peking (gest. 1666), G. von St. Vincent, Ferdinand Verbiest von Courtrai, Nachfolger Schalls in Peking (gest. 1688), Vincent Riccati, Andreas Caraffa (gest. 1845). — Naturwissenschaften: Christ. Scheiner (gest. 1650), Franz Grimaldi (gest. 1663), J. B. Riccioli, Astronom (gest. 1671), Athanasius Kircher (gest. 1680), Roger Boscowich (1787), Max Hell, Astronom in Wien (gest. 1792), Christian Mayer (gest. 1783), Franz de Vico (gest. 1848), Angelo Secchi (gest. 1878), Carbonelle (gest. 1889). — Classische Studien: J. Perpignan, bekannt durch seine lateinischen Reden (gest. 1566); E. Alvarez, Verfasser der verbreitetsten lateinischen Grammatik (1582); Hor. Tursellino, lateinischer Prosaist und Grammatiker (1609), J. Pontanus, Verfasser vieler Schulbücher (1626); J. de la Cerda, Herausgeber des Virgil (1643); Andreas Perzivales, Grieche aus Creta, Gräcist; Dom. Colonia, Rhetoriker (1741); K. Porée, Rhetoriker, der Lehrer Voltaire's (1741); Nic. Schleiniger, Rhetoriker (gest. 1888). — Die pädagogische Literatur der Jesuiten (Grammatiken, Lesebücher, Chrestomathien, purgirte Classiker, kritische Classikerausgaben, Lehrbücher der Poetik, Stilistik und Rhetorik, rhetorische Mustersammlungen, Schulcomödien, Erbauungs- und Gelegenheitsschriften für die marianischen Congregationen) ist fast unabsehbar. Die lateinische Schulsprache führte naturgemäß eine eifrige Pflege der lateinischen Schuldichtung herbei, welche viel Minderwerthiges erzeugte, aber in Jacob Balde (gest. 1668) und Matth. Sarbiewski (gest. 1640) auch zur Höhe classischer Vollendung emporstieg. Die Sarcotis des Kölner Rhetorik-Professors Masenius (von 1662) blieb nicht ohne Einfluß auf Miltons „Verlorenes Paradies". Tasso und Calderon waren Jesuitenschüler, Corneille und Vondel in regem Verkehr mit Jesuiten. Friedrich von Spee, der Bekämpfer der Hexenprozesse (gest. 1635), ist der freundlichste Repräsentant religiöser Lyrik in Deutschland während des 17. Jahrhunderts. Bartoli, Segneri, Pallavicini u. A. galten als Muster schönen Stiles in Italien, Mariana, Isla u. A. in Spanien. Von den Italienern der Neuzeit beherrschte kein Schriftsteller die Volkssprache in solchem Umfang, wie der Novellist Bresciani. Die gründlichste italienische Literaturgeschichte ist jene des P. Tiraboschi (Letteratura Italiana, 14 voll.). Bourdaloue, Bouhours und andere französische Jesuiten stehen, was Sprache und Stil betrifft, auf der vollen Höhe der classischen Epoche; du Cygne, Brumoy, Tournemine, Jouvency und Bouhours galten als Literaturkritiker ersten Ranges. Denis, der Verdeutscher des Ossian, nahm an der Entwicklung der neuern deutschen Literatur nicht unbedeutenden Antheil und verdiente sich sogar Göthe's Lob. An der Literaturentwicklung aller katholischen Nationen haben Jesuiten sich betheiligt; die Kunstgeschichte aber ist durch Cahours, Martin, Garrucci u. A. in bedeutsamster Weise repräsentirt.

Wegen der vielen Kirchen, welche von und für den Orden gebaut wurden, erhielt ein Zweig der Renaissance-Baukunst den Namen „Jesuitenstil"; Jesuiten wirkten als Architekten vielfach an diesen Bauten mit. Musik und Malerei fanden im Orden verhältnißmäßig wenig Pflege; doch hat er für beide Künste Repräsentanten aufzuweisen. Der belgische Laienbruder Seeghers ist sogar der berühmteste aller Blumenmaler geworden. — Außerordentliche Verdienste hat sich die Gesellschaft um Geographie, Ethnographie und Linguistik erworben. Zahlreiche Sprachen Asiens, Amerika's und Afrika's sind zuerst durch Jesuiten fixirt und durch Grammatiken und Wörterbücher zugänglich gemacht worden. Ueber den Sammelfleiß eines Kircher mag heute vielleicht Mancher lächeln, aber für seine Zeit hat er als Sammler sehr anregend gewirkt. Trotz aller Verfolgungen, Beraubungen und Ausweisungen ist die Gesellschaft nie müde geworden, zur Förderung der Wissenschaft neue Bibliotheken, Observatorien und wissenschaftliche Sammlungen aller Art zu gründen. Durch einen Jesuitenprocurator wurde 1649 die Chinarinde (Pulvis Jesuitarum) zuerst nach Europa gebracht; ebenso sind zahlreiche Pflanzen und Thiere fremder Erdtheile zuerst durch Jesuitenmissionare bekannt geworden.

III. Geschichte des Ordens. A. Die allgemeine Ordensgeschichte (1540 bis 1773) gruppirt sich am einfachsten nach den Generalen: 1. Der hl. Ignatius von Loyola (19. April 1541 bis 31. Juli 1556), zog großentheils selbst die erste Generation des Ordens heran, bot in seiner tiefen Demuth zweimal seine Abdankung an (1547, 1550), welche jedoch nicht angenommen wurde, gründete das Katechumenenhaus, das Haus der hl. Martha für gefallene Frauen, das der hl. Katharina für bedrohte Mädchen und das römische wie das deutsche Collegium in Rom (s. d. Art. Collegien). Eine ernste Gefahr drohte der jungen Gesellschaft dadurch, daß mehrere hervorragende Mitglieder, Bobadilla, Le Jay, Petrus Canisius, für Bischofsstühle begehrt, Franz von Borgia und Jacob Laynez sogar für das Cardinalat in Aussicht genommen wurden; doch gelang es Allen, diesen Ehren glücklich zu entgehen. Mehrere andere Genossenschaften, wie die Somascher, Barnabiten und Theatiner, wollten sich der Gesellschaft anschließen, doch ging Ignatius hierauf nicht ein. Hart angefeindet wurde letztere nicht nur von der Pariser Universität, sondern noch fast erbitterter von Melchior Cano, von 1548 bis zu seinem Tode 1560, ebenso für kurze Zeit von der Universität Alcala. Simon Rodriguez, Provinzial von Portugal, mußte 1552 abgesetzt werden, weil er durch allzu große Nachsicht

dem Princip des Gehorsams geschadet hatte; an die Ordensgenossen zu Coïmbra erließ Ignatius um jene Zeit (26. März 1553) seinen classischen Brief über den Gehorsam. Nachdem er sich vom Herbst 1554 an schon wiederholt hatte vertreten lassen müssen, starb er (31. Juli 1556) im Profeßhause zu Rom. Bei seinem Tode zählte der Orden schon über 1000 Mitglieder in 100 Häusern und 12 Provinzen (Italien, Sicilien, Portugal, Aragonien, Castilien, Andalusien, Ober- und Niederdeutschland, Frankreich, Indien (mit Japan), Brasilien und Aethiopien, welch letztere Provinz indeß nur kurze Zeit bestand. Am 12. März 1622 wurde Ignatius zugleich mit Franz Xaver, dem Apostel Indiens und Japans, von Gregor XV. heilig gesprochen. — 2. Jacob Laynez, erst Generalvicar, dann, nachdem lange politische Wirren endlich eine Generalcongregation gestatteten, General (2. Juli 1558 bis 19. Januar 1565). Kaum hatte die Congregation die Constitutionen abermals geprüft und gutgeheißen, als Paul IV. die Integrität derselben bedrohte, indem er die Gesellschaft zwang, das Chorgebet einzuführen, und die Amtsdauer des Generals auf drei Jahre beschränkte. Erst der Tod des Papstes (18. August) befreite den Orden von diesen Verpflichtungen. Die Gunst, in welcher Laynez bei Pius IV. stand, hatte zur Folge, daß er sehr stark für allgemein kirchliche Angelegenheiten in Anspruch genommen wurde (als Begleiter des Cardinals von Este nach Frankreich, zum Colloquium von Poissy, Herbst 1561, dann als päpstlicher Theologe am Trienter Concil). Die Geschäfte führte inzwischen Franz von Borgia. Bei seinem Tode hinterließ Laynez 18 Provinzen, 130 Ordenshäuser mit 3500 Mitgliedern. — 3. Der hl. Franz von Borgia (2. Juli 1565 bis 1. October 1572) stand sehr in Gunst bei Pius IV., dessen Nepoten, dem hl. Karl Borromeo, und auch bei Pius V., was indeß nicht hinderte, daß der letztere Papst wieder auf die Einführung des Chordienstes zurückkam und die Abschaffung des Grades der geistlichen Coadjutoren verlangte. Der Orden wurde genöthigt, letztere zu den drei feierlichen Profeßgelübden zuzulassen; schon Gregor XIII. hob indeß diese Verfügungen wieder auf. Neue Missionen eröffneten sich in Florida, Mexico und Peru. Pius V. übertrug (1570) der Gesellschaft die Pönitentiarie zu Rom und verwandte den P. Tolet wie den General Franz von Borgia selbst als Begleiter der Legaten, welche er im Interesse einer allgemeinen Liga gegen die Türken nach Deutschland, Polen, Spanien, Portugal und Frankreich entsandte. — 4. Eberhard Mercurian (23. April 1573 bis 1. August 1580) ward auf Anregung des Papstes Gregor XIII. gewählt, der die ständige Besetzung des Generalats mit Spaniern bedenklich fand. Die Wahl verstimmte etliche spanische und portugiesische Mitglieder, aus deren Mitte sich später eine nicht unbedenkliche Opposition bildete. Zu den früheren Missionen gesellten sich die englische und maronitische. P. Tolet erhielt (1579) den Auftrag, Michael Bajus zur Unterwerfung zu bringen, was der Gesellschaft später den unversöhnlichen Haß der Jansenisten zuzog. Die Zahl stieg auf 5000 Mitglieder in 18 Provinzen.

5. Claudius Aquaviva (19. Februar 1581 bis 31. Januar 1615) wirkte besonders für die weitere Organisaton. Die allgemeinen und besonderen Regeln waren schon zum größten Theil unter Mercurian aus den Constitutionen des hl. Ignatius und den Decreten der ersten drei Generalcongregationen ausgezogen worden. Von Aquaviva rühren dagegen zahlreiche Verordnungen her, welche sich im zweiten Theile des Institutum finden. Die bedeutendste unter denselben ist die Ratio Studiorum. Dieselbe ruht in allen wesentlichen Punkten und ebenso in vielen Specialbestimmungen auf den Grundlagen, welche der hl. Ignatius selbst dem Unterrichtswesen des Ordens in den Constitutionen gegeben hatte, wurde aber durch Zuziehung des umfassendsten Erfahrungsmaterials erweitert. Zur Berathung desselben ernannte die IV. Generalcongregation eine Commission von 12 Mitgliedern, Aquaviva (1584) eine neue Studiencommission von sechs Mitgliedern (die PP. Azor, Gonzalez, Tyrin, Busäus, Goyson, Tucci). Ihr 1586 vollendeter Entwurf, von den Professoren des römischen Collegs (darunter Bellarmin, Suarez, Pererius) begutachtet, wurde (21. April) zur Begutachtung an alle Provinzen verschickt, nach Rückantwort der Provinzen von drei Mitgliedern der Studiencommission (Tucci, Azor und Gonzalez) und den Professoren des römischen Collegiums revidirt und 1591 endlich als allgemein zu beobachtende interimistische Vorschrift wieder an die Provinzen gesandt. In ihrem praktischen Theile bewährte sie sich; beim definitiven Abschluß 1598 brauchte nur wenig geändert zu werden. Dagegen scheint der Delectus opinionum, von dem sich schon Salmeron, Maldonat und Bellarmin nicht viel versprachen, nicht befriedigt zu haben; er wurde weggelassen und durch die allgemeine Vorschrift ersetzt, sich möglichst an die bewährte Lehre des hl. Thomas zu halten und nur aus wichtigen Gründen davon abzugehen. So kam nach 14jähriger Arbeit die Unterrichtsgesetzgebung zu Stande, welche über zwei Jahrhunderte für die Schulen des Ordens maßgebend blieb, und welcher Baco das Lob spendete: Ad paedagogiam quod attinet, brevissimum foret dictu: Consule scholas Jesuitarum; nihil enim, quod in usum venit, his melius (De dignitate et augmento scientiarum l. III. p. 153). Die gesetzgeberische und administrative Thätigkeit Aquaviva's wurde durch ebenso langwierige als unerquickliche Wirren durchkreuzt, zu welchen sein energisches Verfahren Anlaß gegeben haben mag, bei welchen aber der Ehrgeiz und die separatistischen Gelüste einiger spanischer Mitglieder die Hauptrolle spielten. An der Spitze dieser Opposition stand erst P. Hernandez, dann die PP. Denis Vasquez, Henriquez Acosta, Mariana und später Fernan Mendoza. Hernandez

verklagte seinen Provinzial bei der Inquisition, was unberechtigte Einmischung dieser Behörde in die Angelegenheiten des Ordens und schließliche Intervention des Papstes zur Folge hatte. Auf einer Procuratorenversammlung zu Rom 1587 verlangten die Spanier einen eigenen, vom General unabhängigen Generalcommissar und specielle Ordensstatuten für Spanien. Als dieses Begehren zurückgewiesen wurde, fanden die Unzufriedenen wieder Unterstützung bei Philipp II. und der spanischen Inquisition, und es bedurfte abermals der Dazwischenkunft Sixtus' V., um unbefugte Eingriffe zurückzuweisen. Auf Bitte Aquaviva's bestätigte Gregor XIV. das Institut mit Bezug auf die angegriffenen Punkte auf's Neue durch die Bulle Ecclesiae catholicae (25. Juni 1591). Weitere Verwicklungen bewirkten, daß auf Befehl des Papstes Clemens VIII. eine außerordentliche Generalcongregation (die V.) einberufen werden mußte, um die Amtsverwaltung des Generals Aquaviva zu prüfen. Dieselbe trat am 3. November 1593 zusammen; Aquaviva ging indeß aus dieser Prüfung völlig gerechtfertigt hervor. Am 17. September 1593 hatte P. Franz Tolet die Cardinalswürde erhalten. Bedrohlicher für das Institut, das Gregor XIII. noch in seiner letzten Regierungszeit durch die Bulle Ascendente Domino (22. Mai 1584) bestätigt hatte, schien das Mißfallen zu werden, das Sixtus V. an mehreren Einrichtungen und selbst am Namen der Gesellschaft fand. Die Verwendung der angesehensten Fürsten vermochte ihn nicht von dem Entschluß abzubringen, das Institut zu verändern; erst sein Tod befreite den Orden von dieser Gefahr. Stürme anderer Natur rief 1588 das Buch des P. Ludw. Molina: Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. Concordia hervor (s. d. Artt. Congregatio de auxiliis gratiae, Bañez, Molina), dann auch die Lehrstreitigkeit über die Absolution eines Abwesenden. Nachdem die Gegner Aquaviva's fruchtlos versucht hatten, ihn durch Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Neapel von der Ordensleitung zu entfernen, scheiterte 1604 auch der Plan, ihn durch Dazwischenkunft des Papstes zu einer Reise nach Spanien zu veranlassen, wo man seinen Einfluß zu brechen hoffte. Er erkrankte, und bald darauf starb Clemens VIII., welcher für jenen Reiseplan gewonnen worden war. Am 4. September 1606 bestätigte Paul V. das Institut durch die Bulle Quantum religio Societatis Jesu, und die VI. (außerordentliche) Generalcongregation, welche im Februar 1608 zusammentrat, verhalf dem Orden endlich zu dem erwünschten innern Frieden. Beim Tode Aquaviva's zählte der Orden 13 112 Mitglieder, 559 Häuser, 32 Provinzen.

6. Mutius Vitelleschi (15. November 1615 bis 9. Februar 1645) war ein Römer. Unter ihm erlebte der Orden eine lange Zeit friedlicher Entfaltung und feierte die Heiligsprechung seines Stifters und des hl. Franz Xavier (1622), sowie das hundertjährige Gründungsfest (1640). Letzteres wurde in der Imago primi Saeculi, einer Festschrift der belgischen Scholastiker, etwas stark panegyristisch verherrlicht, worüber die Jansenisten später ungerechtfertigten Spott ergossen. Das Missionsgebiet erweiterte sich nach Tibet (1624), Tonkin (1627) und an den Marañon (um 1640). — 7. Vincenz Caraffa (7. Januar 1646 bis 8. Juni 1649), Neapolitaner. Durch ein Breve Prospero felicique statui (1. Januar 1646) verfügte Papst Innocenz X., daß künftig alle neun Jahre eine Generalcongregation gehalten und die Amtsdauer der Oberen, mit Ausnahme der Novizenmeister, auf drei Jahre beschränkt werden sollte. Die erste Verfügung hob Alexander VII. (1. Januar 1658), die zweite Benedict XIV. (1746) durch die Bulle Devotam wieder auf, nachdem Dispensationen und andere Umstände beide praktisch sehr gemildert hatten. — 8. Franz Piccolomini (gest. 17. Juni 1651). — 9. Aloys Gottifredi (gest. 12. März 1652). — 10. Goswin Nickel aus Jülich (17. März 1652 bis 1664), erhielt schon am 6. Juni 1661 als 79jähriger Greis einen Coadjutor mit dem Recht der Nachfolge. — 11. Paul Oliva (1664 bis 26. November 1681), Genuese, trefflicher Ascet, Prediger, Theologe und ebenso gewandter Geschäftsmann. Unter ihm eröffnete sich ein neues Arbeitsfeld in Persien, das nach 25jähriger Thätigkeit 4 Missionen mit 400 000 Katholiken zählte. — 12. Karl von Noyelle aus Brüssel (5. Juli 1681 bis 12. December 1686), vorher Assistent für Deutschland. — 13. Thyrsus Gonzalez, Spanier (6. Juli 1687 bis 1705), gewählt mit 48 von 86 Stimmen, dankte seine Wahl zu großem Theil dem Papste Innocenz XI. und seiner eigenen Vorliebe für den Probabiliorismus. Nicht befriedigt mit dem 18. Decret der XIII. Generalcongregation, welche sowohl den Probabilismus als den Probabiliorismus freistellte, versuchte er 1691 in Dilingen ein Werk zu veröffentlichen, das den Probabilismus auf's Schärfste angriff. Dieß verursachte eine langwierige Controverse zwischen ihm und seinen Assistenten, die sich auf weitere Kreise ausdehnte und erst durch die 1696 abgehaltene XIV. Generalcongregation einer friedlichen Lösung entgegengeführt wurde. Das heilige Officium soll auf Befehl des Papstes schon zur Zeit Oliva's (26. Juni 1680) den Jesuiten verboten haben, den Probabilismus zu lehren. Concina (Apparatus, Romae 1768, II, 195) theilt ein solches Decret mit; dasselbe liegt jedoch auch in anderer Fassung vor, und nur in dieser paßt es in den geschichtlichen Zusammenhang (Ebd. II. 204). Hiernach wurde dem General Oliva von der Inquisition Namens des Papstes aufgetragen, er solle das Schreiben von Büchern zu Gunsten des Probabiliorismus frei gestatten und diesen Entscheid an alle Universitäten des Ordens gelangen lassen. — 14. Michael August Tamburini (1706—1730). — 15. Franz Retz aus Prag (1730—1750). — 16. Ignatius Visconti (1751—1755). — 17. Aloysius Centurione (1755—1757). — 18. Laurenz Ricci (1758 bis

1773). Unter dem letztern wurde der Orden zeitweilig unterdrückt. Im J. 1759, bei Beginn der allgemeinen Verfolgung, zählte der Orden 22 589 Mitglieder in 41 Provinzen, mit 24 Profeßhäusern, 61 Noviciaten, 340 Residenzen, 609 Collegien, 171 Seminarien und 270 Missionsposten.

Von tiefgreifender Bedeutung war die Betheiligung des Ordens unmittelbar nach seiner Gründung bei den Arbeiten des Concils von Trient. Kaum einem Redner wurde so viel Zeit zugestanden, wie dem P. Jacob Laynez, welcher um Feststellung der Lehre von der Rechtfertigung, Messe, Eucharistie, Priesterweihe u. s. w. sich die größten Verdienste erwarb. Seiner Initiative ist die Clausel zu danken, wonach die tridentinische Form der öffentlichen Eheschließung nur in jenen Pfarreien unter Strafe der Ungiltigkeit bindet, in welchen das Decret 30 Tage zuvor publicirt worden. Die Vorschrift, überall Diöcesanseminarien zu errichten (Sess. XXIII, De reform. c. 18), rührt indirect vom hl. Ignatius her (Janssen III, 398).

B. Geschichte des Ordens in den einzelnen Ländern. 1. In Italien fand die Gesellschaft die rascheste und ungehindertste Verbreitung. Die einzige Ausnahme machte Venedig, wo schon 1560 der Patriarch Trevisani die schwersten Anklagen wider sie erhob. Dieselben hatten indeß, grundlos wie sie waren, keinen Erfolg. Erst als 1606 Paul V. wegen Verletzung der kirchlichen Immunität u. s. w. mit der Republik in Streit gerieth, die Jesuiten aber, gleich den Theatinern und Kapuzinern, das vom Papste verhängte Interdict anerkannten, wurden sie durch Edict vom 10. Juni 1606 aus der Republik verwiesen und blieben, besonders auf Betreiben des protestantisirenden Servitenmönchs Paolo Sarpi, verbannt, auch dann noch, als die Republik sich mit dem Papste wieder aussöhnte. Erst 1656 nahm der Senat das Verbannungsedict zurück.

2. In Spanien gewann schon 1540 Dr. Araoz, ein Neffe des hl. Ignatius, den Herzog von Gandia, Franz Borgia, für die Gesellschaft. Nach dem Tode seiner Frau Eleonore de Castro 1546 trat dieser derselben bei. P. Faber besuchte Spanien zweimal (1542, 1545). Noch zu Lebzeiten des Stifters erhoben sich die Collegien zu Salamanca, Valencia, Alcala, Burgos, Valladolid, Gandia, Saragossa und das Profeßhaus zu Valladolid. Unter Laynez kamen mehrere hinzu, wenn es auch an vereinzeltem Widerspruch nicht fehlte (s. d. Art. Cano).

3. Noch wohlwollender wurde der Orden in Portugal aufgenommen. Auf Veranlassung des Königs João III. sandte Ignatius noch vor der päpstlichen Bestätigung Franz Xaver und Simon Rodriguez dahin ab. Man nannte sie „Apostel“. Beide waren für Indien bestimmt. Es gelang indeß dem König, Rodriguez zurückzubehalten. Schon 1542 erfolgte die Gründung der Collegien Coïmbra und Lissabon.

4. In Frankreich erstanden Collegien zu Billom in der Auvergne (1555), Pamiers (1559), Tournon (1560), Lyon und Avignon (1564), Toulouse (1563). Die PP. Pelletier, Auger und Possevin entfalteten eine ausgedehnte Thätigkeit. In Paris studirten 1540 unter Leitung des P. Jac. Eguia eine Anzahl jüngerer Mitglieder, P. Ribadeneira, Franz Strada, Eberh. Mercurian u. A. Die Stiftung eines Collegs zu Paris fand indeß langen und beharrlichen Widerstand an dem Parlament, der Universität und dem Bischof Eustach von Bellay. Bei den zwei Körperschaften walteten calvinisirende Neigungen und Furcht vor Concurrenz vor, bei letzterem persönliche Abneigung. Die zahllosen Vorwürfe, welche die Universität gegen den Orden schleuderte (Conclusio vom 1. December 1554), wurden eine Fundgrube für alle späteren Feinde des Ordens. Es gelang dem Pariser Parlament, die Einregistrirung der verschiedenen Patente Heinrichs II., Franz' II., Karls IX. bis zum 13. Februar 1562 hinauszuschieben. Dann erst erlangte das Collegium Clermont zu Paris gesetzliche Anerkennung, doch nur unter lästigen Clauseln, die erst ein Decret von 1565 beseitigte. Wenn viele französische Jesuiten, wohl die Mehrheit derselben, auf Seiten der katholischen Ligue standen (1576), so berechtigte sie dazu sowohl das damals häretischen Fürsten gegenüber geltende Recht als ihre streng kirchliche Richtung und die überaus traurigen Erfahrungen, welche man mit den Hugenotten gemacht hatte. Niemals aber haben sie sich denjenigen angeschlossen, welche mit Fingern auf den „Tyrannen“ wiesen und ihn des Todes für würdig erklärten, wie Richer und andere Universitäts- und Parlamentsmitglieder. P. Claude Matthieu, nebst P. Henry Sammier der eifrigste Anhänger der Ligue unter den Jesuiten, erklärte ausdrücklich: „Es ist gegen das Gewissen, dem König nach dem Leben zu streben, und Gregor XIII. hat diejenigen verurtheilt, welche das Gegentheil lehren.“ Aquaviva war, den Satzungen des Ordens gemäß, jeder politischen Einmischung der Mitglieder abhold und versetzte P. Matthieu nach Loreto, P. Sammier nach Lüttich. Nach der Abschwörung Heinrichs IV. (25. Juli 1593 zu St. Denis) und seinem feierlichen Einzug in Paris (22. März 1594) bewährten sich die Jesuiten ebenso als consequent kirchliche Männer, wie als treue Unterthanen. Der König selbst schrieb der Vermittelung des P. Tolet hauptsächlich die Lösung vom Bann durch Clemens VIII. zu. Neue Angriffe, welche Jacob d'Amboise, Rector der Universität, gegen den Orden erhob, scheiterten an ihrer eigenen Maßlosigkeit. Dagegen verfingen die verleumderischen Anklagen, durch welche man die Gesellschaft mit dem Mordversuch Chatels auf Heinrich IV. in Verbindung zu bringen suchte. Der klarsten Gegenbeweise ungeachtet, wurde P. Guignard, der vorgebliche Mitbetheiligte, vom Parlament verurtheilt und am 7. Januar 1595 hingerichtet; es wurde den Jesuiten eine Schandsäule errichtet, ihre werthvolle Bibliothek ausgeraubt, ihr ganzes Vermögen beschlagnahmt. Nur durch

Dazwischenkunft des Königs wurde das Parlament (1598) verhindert, in die Jurisdiction anderer Parlamente überzugreifen und den Orden aus ganz Frankreich zu verbannen. Bald erfolgte indeß ein Umschwung. Am 1. September 1603 berief Heinrich IV. die Jesuiten zurück. Die alten Collegien erstanden wieder und neue wurden gegründet; der König wählte P. Cotton zu seinem Beichtvater. Obwohl Ravaillac, der Mörder Heinrichs IV., kein Latein verstand und ausdrücklich jede Mitbetheiligung Anderer läugnete, schrieb das Pariser Parlament sein Attentat der „Lehre der Jesuiten" zu und ließ das Werk des spanischen Jesuiten Mariana: De rege et regis institutione (10. Juli 1610) durch Henkershand verbrennen (s. d. Art. Mariana). Im nämlichen Jahre proscribirte es das Werk des Cardinals Bellarmin gegen Barclay und am 26. Juni 1614 die Defensio fidei catholicae des P. Suarez. Die intriguante Verfolgung des Ordens nahm kein Ende. Auf der letzten Versammlung der Generalstaaten (1614) sprach sich indeß nur der dritte Stand gegen den Orden aus, die zwei anderen empfahlen ihn dem König. Richelieu, der 12. August 1624 das Staatsruder ergriff, traute den Jesuiten nicht recht, da sie seine äußere Politik namentlich gegen Deutschland nicht billigen konnten. Das Werk des italienischen Jesuiten Santarelli (Tractatus de haeresi etc.) gab dem Pariser Parlamente Anlaß zu neuen Chicanen. Man suchte jetzt die Jesuiten zur Unterschrift schismatischer und antikatholischer Sätze zu bringen. Das mißlang gründlich, doch redete später ein vereinzelter Jesuit, P. Rabardeau, der unkirchlichen Politik Richelieu's gelegentlich das Wort. Um dieselbe Zeit machte die Versammlung des Clerus von Frankreich, sowie besonders einzelne Bischöfe die maßloßesten Ansprüche gegenüber den Regularen geltend. Dieselben wurden noch oft wiederholt, endlich aber von Clemens X. 1670 in der Bulle Superna principiell zurückgewiesen. Von den unzähligen Pamphleten, welche die Jansenisten gegen den Orden schleuderten, ist das berühmteste das Werk Pascals, die sogen. Provinzialbriefe: Lettres de Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites sur la morale et la politique de ces pères (23. Januar 1656 bis 24. März 1657), eine auf die urtheilslose Menge berechnete, frivole, übermüthige Satire, die vor Lüge und Fälschung nicht zurückschreckt, nach Racine „die reinste Comödie", nach Sainte-Beuve nur „durch die fatale Lage" zu entschuldigen, in welche damals der Jansenismus gerathen war (s. d. Art. Pascal). Rom verurtheilte die Schrift 14. März 1658; der königliche Rath ließ sie am 10. October 1660 durch Henkershand verbrennen. Die Jesuiten Annat, Rapin und später Daniel widerlegten sie eingehend, allein diese ernsten, gründlichen Widerlegungen fanden keine Aufnahme, am wenigsten in jenen Gesellschaftskreisen, welche sich an den Provinzialbriefen ergötzt hatten und denen es eben um Wahrheit nicht zu thun war. In der nun folgenden Periode des wachsenden königlichen Absolutismus und der damit verbundenen Eingriffe in die Rechte der Kirche nahmen die französischen Jesuiten nicht immer eine völlig correcte Stellung ein. Gingen auch wenige so weit wie Maimbourg, welcher die Uebergriffe des Königs in geistliche Dinge vertheidigte, so erwiesen sich doch viele der Krone zu unterthänig und willfährig, so z. B., als Ludwig XIV. 6. Juli 1687 die Vereinigung der flandro-belgischen Provinz mit der Assistenz Frankreich verlangte und der General Thyrsus Gonzalez dieselbe verweigerte. Auf den Wink des Königs verließ der französische Assistent P. Fontaine Rom, und eine Anzahl der angesehensten französischen Jesuiten erbaten sich vom Papste einen eigenen Generalvicar (16. December 1689). Von den Jesuiten, welche von 1574—1764 fast ununterbrochen Beichtväter der französischen Könige waren, haben fast alle ihre Pflicht in so schwieriger Stellung treulich erfüllt, wenn sie auch manche Aergernisse nicht zu verhindern im Stande waren. Schon P. Auger wurde als lästiger Mahner verbannt, P. Caussin vom Hofe verabschiedet; wie der letztere, so erklärte sich auch P. Suffren muthig gegen Richelieu's Politik gegenüber den deutschen Protestanten, P. Annat verhinderte eine ernstere kriegerische Entzweiung zwischen Ludwig XIV. und Papst Alexander VII. Selbst P. La Chaise zeigte in seiner Seelenleitung hohen Ernst und Muth, wenngleich er sich dem König in Bezug auf seine absolutistischen Gelüste allzu gefügig erwies. Die Aufhebung des Edictes von Nantes ist ihm fälschlich auf die willkürliche Aussage des Hugenotten Benoist und Anderer zugeschrieben worden. Ebenso wenig trug P. Le Tellier an der Zerstörung von Port Royal Schuld. Er wie die übrigen Beichtväter haben sich sonst kaum in Politik gemischt. Der gemeinsame Haß der Hugenotten, Jansenisten und Encyklopädisten spricht deutlich genug dafür, daß die Jesuiten in Frankreich im Allgemeinen ihrer religiösen Aufgabe entsprachen.

5. Großbritannien und Irland. Nach Irland entsandte der hl. Ignatius auf Befehl Pauls III. zwei seiner ersten Gefährten, Paschasius Brouet und Salmeron. Sie verließen Rom am 10. September 1541, besuchten erst König Jacob V. von Schottland und überreichten ihm ein päpstliches Breve, das ihn zur Standhaftigkeit im Glauben mahnte. Während der Fasten 1542 kamen sie nach Irland, wo sie das katholische Volk in größter geistlicher wie leiblicher Noth und Bedrängniß fanden. Unter nicht geringer Gefahr durchzogen sie einen Monat lang die Insel in allen Richtungen, predigend, Beicht hörend, ermahnend, und kehrten dann über Schottland zurück. Eine bleibende Mission begründete erst 1560 P. David Wolf, selbst Irländer; dieselbe trat jedoch gegen die Missionen der Franciscaner und Dominicaner in den Hintergrund. An die hartbedrängte Schottenkönigin Maria Stuart schickte 1561 Pius V. den P. Nicolaus Goudanus, der nicht nur Bericht erstattete, son-

dern auch mehrere junge Schotten nach Flandern brachte, um sie dort katholisch erziehen zu lassen. Einer derselben, P. William Crighton, ging 1572 nach Schottland, um über die Sachlage zu berichten, dann 1574 abermals, um eine Mission zu gründen. Er fiel in die Hände der Puritaner, wurde den Engländern ausgeliefert und dann auf den Continent verbannt; sein Begleiter, P. Gordon, aber wirkte in Nordschottland, bis 1594 auch ihn Verbannung traf. Unterdessen waren andere Jesuiten nachgerückt, unter ihnen P. Abercromby, welcher die Königin Anna, Tochter des Dänenkönigs, 1600 für den katholischen Glauben gewann. Einer der eifrigsten Missionare, P. John Ogilvie, wurde am 10. März 1615 zu Glasgow hingerichtet. Zeitweilig erhielten nur noch Jesuiten einen kleinen Theil der Hochländer im Glauben aufrecht. In Rom gründeten die Päpste, in Madrid Philipp II., in Pont-à-Mousson Maria Stuart schottische Missionsseminare, welche der Leitung der Gesellschaft unterstellt wurden und wenigstens einen Rest der schottischen Bevölkerung für die Kirche retteten. Als eigentliche Gründer der englischen Jesuitenmission sind die PP. Edmund Campian und Robert Persons zu betrachten, beide Männer von ungewöhnlicher Tugend, Gelehrsamkeit und kühnem Unternehmungsgeist (s. d. Artt. Campian, Persons). Der erstere eröffnete die Reihen der glorreichen Blutzeugen, welche das Bekenntniß des Glaubens und besonders des päpstlichen Primates heldenmüthig mit ihrem Blute besiegelten; der andere organisirte unter unzähligen Gefahren das Missionswerk auf der Insel, unterstützte den Cardinal Allen bei der Stiftung des englischen Collegs von Douai, verwandte sich für Gründung der englischen Collegien zu St. Omer und leitete endlich das englische Colleg in Rom, das seit 1579 der Gesellschaft übergeben war. Unter Jacob I. wurde der damalige Provincial P. Garnett (s. d. Art.) fälschlich der Theilnahme an der Pulververschwörung bezichtigt und (3. Mai 1606) als Hochverräther hingerichtet. Eine verhängnißvolle Uneinigkeit rief unter den Katholiken der neue Treueeid (oath of allegiance) hervor, welchen das Parlament unter den schwersten Strafbestimmungen forderte. Der Erzpriester Blackwell und Andere hielten ihn für erlaubt, die Jesuiten dagegen nur für eine verkappte Formel des Supremat-Eides und deßhalb für verboten. Persons, Bellarmin, Gretser und Suarez schrieben dagegen, letzterer in dem berühmten Werk Defensio fidei catholicae contra Anglicanae sectae errores. Papst Paul V. verwarf ihn durch zwei Breven (1606 und 1607). In der letzten Zeit Jacobs I. und unter Karl I. milderte sich die Verfolgung, brach aber auf das Lügengewebe der sogen. „Titus-Oates-Verschwörung" (1679) um so schrecklicher wieder aus. Sechs Jesuiten wurden bei diesem haarsträubenden Justizmorde hingerichtet. Als Jacob II., 1669 katholisch geworden, 1685 den englischen Thron bestieg, wurde der Jesuit P. Edward Petre, früher Viceprovinzial und wiederholt eingekerkert, eine einflußreiche Persönlichkeit bei Hofe; daran hefteten sich später eine Menge Verdächtigungen und Verleumdungen. Petre hat jedoch nachweislich den König sehr gut und richtig berathen; an den verhängnißvollsten Schritten desselben hatte er keinen Theil; die Würde eines königlichen Hofkaplans und Mitgliedes des königlichen Rathes wurde ihm durch den König aufgedrängt; gründlich geführte Untersuchungen schließen die Anklage des Ehrgeizes völlig aus. In der bedrängten Lage, in welcher die Katholiken auch während des folgenden Jahrhunderts blieben, stand ihnen der Orden bis zu seiner Aufhebung mit großer Opferwilligkeit bei.

6. In den Niederlanden trat die Gesellschaft zuerst an der Universität Löwen auf. Als die jungen Ordensmitglieder, die anfangs unter der Leitung des P. Eguia, dann des P. Domenech in Paris studirt hatten, 1542 als kaiserliche Unterthanen ausgewiesen wurden, siedelten sie nach Löwen über, wo sich ihnen eine Anzahl Studenten anschloß, u. A. P. Leonhard Kessels, später der erste Rector des Collegiums von Köln, und Oliverius Manareus, bald einer der einflußreichsten Männer des Ordens. Der Errichtung von Collegien standen aber Gesetze im Wege, welche den Uebergang von Grundeigenthum in die sogen. todte Hand auf's Aeußerste erschwerten. Erst nach langen Verhandlungen ließ sich der Stadtrath zu Löwen herbei, den nöthigen Kauf zu bewilligen. Nun konnten auch zu Douai und St. Omer Collegien gegründet werden. Jedoch erst im Mai 1584 erließ der Statthalter Prinz Farnese ein Decret, welches ähnliche Kaufverträge den Jesuiten völlig freigab. Die Ermordung Wilhelms von Oranien, des Hauptes des niederländischen Aufstandes (10. Juli 1584), wie ein Mordanfall auf dessen Sohn Prinz Moritz (1598) wurden den Jesuiten zur Last gelegt: die erste einem „unbekannten" und „ungenannten" Pater in Trier, der letztere dem P. Oliver Manareus, ebenso ohne jedes haltbare Beweismoment. In dem langen Kampf zwischen Spanien und den abgefallenen Staaten hatten die Jesuiten viel zu leiden. Mehrere wurden von den Calvinisten grausam ermordet. Fiel eine Stadt in ihre Hände, so wurden die Jesuiten gewaltsam vertrieben. Erst als von 1580 an der Süden bleibend in spanische Hände kam, konnte sich ihre Thätigkeit daselbst ungestört entfalten. Ueber ihren Kampf gegen die bajanischen und jansenistischen Irrthümer vgl. d. betr. Artt., sowie Lessius und Quesnel.

Die eigentliche holländische Mission wurde der Gesellschaft auf Betreiben zweier Weltpriester, Martin Ducanus und Johann Smith, 1592 von Clemens VIII. übertragen. Die ersten Missionäre waren die PP. Wilhelm de Leeuw aus Dordrecht und Cornelius Duist aus Delft, denen sich 1593 Johannes Bargius aus Amsterdam als Oberer und noch ein Pater zugesellte. Unter nicht geringen Schwierigkeiten begannen sie ihr Werk

in den Provinzen Holland und Zeeland. Trotz lästiger Verfolgung, die indeß für gewöhnlich mehr kleinlich als heftig und grausam war, nahm die Zahl der Missionare rasch zu. Seit 1617 hatte der Orden Häuser und Kapellen zu Amsterdam, im Haag, zu Leiden, Rotterdam, Leeuwarden, Groningen und an vielen anderen Orten. Angesehene Convertiten vermehrten die Zahl der Gläubigen, unter ihnen Hollands größter Dichter, Joost van den Vondel, der die Gesellschaft in vielen Gedichten verherrlichte. Hugo Grotius, der gelehrteste Niederländer jener Zeit, war der persönliche Freund des P. Petavius, unterbreitete ihm einige seiner letzten Schriften ganz bedingungslos zur Begutachtung und stand dem Rücktritt zur katholischen Kirche sehr nahe, als er starb. Gegen 1680 existirten in Holland nicht weniger als 45 Residenzen mit 74 Patres. Um diese Zeit erwuchs den Katholiken Hollands aber ein fast gefährlicherer Feind, als es der Calvinismus gewesen. Unter den Apostolischen Vicaren Neercassels und Codde griff der Jansenismus mächtig um sich. Da Codde sich weigerte, ein ihm von Alexander VII. vorgeschriebenes Formular zu unterschreiben, mußte er seines Amtes entsetzt werden. Die in ihren Plänen gestörten Jansenisten hetzten nun die weltlichen Behörden wider die Jesuiten auf, und diese stellten denselben die Forderung, entweder jede Opposition der Katholiken wider die Jansenisten allenthalben zu unterdrücken oder das Land zu verlassen. Begütigende Maßregeln Roms verzögerten einige Zeit den Schlag; als aber der durch und durch katholische Adam Daemen zum Apostolischen Vicar ernannt wurde, erging 1707 das Verbannungsdecret an die Jesuiten in Holland und Westfriesland. Es wurde jedoch nicht strenge durchgeführt, so daß bald in Amsterdam und anderwärts wieder Jesuiten auftauchten. Ein geplantes allgemeines Verbannungsdecret für alle vereinigten Staaten von 1720 wurde auf Dazwischenkunft des Pfalzgrafen Karl Philipp unterdrückt, so daß die Gesellschaft bei ihrer Aufhebung (1773) noch 21 Stationen in Holland zählte.

7. In Deutschland erschien von den Genossen des hl. Ignatius zuerst P. Petrus Faber (s. d. Art.) als Begleiter des kaiserlichen Gesandten Dr. Ortiz am Reichstag zu Worms (24. October 1540). Das daselbst abgehaltene Religionsgespräch endete mit der gewohnten größern Verbitterung beider Theile; Faber benutzte aber die Gelegenheit, um verschiedene hochstehende Männer in die geistlichen Uebungen seines Meisters einzuführen, was von reichster Frucht begleitet war. Aehnlich wirkte er 1541 auf dem Reichstage zu Regensburg. Unter den Katholiken, welche mehr oder weniger mit in die religiöse Erschlaffung, Verweltlichung, Zerfahrenheit der Zeit hineingerissen worden waren, bildete sich durch jene religiöse, innere Erneuerung der Einzelnen wieder ein fester, zuverlässiger Kern, welcher, langsam wachsend und erstarkend, der allgemeinen Zerrüttung einen Damm entgegensetzen und den völligen Abfall Deutschlands von der Kirche verhindern konnte. Von einer Reise nach Spanien zurückgekehrt, setzte Faber auf dem Reichstag zu Speyer 1542 diese apostolische Thätigkeit fort. Im Januar 1543 begann er in Mainz Vorlesungen über die heilige Schrift. Hier suchte ihn von Köln aus der junge Petrus Canisius auf und schloß sich, nachdem er die geistlichen Uebungen gemacht, im Mai der Gesellschaft an (s. d. Art. Canisius). Um wo möglich den drohenden Abfall des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied zu verhindern, begab sich Faber nach dieser Stadt, wurde jedoch schon im September 1543 nach Portugal abberufen. Zwar kehrte er bald zurück, mußte aber nach kurzer Zeit Köln für immer verlassen, ohne sein nächstes Ziel erreicht zu haben. Die Katholiken zu Köln waren unterdessen so weit erstarkt, daß die eintretende Katastrophe nicht den Abfall der Stadt nach sich zog. Mittlerweile wirkten Le Jay und Bobadilla, welche mit dem Legaten Morone nach Deutschland gekommen waren, in ähnlicher Weise im Süden, Le Jay zunächst in Regensburg, dann im Sommersemester 1543 als Professor in Ingolstadt, endlich in Augsburg bei dem erst kürzlich ernannten Bischofe Otto von Truchseß, der, bald darauf zum Cardinal erhoben, eine der Hauptstützen der katholischen Sache ward. Nachdem Le Jay abermals einige Zeit in Ingolstadt docirt hatte (1549), wurde er von König Ferdinand nach Wien berufen, wo er (6. August 1552) als Rector des neugegründeten Collegs starb. Den Katechismus, den er auf Anregung des Königs ausarbeiten sollte, konnte er nur theilweise skizziren; die Ausführung fiel ganz P. Canisius anheim. Nicolaus Bobadilla, auf der Reise nach Deutschland in Innsbruck erkrankt, wurde daselbst mit dem königlichen Hofe bekannt. Ferdinand nahm ihn mit nach Wien; dort und in anderen Städten wirkte er so segensreich, daß der König ihn auf den wichtigen Bischofsstuhl von Triest erheben wollte. Im schmalkaldischen Krieg begleitete er das Heer Karls V., predigte darauf in Passau, Augsburg, Köln, verdarb es aber auf dem Reichstag zu Augsburg mit dem Kaiser, indem er mit höchstem Freimuth die kaiserliche Interimsreligion tadelte, welche in der That alles verdarb. Der Kaiser verwies ihn aus Deutschland; der hl. Ignatius vermißte in seinem Auftreten Mäßigung und Klugheit. Nachdem drei der ersten Gefährten des Ordensstifters das Feld bereitet hatten, erschien der Mann, der zur Rettung des Katholicismus am meisten beitragen sollte, Petrus Canisius. „Liebe, Wahrheit, Einfalt“ waren die Devise seiner Thätigkeit, die innigste Frömmigkeit, Demuth und Milde die Signatur seines Auftretens. Aufrichtig wünschte er, „um des Namens Jesu willen Schimpf zu leiden und von den erklärten Feinden der Kirche fälschlich angeklagt und verlästert zu werden. Könnte ich ihnen doch nur das Heil ihrer Seele bringen, ich möchte es gern um den Preis meines Blutes

erkaufen". Im Einverständniß mit Ignatius und den folgenden Generalen wandte er sein Hauptaugenmerk der Jugenderziehung zu und war bei der Gründung einer ganzen Reihe von Collegien betheiligt: Wien (1552), Prag, Ingolstadt und Köln (1556); sowohl das Kölner als das Wiener Colleg zählte 1558 schon 500 Schüler. Es folgten dann die Collegien zu München (1559), Trier (1560), Mainz und Würzburg (1561), Innsbruck (1562), Dilingen (1564), Speyer (1567), Graz (1573), Heiligenstadt (1575), Augsburg (1579), Coblenz und Molsheim (1580), Erfurt und Paderborn (1585), Münster in Westfalen (1588). Obwohl der Orden während des dreißigjährigen und der späteren Kriege manche Verluste erlitt, besaß er 1725 in Deutschland außer zahlreichen kleinen Niederlassungen 121 Collegien und Akademien (Provinz Niederrhein 19, Oberrhein 16, Oberdeutschland 27, Böhmen 28, Oesterreich 31; s. Karte bei Pachtler, Monum. Paedag. II.), welche Zahl bis 1773 ziemlich unverändert blieb. Ein ebenso weites Feld der Thätigkeit als jenes der Jugenderziehung eröffnete sich dem Orden, als auf Grund des Religionsfriedens von Augsburg (1555) auch die katholischen Reichsstände von dem Reformationsrecht Gebrauch zu machen begannen, das die protestantischen längst mit größter Härte und Rücksichtslosigkeit ausgeübt hatten. Voran ging Albrecht V. von Bayern (1565), dann folgte Ferdinand II. in Steiermark, Oesterreich, Böhmen, sodann Fulda (1570—1602), Münster, Paderborn, Passau (1585), Bamberg (1609), Salzburg (1613), später Oberbaden und Oberpfalz, Hadamar u. s. w. Fürsten und Bischöfe beriefen allenthalben die Jesuiten, um die Bevölkerung nicht bloß dem Namen nach, sondern in der That zum Glauben zurückzuführen, was ihnen denn auch, nach dem Urtheil der competentesten Zeitgenossen, in hohem Grade gelang. Ranke sagt darüber: „Höchst merkwürdig bleibt allemal die rasche und dabei doch so nachhaltige Verwandlung, welche in all diesen Ländern hervorgebracht ward. Soll man annehmen, daß der Protestantismus in der Menge noch nicht recht Wurzel gefaßt hatte, oder soll man es der Methode der Jesuiten zuschreiben? Wenigstens ließen sie es an Eifer und Klugheit nicht fehlen. Von allen Punkten, wo sie sich festgesetzt, ziehen sie in weiten Kreisen umher. Sie wissen die Menge zu fesseln ... sie gehen immer auf die vornehmste Schwierigkeit los: ist irgendwo ein bibelfester Lutheraner, auf dessen Urtheil die Nachbaren etwas geben, so wenden sie alles an, um ihn zu gewinnen, was ihnen auch bei ihrer Uebung in der Controverse selten fehlschlägt. Sie zeigen sich hilfreich: sie heilen Kranke, sie suchen Feindschaften zu versöhnen." „Man wird sagen können," meint Paulsen (Geschichte des gelehrten Unterrichtes, 281), „die Erhaltung der katholischen Kirche im Südosten und Nordwesten Deutschlands ist wesentlich das Werk der Gesellschaft Jesu. Die Sache des Katholicismus stand fast aussichtslos, als die ersten Jesuiten in Deutschland erschienen und sich Wilhelm IV. von Bayern und König Ferdinand zur Verfügung stellten. In wenig Jahrzehnten war der Fortschritt des Protestantismus zum Stehen gebracht und im Anfang des 17. Jahrhunderts stand der Katholicismus zur Wiedereroberung gerüstet da."

Diese auf dem Wege der Ueberzeugung und Liebe gewonnenen Erfolge zogen den Jesuiten den erbitterten Haß der Protestanten und zahllose Verleumdungen und Anklagen zu. Wo der Protestantismus die Oberhand erlangte, wurden sie auf's Bitterste verfolgt; so wurden sie 1618 aus Böhmen, Mähren und Schlesien verbannt, so von den Schweden und ihren deutschen Verbündeten regelmäßig gequält, gebrandschatzt oder verjagt, bis das mit Schweden verbündete Frankreich ihnen eine etwas mildere Behandlung erwirkte. Schon in den Friedensvorschlägen Gustav Adolfs von 1631 tauchte der Plan auf, sie für ewig aus ganz Deutschland auszuschließen; derselbe wurde 1633 auf dem protestantischen Fürstentage zu Frankfurt wieder aufgenommen und ist bis auf die Gegenwart eine unausrottbare Lieblingsidee der deutschen Protestanten geblieben. Von den zahllosen gegen die Jesuiten ausgestreuten Unwahrheiten, Vorurtheilen und Verleumdungen treffen nicht wenige ihre von der Kirche längst gebilligten und von zahlreichen anderen Theologen gehaltenen Moral-Grundsätze. Indem man ihnen das Absurdeste andichtete, ihre wirkliche Lehre verschwieg, hat die von Pascal begründete „Jesuiten-Literatur" in Deutschland einen wahren Hexensabbat gefeiert. Während sie allen geistlichen und weltlichen Würden nach Vorschrift ihres Instituts nach Möglichkeit aus dem Wege gingen, alle Einmischung in Politik flohen und selbst, wo das Amt eines fürstlichen Beichtvaters nicht zu meiden war, sich streng auf die Obliegenheiten eines solchen beschränkten, wurden sie bezichtigt, sich an die Höfe zu drängen und sich in alle Staatsgeschäfte einzumischen. Während sie im Gegensatz zu mehreren der sogen. „Reformatoren" die Lehre vom Tyrannenmord auf's Strengste verurtheilten, wurden sie auf die vereinzelte Schrift Mariana's hin, die feierlich vom ganzen Orden desavouirt wurde, dieser Lehre angeschuldigt. Der berühmte deutsche Moraltheologe Paul Laymann lehrte ausdrücklich: Si catholici cum acatholicis publicum foedus ineunt, non potest per auctoritatem Pontificiam relaxari (Theol. mor. l. 2, tr. 3, c. 12). Daß den Nichtkatholiken Treue und Glauben zu halten sei, lehrten mit ihm Becanus, Professor der Theologie in Würzburg, Mainz und Wien und während mehrerer Jahre (1620—1624) Beichtvater Ferdinands II., ebenso Georg Rosessius, von 1600—1609 Provinzial der oberdeutschen Provinz, Stevart, Professor zu Ingolstadt, Mayrhofer u. s. w. Das war die allgemeine Lehre der Jesuiten, und nichtsdestoweniger wurde ihnen unaufhörlich bis auf den heutigen Tag die verleumderische Anklage zugeschleudert, daß sie al-

gemein lehrten, daß „Ketzern" keine Treue und kein Gelöbniß zu halten sei. Ebenso hinfällig sind die Vorwürfe, die Jesuiten hätten das Restitutionsedict von 1629 veranlaßt und dadurch den 30jährigen Krieg heraufbeschworen, und sie hätten sich bei dieser Gelegenheit auf Kosten der alten Orden zu bereichern gesucht. Was das Restitutionsedict anbelangt, gesteht der Protestant K. A. Menzel (Neuere Geschichte der Deutschen III, 182): „Von der streng rechtlichen Seite angesehen, möchte das Restitutionsedict schwerlich anzufechten sein." Daß es sich dabei für die Katholiken um einen unvermeidlich gewordenen Kampf der Selbsterhaltung handelte, hat Döllinger (Kirche und Kirchen 68) schlagend nachgewiesen. Wenn dieser berechtigte, unvermeidliche Kampf aber endlich zum Ausbruch kam, so trifft die Verantwortung dafür zunächst die unaufhörlich aggressiv vorangehende Politik der protestantischen Fürsten, dann erst den Kaiser, den Herzog Max von Bayern und die geistlichen Kurfürsten, höchstens in letzter Linie aber den P. Lamormaine, den Beichtvater Ferdinands II. Den Vorwurf aber, die Jesuiten hätten sich aus den Gütern der alten Orden zu bereichern gesucht, hat schon Paul Laymann gründlich widerlegt (Justa defensio S. Rom. Pontificis, Aug. Caesaris, S. R. E. Cardinalium, Episcoporum et aliorum, demum minimae Societatis Jesu in causa monasteriorum extinctorum ecclesiasticorum vacantium contra quosdam a seipsis electos judices, Dilingae 1632). Während des furchtbaren Religionskrieges suchten die Jesuiten, so gut sie konnten, durch Werke geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit das allgemeine Elend zu lindern. Von 1611—1649 starben in der oberdeutschen Provinz allein 77 Jesuiten im Dienste der Pestkranken. Die ruhmvolle Vertheidigung Prags am Schlusse des Krieges dankte man nicht zum Mindesten einem Jesuiten, Georg Plachy, Professor der Exegese am Prager Collegium. Ferdinand III. sprach dafür dem Ordensgeneral in eigenhändigem Schreiben seine Anerkennung aus (16. December 1648). Durch die Clauseln des westfälischen Friedens blieben die Grenzen des katholischen Bekenntnisses wesentlich auf die Grenzen beschränkt, die sie im Normaljahr 1624 eingenommen hatten; doch sollen noch später etwa 45 Reichsstände und viele Tausende von Convertiten durch die Thätigkeit der Gesellschaft der Kirche wieder gewonnen worden sein. Unter diesen ragt durch seine Stellung der Kurprinz Friedrich August von Sachsen hervor, späterer Kurfürst von Sachsen und König von Polen, an dessen Uebertritt die PP. Salerno und Vogler betheiligt waren. Sein Vater, Friedrich August II., war schon früher, unter Vermittlung seines Vetters Christian August, Bischofs von Raab, zur Kirche zurückgekehrt, bediente sich aber später des P. Vota bei der Ordnung der katholischen Verhältnisse in Sachsen.

8. Schweden zum katholischen Glauben zurückzuführen, haben die Jesuiten große Anstrengungen aufgeboten, die indeß nur allzu bald vereitelt wurden. Einen Anhaltspunkt boten die katholisirenden Neigungen des Königs Johann III. und seine Verheiratung mit Katharina (Jagellonica) von Polen. Der Papst sandte ihm 1574 den P. Warsiewicz, 1576 den P. Laurenz Nicolai, einen norwegischen Convertiten; 1577 erschien Possevin mit noch zwei Patres. Am 16. Mai 1578 trat Johann wirklich über, aber im höchsten Geheimniß, und Gregor XIII. ernannte eine Cardinalscongregation, welche für den Rücktritt Schwedens möglichst erleichternde Bedingungen nach Wunsch des allzu politischen Königs festsetzen sollte. Possevin besuchte 1579 Schweden ein zweites Mal; alle Unterhandlungen und weiteren Aussichten vernichtete jedoch der Reichstag von Wadstena, der den König völlig einschüchterte und vor weiteren Versuchen zurückschreckte. Sein Sohn Sigismund blieb dem Glauben treu, mußte ihm aber den schwedischen Thron zum Opfer bringen. Spätere Missionsversuche der PP. Schacht und Galdenblatt blieben erfolglos; der erstere wurde trotz seiner Verkleidung entdeckt, schwer mißhandelt und endlich verbannt. Unter Königin Christine kamen die PP. Macedo und d'Andrada als portugiesische Gesandtschaftsgeistliche nach Stockholm; von dem erstern ließ sich die Königin unterrichten, P. Casati vollendete dann den Unterricht, und 1654 entsagte sie der Krone, um in den Schoß der Kirche zurückzukehren.

9. Nach Rußland wurde 1581 P. Possevin als päpstlicher Gesandter an Iwan den Schrecklichen Wasiljewitsch auf dessen eigene Veranlassung abgeordnet. Er gelangte (15. Januar 1582) nach Moskau und fand freundliche Aufnahme. Sein Reisebericht ist von hohem culturgeschichtlichem Interesse. Es gelang ihm, zwischen Rußland und Polen Frieden zu stiften; Livland wurde wieder an Polen abgetreten. Die Aussichten aber, welche man für eine Union der russischen Kirche mit der lateinischen an diese Gesandtschaft geknüpft, erfüllten sich nicht. Apostolischen Nuntien und Missionaren ward freier Durchzug, katholischen Priestern und Laien freie Religionsübung versprochen, den Russen aber blieb der Uebertritt zur katholischen Kirche auf's Strengste untersagt. Ueber das Verhältniß der Jesuiten zum falschen Demetrius vgl. Pierling (Rome et Démetrius, Paris 1878). P. Vota, welcher Moskau unter der Regentschaft der Großfürstin Sophie 1684 besuchte, erhielt die Bewilligung, eine Jesuitenniederlassung daselbst zu gründen. Von Oesterreich unterhalten, entwickelte sie sich zu einem kleinen Colleg; dieses wurde aber aufgelöst, als Peter I. sich 1718 mit Oesterreich überwarf und die Patres auswies.

10. Die Thätigkeit des Ordens in Polen begann P. Canisius, der (1558) als Begleiter des Legaten Camillo Mantuato dem Reichstag zu Petrikau beiwohnte. Es gelang ihm, König Sigismund gegen die immer wachsenden Forderungen der Protestanten zu stärken und zu ermuthigen. Schritte zur Gründung von Colle-

gien in Gnesen und Posen blieben vorläufig noch fruchtlos. Bischof Hosius von Ermland gründete aber 1584 das Collegium von Braunsberg, das sich zu einer wahren Hochburg des katholischen Glaubens im Norden entwickelte. Hier studirte u. A. Messenius, einer der bedeutendsten schwedischen Geschichtsschreiber und Dichter, Poeta Caesareus, seit 1613 Reichsarchivar in Stockholm, wegen Briefwechsels mit Jesuiten zu lebenslänglicher Kerkerhaft in den finnischen Festungen Kajansborg und Ulna verurtheilt, wo er 20 Jahre bis zu seinem Tode schmachtete. Es folgte dann die Stiftung der Collegien zu Polocz (1565), Wilna (1569) u. a. a. O. Stephan Bathory, ein großer Gönner des Ordens, seit 1575 König von Polen, stiftete zu Wilna ein zweites Colleg für die Ruthenen, welches der Union von Brest (1595) mächtig vorarbeitete. Nachdem Livland wieder an Polen gekommen, erhielt auch Riga ein Collegium. Unter Sigismund III., der die Gesellschaft sehr begünstigte, erhob sich ein mächtiger Sturm wider sie und man forderte ihre Ausweisung aus allen Hauptstädten; nach dem Siege des Königs über die Rebellen bei Guzowo (Palatinat Sandomir) 1607 konnte sie jedoch ihre Thätigkeit nur um so freier entfalten. Als Schmähschrift in jenen Zeiten erschienen 1612 zuerst in Krakau die sogen. Monita secreta oder privata, welche den Köhlerglauben aller späteren Jesuitenfeinde lebhaft beschäftigt haben. Einige Jahre später entstand ein erbitterter Kampf der Universität Krakau gegen das dortige Colleg. Er endigte damit, daß König Ladislaus von Rom die Schließung der Anstalt erwirkte. Sein Bruder Casimir, später Cardinal und endlich selbst König von Polen, hat vier Jahre (1637—1641) dem Orden angehört. P. Vota, Beichtvater des Königs Ladislaus Sobieski, trug nicht wenig bei, daß dieser sich 1683 zum Entsatz von Wien entschloß. Zur Zeit der Aufhebung bildete Polen-Litauen eine eigene Assistenz mit 51 Collegien, 3 Akademien, 5 Noviciaten, 79 Residenzen und 2359 Mitgliedern in 4 Provinzen.

11. Ungarn bildete stets einen Theil der österreichischen Ordensprovinz. Es besaß früh ein Colleg in Tyrnau (1567); die steten Kriege und inneren Zerwürfnisse des Landes hemmten indeß eine freiere Entwicklung, bis unter dem Cardinal Peter Pazmany, der, selbst früher Jesuit, 1616 auf den Erzstuhl von Gran erhoben worden war, bessere Zeiten anbrachen. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts war kaum eine größere Stadt, wo die Jesuiten nicht ein Haus besaßen.

12. Ueber die Wirksamkeit der Gesellschaft in den überseeischen Ländern, in China, Indien, Japan u. s. w., s. d. betr. Artt.

C. Unterdrückung und Aufhebung des Ordens (1758—1773). Die planmäßige Bekämpfung, Unterdrückung und endliche Vernichtung des Ordens, das Vorspiel der großen Revolution, war, wie diese selbst, hauptsächlich ein Sieg des Unglaubens und der falschen Philosophie und Aufklärung, welche, von England nach Frankreich verpflanzt, den Sturz der gesammten bestehenden Ordnung anstrebte und in dem über die ganze Welt verbreiteten, durch Ansehen, Wissenschaft und Unterricht, wie durch Seelsorge und Missionen überaus einflußreichen Orden das mächtigste Bollwerk derselben erblickten. Die alten Gegner der Kirche und des Ordens, Protestanten, Jansenisten, Gallicaner, Sectirer jeder Art, schlossen sich mit Freuden den Bestrebungen der Encyklopädisten und übrigen Freigeister an, und so fanden dieselben bald durch ganz Europa Anklang und Unterstützung. Der lange vorbereitete Sturm brach zunächst in Portugal los, wo der herrschsüchtige und tyrannische Emporkömmling Sebastian Jose de Carvalho, Marquis de Pombal, eifersüchtig auf den Einfluß und lüstern nach den angeblich großen Gütern des Ordens, den schwachen König Joseph Manuel zu dessen Verfolgung bewog. Am meisten wirkte die Lüge von einem ungeheuren Reich der Jesuiten in Uruguay und Paraguay, wo sie einen König mit zahlreichem Heer eingesetzt, den Welthandel an sich gerissen und durch Aussaugung der Indianer unermeßliche Schätze aufgespeichert hätten. Der Unsinn wurde durch ganz Europa ausposaunt und geglaubt. Pombal aber nutzte diese Lügengerüchte alsbald aus, um die Jesuiten mit einem Schein von Recht gewaltsam aus sämmtlichen portugiesischen Colonien, Brasilien, Indien u. s. w., zu vertreiben. Die Unterdrückung ihrer Missionen ward mit empörendster Grausamkeit ausgeführt. Dann klagte Pombal den Orden in Rom gänzlichen innern Verfalls an und verlangte Visitation und Reformation desselben durch den Papst (8. October 1757 und 10. Februar 1758). Der bestechliche Cardinal Saldanha wurde (1. April 1758) mit der Visitation betraut, verbot den Jesuiten den Handel, den sie nie getrieben hatten, schränkte ihre Thätigkeit in einigen Bisthümern ein und wurde dafür zum Patriarchen von Lissabon befördert. Ein angeblicher verunglückter Mordversuch auf den König (in der Nacht vom 3./4. September 1758) wurde der Familie des Herzogs von Aveiro und zugleich den Jesuiten zur Last gelegt, der Herzog sowie der Marquis de Tavora und dessen Frau nebst zwei Söhnen (13. Januar 1759) auf's Grausamste hingerichtet, die Jesuiten aber — ohne Verhör und ohne Beweis — der Mitschuld bezichtigt, im Bereich aller portugiesischen Lande aufgehoben und für ewig aus Portugal verbannt. Auf schlecht ausgerüsteten Schiffen sandte Pombal die Verbannten dem Papste zu, in dessen Staaten sie liebevolle Aufnahme und Unterstützung fanden. Schrecklicher war das Loos der 180 Jesuiten, welche, in Portugal zurückbehalten, 17 Jahre in den schauerlichen Gefängnissen am Tajo schmachteten; 79 von ihnen starben dort im äußersten Elend, andere erblindeten oder verloren den Gebrauch der Vernunft. P. Malagrida, ein heiligmäßiger Greis, den Pombal ganz besonders haßte, wurde, angeblich wegen Ketzerei, am 20. September 1761 verbrannt.

Auch in Frankreich mußte die Comödie eines erdichteten Mordversuchs, der am 5. Januar 1757 auf Ludwig XV. stattgehabt haben sollte, dazu dienen, um die Jesuiten verschreien und mit einem Schein von Justiz verfolgen zu können, nachdem der Beichtvater des Königs, P. de Sacy, der königlichen Maitresse, der Marquise de Pompadour, die Absolution verweigert, weil sie den Hof nicht verlassen wollte, und dadurch sie, ihren Gönner, den Minister Choiseul, und ihren ganzen verkommenen Anhang bei Hofe erbittert hatte. Obwohl das Verhör des Attentäters Damien nicht den Schein einer Belastung gegen die Jesuiten ergab, bewirkte eine Flut von schwer bezahlten Pamphleten, daß ihre Mitschuld in weiten Kreisen Glauben fand. In dieser Lage traf die Gesellschaft ein überaus harter Schlag durch eines ihrer eigenen Mitglieder, den P. Lavalette, Procurator und Oberer auf Martinique, der sich mit Hintansetzung der eigenen Ordensvorschriften wie geistlicher und weltlicher Gesetze auf weitgehende Speculationen eingelassen hatte und infolge verschiedener, an sich unverschuldeter Mißgeschicke sich (1755) bankrott erklären mußte. Die Schritte, welche der General Centurione that, um dieses Unheil abzuwenden, wurden durch widrige Zwischenfälle durchkreuzt. So erhielten das Pariser und andere Parlamente Gelegenheit, nicht bloß dem P. Lavalette den Prozeß zu machen und ungerechterweise den Ordensgeneral zur Zahlung der Wechsel, Unkosten und zum Schadenersatz zu verurtheilen, sondern den Orden und das Institut selbst in gehässigster Weise vor das öffentliche Forum zu zerren. Von dem Berichterstatter Chauvelin wurden nun alle alten Verleumdungen gegen den Orden von Neuem aufgetischt und als bewiesene Verbrechen hingestellt. Der König vermochte nicht hindernd einzugreifen; das in seiner Mehrheit jansenistisch gesinnte Parlament nahm die ungeheuerlichsten Lügen als baare Münze hin und verbot durch Decret vom 6. August 1761 allen Franzosen den Eintritt in den Orden, allen Jesuiten den Unterricht und allen Eltern die Befugniß, ihre Kinder in Schulen des Ordens zu schicken. Eine zur Beurtheilung der Jesuiten und ihres Instituts auf den 30. November 1761 einberufene Versammlung des französischen Clerus fiel für dieselben glänzend aus: von 51 Bischöfen sprachen sich 45 unbedingt für das Institut aus, die wenigen anderen wünschten höchstens einige Regeln modificirt, nur der jansenistische Bischof Fitz-James von Soissons verwarf das Institut, ließ aber dem erbaulichen Wandel der Jesuiten Gerechtigkeit widerfahren. Alles das war indeß vergeblich, ebenso die Dazwischenkunft Clemens' XIII., der gewisse vom König vorgeschlagene halbe Maßregeln (Ernennung eines französischen Generalvicars für den Orden 2c.) mit den Worten zurückwies: Sint ut sunt, aut non sint. Auf die gemeinsten und schändlichsten Lügenschriften hin (meist in Form von Gutachten, dann Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disants Jésuites avaient déclarées etc.), welche die Jesuiten nicht bloß der Simonie, der Gottlosigkeit, des Königsmordes, der größten Majestätsverbrechen, der durchgreifendsten Staatsfeindlichkeit, sondern auch der Zauberei, des Arianismus, Socinianismus, Nestorianismus, Pelagianismus, Lutheranismus, ja ungefähr sämmtlicher Ketzereien bezichtigten (eines der Gutachten war von d'Alembert, ein anderes von dem ausschweifenden Abbé Comtezal verfaßt), erklärten das Parlament von Rouen (12. Februar 1762) und ebenso andere Parlamente das Institut der Jesuiten als irreligiös und gottlos, verboten dessen Beobachtung und den Besuch der Jesuitenschulen, verordnete Einziehung der Ordensgüter und Verbrennung zahlreicher Jesuitenschriften. Umsonst erhob der versammelte Clerus (1. Mai 1762) noch einmal seine Stimme für den Orden, umsonst verwahrte sich Clemens XIII. (Allocution vom 3. September 1762) gegen die gottesräuberischen Eingriffe der weltlichen Gewalt in das Heiligthum der Kirche und des Gewissens, umsonst vertheidigte der Erzbischof von Paris, Christophe de Beaumont, die Jesuiten in einem für ihre Gegner vernichtenden Hirtenbrief (28. October 1762). Die meisten Parlamente erließen Edict über Edict gegen den Orden (nur wenige, wie diejenigen in der Franche-Comté, im Elsaß, in Artois, erklärten die Jesuiten „als die treuesten Unterthanen des Königs und als die sichersten Stützen der Sittlichkeit"); Anfangs 1764 wurde von sämmtlichen Mitgliedern Abschwörung ihrer Gelübde und ihres Instituts gefordert. Von 4000 französischen Jesuiten ließen sich jedoch nur fünf dazu herbei. Am 26. November 1764 brachten Choiseul und die Pompadour den König dazu, die gegen die Jesuiten erlassenen Decrete zu sanctioniren und damit die Gesellschaft in ganz Frankreich zu unterdrücken. Der Papst protestirte dagegen feierlich in der Bulle Apostolicam (8. Januar 1765).

Karl III. von Spanien, ein durchaus religiös gesinnter, aber etwas beschränkter, zu Verdacht und Mißtrauen hinneigender Monarch, nahm erst die Jesuiten gegen die von Pombal ausgestreuten Verdächtigungen in Schutz und ließ sogar einige portugiesische Schmähschriften wider sie durch Henkershand verbrennen. Durch Ausbeutung seiner Charakterschwächen gelang es indeß seinem Minister Aranda, einem geschworenen Feinde des Ordens, unschwer, Verdacht und Abneigung gegen denselben in ihm wachzurufen. Es wurden durch einen seiner Anhänger, den Herzog von Alba, angebliche „Jesuitenbriefe' geschmiedet, welche den König durch den Vorwurf unehelicher Geburt in seiner Würde und Ehre auf's Empfindlichste verletzen mußten, diese Briefe dann in das Colleg zu Madrid eingeschwärzt, von Beamten abgefangen und an den König gebracht. Dieses Bubenstück hatte seine volle Wirkung. Der König warf sich widerspruchslos den Gegnern des Ordens in die Arme und genehmigte die Sicherheitsmaßregeln, welche

sie ihm vorschlugen. Am Abend des 2. April 1767 wurden plötzlich an allen Punkten der spanischen Besitzungen die Häuser der Jesuiten überfallen, sämmtliche Jesuiten, 6000 an der Zahl, völlig geplündert, bis auf die Kleider, die sie am Leibe trugen, einige Wäsche und ihr Brevier, so auf die in den Häfen bereit stehenden Schiffe geschleppt und nach dem Kirchenstaat deportirt, ihre Papiere versiegelt, ihre sämmtlichen Güter confiscirt. Der Alcalde, welcher nach dem festgestellten Termin noch einen Jesuiten im Lande duldete, und wäre solcher auch todtkrank, wurde mit dem Tode bedroht.

Wenn auch nicht mit gleicher Grausamkeit, doch ebenso gewaltsam wurden die Jesuiten am 3. November 1767, auf Betreiben des allmächtigen Ministers Tanucci und des königlichen Beichtvaters Latilla, aus Neapel ausgewiesen, bald darauf aus Malta und am 5. Februar 1768 endlich aus Parma. Der Haß ruhte aber auch jetzt nicht. Nach Pombals Vorschlag verlangten die bourbonischen Höfe vom Papst die völlige Unterdrückung der Gesellschaft (18., 20., 22. Januar 1769). Als der Papst diesen Schlag nicht überlebte, waren ihre Bemühungen darauf gerichtet, die Erreichung ihres Vorhabens schon durch die Papstwahl zu sichern. Die Mehrzahl der Cardinäle indeß, unter ihnen die tüchtigsten und bedeutendsten, waren den Jesuiten freundlich gesinnt. So intrigant sich aber im Conclave die französischen Kroncardinäle, besonders de Bernis, erwiesen, niemals gaben sie sich dazu her, das Versprechen der Aufhebung zur absoluten Bedingung der Wahl zu machen. Auf den Cardinal Laurentius Ganganelli, der nach dreimonatlichem Conclave am 19. Mai gewählt wurde, setzten die Freunde wie die Gegner der Jesuiten einige Hoffnung. Eine eigentliche Zusicherung in Betreff der Aufhebung scheint er niemandem, auch nicht einmal dem spanischen Cardinal Solis, gemacht zu haben.

Kaum saß er jedoch als Clemens XIV. auf dem päpstlichen Stuhle, als die Gesandten der bourbonischen Höfe alle Minen springen ließen, um ihm die Aufhebung des Ordens abzudrängen. Er widerstand lange. Als Spanien jedoch sogar geradezu mit dem Abfall von Rom drohte, begann er wankend zu werden und schrieb (30. November 1769) einen Brief, der die Unterdrückung zuzusagen schien. Sein Widerstand ward immer schwächer, besonders dem spanischen Gesandten Monino (spätern Grafen von Florida-Blanca) gegenüber, welcher ihn auf's Rücksichtsloseste drängte. In mehreren Collegien in und bei Rom ließ er Visitationen vornehmen, die jedesmal mit Ausweisung der Jesuiten endigten. Nachdem vollends Maria Teresia unter dem Einfluß der bourbonischen Höfe wie ihrer eigenen Kinder, Joseph I. und Caroline von Neapel, die Jesuiten mit Thränen in den Augen preisgegeben hatte, brach die letzte Kraft des Papstes zusammen, dem alles Temporisiren nichts genutzt hatte. Am 21. Juli 1773 unterzeichnete er das Aufhebungsbreve Dominus ac Redemptor noster, ein Schritt, von dem er selbst sagte: Coactus feci. Am 16. August, gegen 6 Uhr Abends, wurde es in der Kirche al Gesù und in den übrigen Häusern Roms verkündet, Archive und Sakristeien unter Siegel gelegt, sämmtliche Jesuiten in ihren Häusern internirt, der Jesuitengeneral Laurentius Ricci verhaftet und erst im englischen Colleg, später auf der Engelsburg in strengem Gewahrsam gehalten, bis er nach zwei Jahren starb. Bald folgten ihm dahin die Assistenten und andere hervorragende Ordensmitglieder. Schmähliche Räubereien begleiteten diese Gewaltacte. Bemerkenswerth an dem Aufhebungsdecret ist, daß es sich erst in rein geschichtlich referirendem Stile mit all jenen Vorwürfen, Anklagen u. s. w. beschäftigt, die gegen den Orden erhoben wurden (§§ 15—24), dann aber, wo der dispositive und wichtigste Theil beginnt (§ 25), als Gründe für die Aufhebung nur folgende angibt: die Herstellung des Friedens der Christenheit, die Unmöglichkeit für den Orden, jetzt eben so reiche Früchte wie früher hervorzubringen, und endlich Gründe, welche der Papst in seinem Herzen glaubte verschlossen halten zu müssen. Eine erwiesene Schuld des Ordens ist unter diesen verheimlichten Gründen nicht mit einzubegreifen, da nach § 35 des Breves selbst keine vorhergängige Untersuchung stattfand, spätere, äußerst strenge Untersuchungen aber keine Schuld ergaben. Endlich ist mit Rücksicht auf die weitere Entwicklung des Ordens in Preußen und Rußland hervorzuheben, daß das Breve niemals die bei Gesetzeserlassen des heiligen Stuhles hergebrachte und sonst übliche Promulgation erhalten hat, der Wille des Papstes in § 34 vielmehr dahin geht, die verhängte Unterdrückung des Ordens sollte erst dann ihre Wirkung erlangen, wenn das Aufhebungsbreve promulgirt und notificirt sei, wozu man nach den damaligen Umständen eine Promulgation nicht nur in den einzelnen Diöcesen, sondern auch in den einzelnen Häusern der Gesellschaft für nothwendig erachtete, da eben eine allgemeine Promulgation niemals statthatte (vgl. § 35). Mit dieser Auffassung harmoniren auch alle späteren Vorgänge. So bestand denn der Orden, wenngleich in precärer Weise, überall fort, wo solche Promulgation und Notification nicht erfolgte. In Frankreich erfolgte sie nicht, weil man in dem Breve die Verurtheilung des Instituts als solches vermißte. In Neapel ward die Bekanntmachung des Breves unter Todesstrafe untersagt. In Preußen blieb sie durch den Willen Friedrichs II. bis 1780, in Rußland ward sie durch Katharina II. völlig verhindert. In Rußland allein hatte die Nicht-Promulgation und Notification ein bleibendes Fortbestehen der Gesellschaft zur Folge. Der damalige Bischof von Wilna und apostolische Delegat für Rußland, Ignatius Massalski, welchem von der Aufhebungscommission der Auftrag geworden war, die Publication des Breve in den einzelnen Häusern der Gesellschaft Jesu innerhalb Rußlands zu veranlassen, gebot

am 19. September 1773 allen Oberen dieser Häuser in Kraft des heiligen Gehorsams, dafür zu sorgen, daß kein Mitglied des Ordens die Collegien verlasse oder den gewohnten Arbeiten sich entziehe, bis er selbst es für gut finde, zur Veröffentlichung und Ausführung des Breve zu schreiten. Thatsächlich geschah dieß nie. Daß der Bischof zu solchem Verfahren, je nach den Umständen, berechtigt war, und daß somit die Jesuiten in Rußland, wollten sie nicht gegen Gott und die Kirche an ihren Gelübden eidbrüchig werden, sich nicht als säcularisirt ansehen durften, ist unbestreitbar. (Vgl. S. Alph. Liguori, Theol. mor. lib. 1, n. 96 und Bened. XIV, De syn. dioec. lib. 9, c. 8, n. 3.) Die Lösung der Gelübde war zum mindesten höchst zweifelhaft, ja mehr als dieß: sie mußten dem Bischof als Obern sich fügen. In ähnlicher Weise verfuhr der noch gegen Ende des Jahres 1773 an Stelle Massalski's zum apostolischen Delegaten und zugleich zum apostolischen Visitator ernannte Stanislaus Siestrzencewicz, der in seinem Pastoralschreiben an alle Katholiken Rußlands öffentlich erklärte, daß Clemens XIV. absichtlich zu Gunsten der Kaiserin Katharina das Aufhebungsbreve der Gesellschaft Jesu in deren Reichen auszuführen unterlassen habe. (Vgl. Murr, Journal IX, 272. 314 ff.; S. Sanguinetti, La Compagnia di Gesù e la sua legittima esistenza, Roma 1882; Nilles, De rationibus festorum SS. Cordis Jesu, Oeniponte 1885, II, 182; St. Zalenski, Les Jésuites de la Russie-Blanche, Paris 1886, I, 239 ss.) Der Fortbestand der Ordensgelübde wurde dadurch um so mehr außer Zweifel gestellt. Daß die Jesuiten selbst mit größerem Eifer bei der Czarin um Notification hätten einkommen sollen, ist eben deßhalb eine durchaus unstatthafte Forderung. Nach der Thronbesteigung Pius' VI. wurde die Sache wo möglich noch klarer, da er dem genannten Siestrzencewicz die unbeschränkte Vollmacht zur Einführung, Wiedereinführung und Neugründung religiöser Orden ertheilte, und dieser kraft derselben die Jesuiten bevollmächtigte, ein neues Noviciat zu eröffnen. Ueber die (1783) durch Pius VI. mündlich ertheilte förmliche Approbation des in Rußland fortexistirenden Instituts sind genaue und umständliche Zeugnisse erhalten. Daß aber die Jesuiten Clemens XIV. vergiftet haben sollen, ist ein ebenso böswillig erfundenes als albernes Märchen.

D. Die Jesuiten in Rußland (1773 bis 1814). Die Fortexistenz der Gesellschaft im schismatischen Rußland war für ihre spätere Weiterentwicklung von größter Bedeutung. Es blieb ihr nicht bloß der geschriebene Gesetzesbuchstabe erhalten, sondern durch ununterbrochene Ueberlieferung und Uebung auch Geist und Leben des ursprünglichen Instituts. Diesen Geist völlig zu wecken, wäre wohl keiner der religiösen Genossenschaften gelungen, welche die in Folge der Unterdrückung des Ordens entstandene Lücke durch Annahme ihrer Regeln und durch Wirken in ihrem Sinne zu ersetzen suchten. Weder die Gesellschaft vom Herzen Jesu, 1794 von den PP. de Tournely und Karl (Fürst) von Broglie in Luxemburg und Belgien gegründet und von da nach Oesterreich verpflanzt, noch die Gesellschaft vom Glauben Jesu, 1798 in Rom entstanden und von Pius VI. begünstigt, entsprach völlig dem Geiste des alten Ordens. Nicolaus Paccanari, der zuerst an der Spitze der letztern stand, zeigte sich vielmehr nur allzu bald als einen Mann, der tiefern religiösen Gehaltes entbehrte. Mehrere der ausgezeichnetsten Mitglieder der neuern Gesellschaft stammten indeß aus den beiden Genossenschaften, welche sich schon 1799 auf Wunsch Pius' VI. mit einander vereinigten; so die PP. Kohlmann, Godinot, Ronsin, Rozaven, Varin, welch letzterer 1800 im Verein mit Fräulein Sophie Barat die äußerst segensreich wirkende Frauengenossenschaft vom heiligen Herzen Jesu stiftete.

P. Laurenz Ricci starb 25. November 1775. Nur sieben Jahre blieb die Gesellschaft ohne allgemeinen Obern, von da erhielt sie wieder solche, welche erst den Titel „Lebenslängliche Generalvicare", von P. Gruber an denjenigen eines „Generals für Rußland" führten. 1. Stanislaus Czerniewicz war bei der Aufhebung von dem letzten Provinzial von Masovien zum Viceprovinzial für Rußland bestellt und stand als solcher den russischen Jesuiten vor, bis sich die Verhältnisse etwas geklärt hatten und ihn die erste russische Generalcongregation zu Poločz (17. October 1782) zum Generalvicar wählen konnte. Er starb 7. Juli 1785. — 2. Gabriel Lienkiewicz (27. September 1785 bis 10. November 1798). — 3. Franz Xaver Kareu (1. Februar 1799 bis 30. Juli 1802). Unter ihm konnte die Gesellschaft ein Collegium in St. Petersburg eröffnen. Als er starb, hatte Pius VII. bereits das Gesuch des Czaren Paul I. und der russischen Jesuiten erfüllt und die Gesellschaft durch das Breve Catholicae fidei (7. März 1801) für Rußland vollkommen wiederhergestellt. Sein Nachfolger konnte deßhalb den Titel „General" führen. — 4. Gabriel Gruber aus Wien (10. October 1802 bis 26. März 1805), von der vierten russischen Generalcongregation gewählt, war durch sein Ansehen beim Czaren und der höchsten Aristokratie im Stande, die Thätigkeit des Ordens weiter auszubreiten. Die Ordensniederlassung in Riga nahm den erfreulichsten Aufschwung, die Missionswirksamkeit erstreckte sich bis nach Odessa, an den Kaukasus und nach Sibirien. Durch das Breve Per alias (30. Juli 1804) wurde die Gesellschaft auch für das Königreich beider Sicilien wiederhergestellt. König Ferdinand IV. hatte 1767 nur unter fremdem Einfluß die Jesuiten vertrieben, die Königin Maria Carolina war durch die Revolution von ihrer Abneigung gegen dieselben zurückgekommen. Mit großem Jubel wurden die Jesuiten mit ihrem Provinzial P. Pignatelli in Neapel aufgenommen. Aus der Stadt (1806) wurden sie durch die eintretende Franzosenherrschaft bald wieder ver-

trieben, auf Sicilien konnten sie jedoch ihre Wirksamkeit ungestört fortsetzen und ausbreiten, und die aus Neapel Vertriebenen gründeten im Kirchenstaat neue Niederlassungen, Frascati, Anagni u. s. w., die von den Franzosen geschont wurden. Dasselbe geschah in Parma, wo Herzog Philipp schon viele Jahre früher, allerdings bloß in officiöser Form, die päpstliche Genehmigung zur Wiedereinführung der Jesuiten erhalten und sofort die Eröffnung von drei Collegien ermöglicht hatte. Der allgemeinen Wiederherstellung gingen noch andere Vorboten voraus. Den englischen Ex-Jesuiten, welche, aus Lüttich vertrieben, in Stonyhur (Lancashire) ein Collegium gegründet hatten, gestattete Pius VII., sich, wenigstens in foro conscientiae, dem in Rußland existirenden Orden anzuschließen. Dieselbe Erlaubniß wurde für Irland und Amerika ertheilt. Am 24. December 1813 erfolgte für diese Länder bereits die canonische und öffentliche Wiederherstellung des Ordens. — 5. Thaddäus Brzozowski (14. September 1805 bis 7. August 1814), von der fünften Generalcongregation zu Polocz erwählt, hatte die Freude, die allgemeine Wiederherstellung des Ordens zu erleben. Dieselbe geschah durch die Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum, wie es darin heißt, auf die Bitten fast des ganzen katholischen Erdkreises, vieler Erzbischöfe und Bischöfe (7. August 1814). Der Papst übergab die Bulle selbst, in Gegenwart des heiligen Collegiums, in der Kirche al Gesù dem P. Panizzoni als dem Stellvertreter des noch in St. Petersburg weilenden Generals.

E. Die Gesellschaft seit ihrer Wiederherstellung (1814—1889). Nach 41jähriger Unterbrechung nimmt die Reihe der Generäle wieder ihren regelmäßigen Verlauf: 19. Thaddäus Brozozowski (7. August 1814 bis 5. Februar 1820). Wie er die Freude genossen, die allgemeine Wiederherstellung des Ordens zu schauen, so blieb ihm der Schmerz nicht erspart, ihn aus Rußland, seinem Zufluchtsort, ausgewiesen zu sehen, ja diese neue Verfolgung selbst theilweise zu erleiden. Gleich seinen beiden Vorgängern hatte auch Alexander I. die Gesellschaft vielfach begünstigt, allein verschiedenartige, mächtige Gegner arbeiteten wider sie, fanatische Anhänger des russischen Schismas, Protestanten aus den Ostseeprovinzen, Freigeister aus den höheren Ständen, auch der Erzbischof von Mohilew, Siestrzencewicz. Die Pflichttreue des P. Perkowski, welcher von der bei ihm beichtenden Polin Naryschkin, unter Verweigerung der Absolution, forderte, ihr schimpfliches Verhältniß zum Czaren aufzugeben, erregte dessen höchsten Unwillen, und die Gegner wußten diese Stimmung auszubeuten. Am 2. Januar 1816 wurde der General mit den übrigen Patres gewaltsam, in brutaler Weise, aus der Hauptstadt ausgewiesen, und kaum hatte er seine Augen geschlossen, so erging (24. März 1820) der Ausweisungsukas an sämmtliche Häuser und wurde, Riga abgerechnet, mit großer Härte ausgeführt. Die Zahl der Mitglieder in Rußland betrug 358. Ihr Anschluß an andere Provinzen war nicht ohne großen Vortheil, da die Greise, welche die 40 Jahre der Unterdrückung überlebt hatten, bald dahin starben, während in Rußland noch jüngere Männer in den Ueberlieferungen des Ordens aufgewachsen waren. Zugleich wurde es nun möglich, die vielen Neugründungen gut zu besetzen. Denn gleich nach der Wiederherstellung wurden nicht nur zahlreiche Collegien im Kirchenstaat errichtet: Terni, Viterbo, Tivoli u. s. w., sondern schon 1815 wurde die Gesellschaft fast gleichzeitig nach Modena, Piemont, Spanien und Frankreich berufen. In Spanien bereitete ihr Ferdinand VII. eine glänzende Genugthuung, indem er nach gründlichster Untersuchung alle früher gegen sie erhobenen Anklagen durch Decret vom 3. Mai 1816 widerrief (abgedr. bei Ravignan II, 548). Bei der zwanzigsten Generalcongregation wurde die innere Ruhe und Ordnung durch Intriguen gefährdet, in welche sich der von dem letzten General (14. September 1820) ernannte Generalvicar Mariano Petrucci verwickeln ließ, und welche vom damaligen Cardinal della Genga begünstigt wurden, indem dieser die Sachlage nicht durchschaute. Das energische Eingreifen des P. Rozaven und der übrigen Patres, die sich unmittelbar an Consalvi und an Pius VII. selbst wandten, vereitelte glücklich die Anschläge der Schuldigen, von denen einige den Orden verlassen mußten. Nachdem aber della Genga als Leo XII. auf den päpstlichen Stuhl erhoben war, wandte er der Gesellschaft seine eifrigste Gunst zu und übergab ihr 17. Mai 1824 das Collegium Romanum.

20. Aloysius Fortis (18. October 1820 bis 27. Januar 1829). Unter ihm fand ein Theil der aus Rußland Vertriebenen Aufnahme in Galizien, wo das Collegium zu Tarnopol bald zu großer Blüte gelangte. In Spanien dagegen, wo 1820 wegen der aufgehobenen Constitution von Cadiz und anderer weniger klugen Maßregeln eine Revolution ausbrach, wurden die Jesuiten deren erstes Opfer, mehrere (1822) bei einem Pöbelaufstand ermordet. Eine Gesetzesvorlage, welche ihre Ausweisung anordnete, wurde schon 14. August 1820 von den Cortes angenommen. Nach Niederwerfung des Aufstandes durch die Franzosen konnten sie jedoch 1823 wieder zurückkehren und erhielten mehrere neue Collegien. In Frankreich leiteten sie seit 1815 mehrere kleine Seminarien und zahlreiche marianische Congregationen; 1816 kamen auch die Volksmissionen wieder in Gang, wurden aber von den Ungläubigen wiederholt durch Demonstrationen und Volksaufläufe (so 1819 zu Brest) bekämpft. Trotz mannigfacher Anfeindungen hatte (1826) der Orden in Frankreich 2 Noviciate, 2 Residenzen und 8 Collegien, von welchen das zu St. Acheul bei Amiens den größten Ruf hatte. Die liberale Partei ruhte indeß nicht. Eine königliche Ordinanz vom 16. Juli 1828 schloß die Schulen der Jesuiten, eine zweite beschränkte die Zahl der Zöglinge in sämmtlichen bischöflichen kleinen

Seminarien auf 20 000. — 21. Johann Roothaan, aus Amsterdam (9. Juli 1829 bis 8. Mai 1853), hob die Gesellschaft ungemein durch theoretische wie praktische Vertiefung in die Exercitien des hl. Ignatius, die er selbst nach dem spanischen Text und der ältesten lateinischen Version kritisch neu herausgab, sowie durch das Bestreben, die Ratio studiorum den Bedürfnissen der Neuzeit anzupassen. Nach Portugal wurden die Jesuiten von Don Miguel 1829 zurückberufen und allgemein, besonders aber von den Nachkommen Pombals, auf's Liebevollste empfangen; den 9. Januar 1832 erhielten sie die alte Universität Coimbra zurück; doch schon 1833 stürzte Dom Pedro im Interesse der Freimaurer seinen Bruder, und am 24. Mai 1834 wurde der Orden schon wieder aus Portugal verbannt. In den österreichischen Landen erhielt die Gesellschaft 1829 zunächst ein Haus in Steiermark, dann durch den Erzherzog Maximilian ein solches zu Linz und im selben Jahre (1837) eines in Verona; Kaiser Ferdinand aber übergab ihr 1838 das Theresianum in Innsbruck. Aus Frankreich wurden die Jesuiten durch die Julirevolution 1830 vertrieben; 1832 konnten sie sich nach und nach wieder sammeln, blieben aber ein Gegenstand beständiger Angriffe. Um die Schließung sämmtlicher Häuser zu verhindern, welche Thiers 1845 begehrte, Gregor XVI. entschieden verweigerte, entschloß sich P. Roothaan, wenigstens einige zu opfern, was aber den herannahenden Sturm nicht beschwor. Aus Spanien wurde der Orden durch Decret vom 7. Juli 1835 wieder vertrieben; man gab dabei sogar das absurde Märchen aus, daß die Jesuiten die Brunnen vergiftet hätten. In der Schweiz war der Gesellschaft schon durch die Patres fidei eine Heimstätte bereitet worden, indem sich auf Einladung der Walliser Regierung einige derselben in Sitten niederließen. Diese schlossen sich 1810 in foro conscientiae, seit 1814 auch öffentlich der Gesellschaft an. Im letztern Jahr erhielten sie ein Collegium zu Brieg; 1815 wurde ihnen das von Canisius gegründete Collegium zu Freiburg zurückgegeben, das sich während der Verfolgungen in Frankreich zu einer großen internationalen Studienanstalt entwickelte; 1836 folgte die Errichtung eines Collegs in Schwyz, am 12. October 1845 nach langen Verhandlungen die Eröffnung eines solchen in Luzern. Diese Gründung, vom schweizerischen Radicalismus auf's Schärfste bekämpft, gab den gesuchten Anlaß, die katholischen Kantone selbst gewaltsam anzugreifen, die bisherige Verfassung zu stürzen, die Jesuiten aus der ganzen Schweiz gewaltsam zu vertreiben (November 1847) und sie durch die Bundesverfassung künftig davon auszuschließen. In den Jahren 1848 und 1849 wurde der Orden dann fast aus allen übrigen Ländern verjagt oder wenigstens zeitweilig gehetzt und verfolgt; nur in Belgien, wo er seit 1814 sich ausgebreitet hatte, in Holland, England und Irland fand er noch ein friedliches Asyl. Aus Rom vertrieben, benutzte der Ordensgeneral diese Zeit, die noch übrig gebliebenen Häuser zu visitiren. — 22. Petrus Beckx, ein Belgier (8. Mai 1853 bis 11. Mai 1884). Den aus der Schweiz vertriebenen Patres öffnete sich bald in Deutschland, besonders in Rheinland und Westfalen, ein ausgedehntes Arbeitsfeld. In Münster und Gorheim (bei Sigmaringen) wurden Noviciate errichtet, Studienhäuser und Residenzen erstanden in Münster, Köln, Aachen, Paderborn, Essen, Coblenz, Mainz und zuletzt in Regensburg, ein Pensionat und Collegium in Feldkirch (1856), ein großes Collegium in Maria-Laach (1863). Zahlreiche Volksmissionen wurden von 1851 an durch ganz Deutschland gehalten. Das Collegium von Feldkirch blieb von seiner Gründung bis 1868 mit dem dortigen k. k. Gymnasium verschmolzen; 1856 übertrug Kaiser Franz Joseph der österreichischen Provinz die theologische Facultät an der Universität Innsbruck. Im nämlichen Jahre (1856) übernahm die deutsche Ordensprovinz das weite Missionsgebiet von Bombay, 1869 die deutsche Mission in Brasilien; von 1872 an gründete sie ein Colleg und zwei Missionsstationen in Dänemark, zwei Studienanstalten und mehrere Residenzen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, und betheiligte sich außerdem an der Mission am oberen Zambesi. Während der Orden in Deutschland, Oesterreich, Belgien, Holland, England, Frankreich, Amerika sich erfreulich ausbreitete, wurde er in Italien von 1859 an immer härter verfolgt, theilweise vertrieben, seines Eigenthums beraubt oder wenigstens in seinem Wirken behindert. Am 27. October 1873 mußte der General das Profeßhaus von Rom verlassen und residirte seitdem als Verbannter in Fiesole. Der Haß der Freimaurer und vieler deutscher Protestanten verdrängte die Gesellschaft aus dem kaum gegründeten neuen deutschen Reich (Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872). Im selben Jahre wurde sie aus Guatemala vertrieben; aus Spanien wurde sie zeitweilig schon durch die Revolution von 1868 verdrängt. Auf Grund der ungerechtesten Decrete (vom 29. März 1880) schloß die französische Regierung sämmtliche Ordensniederlassungen und Collegien in Frankreich, nachdem der Sieg der Commune (1871) das Leben mehrerer Mitglieder gefordert hatte. All dieser Verfolgungen ungeachtet wuchs die Gesellschaft unter der milden Leitung des P. Beckx von 5209 Mitgliedern in 10 Provinzen auf 11 480 in 19 Provinzen. Am 24. September 1883 erhielt der 88jährige Greis durch die von ihm einberufene dreiundzwanzigste Generalcongregation einen Generalvicar cum jure successionis; er zog sich erst in das südamerikanische Collegium zu Rom, später in das Collegium Germanicum zurück und starb hier am 3. März 1887. — 23. Antonius Maria Anderledy, Schweizer von Geburt, seit dem 24. September 1883 Generalvicar, seit 11. Mai 1884 mit der Verwaltung der Geschäfte betraut, seit 3. März 1887 förmlich Ge-

neral, erlangte 1885 von Papst Leo XIII. eine Bestätigung und Neuverleihung aller Privilegien, welche der Gesellschaft früher jemals von den Päpsten verliehen worden waren, und hatte die Freude, beim Papstjubiläum 1888 der Canonisation der hll. Petrus Faber, Johannes Berchmans und Alfons Rodriguez beizuwohnen. Unter ihm, wie unter seinem Vorgänger hat sich sowohl die innere und äußere Missionsthätigkeit beständig ausgebreitet, als auch die wissenschaftliche und schriftstellerische Thätigkeit des Ordens in allen Ländern bedeutend erweitert.

Das Wachsthum in den beiden Perioden bezeichnen folgende Zahlen der Mitglieder:

1534	:	7	1786	:	178
1554	:	1 000	1816	:	674
1565	:	3 500	1841	:	3 565
1581	:	5 000	1847	:	4 752
1680	:	10 581	1857	:	6 303
1720	:	19 998	1866	:	8 155
1750	:	22 787	1880	:	10 521
1759	:	22 589	1889	:	12 306

Der Personalbestand zu Anfang des Jahres 1889 war folgender:

Assistenz	Provinz	Mitglieder	darunter Priester
Italien.	Rom (zerstreut)	406	230
	Neapel (zerstreut)	318	167
	Sicilien (zerstreut)	245	97
	Turin (zerstreut)	386	151
	Venedig (zerstreut)	341	162
Deutschland.	Oesterreich-Ungarn	591	289
	Belgien	880	387
	Galizien	331	122
	Deutschland (zerstreut)	1000	466
	Holland	433	227
Frankreich.	Champagne (zerstreut)	574	293
	Paris (zerstreut)	869	473
	Lyon (zerstreut)	752	419
	Toulouse (zerstreut)	653	413
Spanien.	Aragon	883	316
	Castilien	836	307
	Portugal	175	54
	Mexico (zerstreut)	80	25
	Toledo	372	111
England.	England	554	249
	Irland	254	126
	Maryland-New York	557	203
	Missouri	370	128
	Mission von Canada	214	70
	Mission v. New Orleans	175	45
	Mission am Sambesi	57	4

Summe: 23 Provinzen, 3 Missionen,
12 306 Mitglieder, davon
5 534 Priester,
3 460 Scholastiker,
3 312 Laienbrüder.

Literatur: Carayon, Bibliographie historique de la Comp. de Jésus, Paris 1864; Historia Soc. Jesu ab 1540—1633 (von Orlandini, Sacchini, Jouvency, Corbara), 7 voll. fol.; D. Bartoli, Dell' Istoria della Comp. di G., 6 voll., Roma 1663—1673; Agricola, Flotto, Kropf, Hist. Provinc. German. 1541—1640, 5 voll.; Reiffenberg, Hist. S. J. ad Rhen. infer., Colon. 1764; Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus, 6 voll., Paris (3. A.) 1859 (trotz vieler Mängel Hauptwerk) deutsch Wien 1845 bis 1852; F. J. Buß, Die Gesellschaft Jesu und ihr Zweck, 2 Thle., Mainz 1853; Brühl, Neueste Geschichte der Ges. Jesu, Würzb. 1847; P. Ribadeneyra, De ratione Instituti S. J., Romae 1864; G. M. Pachtler, Ratio studiorum etc. Soc. J. (Monumenta Germ. paedagogica), 2 voll., Berol. 1887. 1888; Huglenbroucq, Vindiciae alterae, Gandavi 1713 (über Mariana); Ranke, Die römischen Päpste, Berlin 1834—1836; Hübner, Sixtus V., Wien 1870; Werner, Franz Suarez, Regensburg 1861; Thyrsus Gonzalez, Fundamentum Theologiae moralis, Romae 1694; Grysar, Jacobi Laynez Disputationes Tridentinae, 2 voll., Oenip. 1886; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, Bd. IV ff.; Pallavicini, Hist. Concil. Trid.; Oliver Manaraeus, Tractatus de rebus a Societate gestis (Ms. Lüttich); Prat, Maldonat et l'université de Paris, Paris 1856; Carayon, Histoire de l'université de Pont-à-Mousson, Poitiers 1870; Prat, Recherches historiques du temps du P. Coton, 5 voll., Lyon 1876; Rapin, Mémoires sur l'Eglise etc., Paris 1865; Histoire du Jansénisme, Paris 1861; Daniel, Entretiens d'Eudoxe et de Cléanthe, Cologne 1694; Mariana, De rege et regis institutione, Toleti 1599; Garasse, Histoire des Jésuites de Paris, (éd. Carayon) Paris 1864; Sfondrati, Gallia vindicata 1687; A. Zimmermann, Die irischen Martyrer (Katholik 1888); Schneemann, Nicolaus Goudanus (Stimmen a. M.-Laach 1880); A. Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland, Mainz 1883; J. Spillmann, Die englischen Martyrer unter Elisabeth, Freiburg 1887; Die Titus-Oates-Verschwörung (Stimmen a. M.-Laach 1882—1883); Duhr, P. Edm. Petre (Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1887); M. Tanner, Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, Pragae 1675; Societas Jesu Apostolorum imitatrix, Pragae 1694; Patrignani, Menologio, 4 voll., Venezia 1750; Boëro, Menologio, 2 voll. (unvollendet), Roma 1859; H. J. Allard, De St. Franciscus Xaverius Kerk te Amsterdam, Maastricht 1883; Prat, Le père Claude le Jay, Lyon 1874; Boëro, Vita di Nicolò Bobadiglia, Firenze 1879; Räß, Convertiten, 13 Bde., Freiburg 1863—1880; Les Jésuites de Russie 1772—1785, Paris 1872; St. Zalenski, Les Jésuites de la Russie Blanche, 2 voll., Paris 1886; Riffel, Die Aufhebung des Jesuitenordens, Mainz 1845; Cahour, Des Jésuites par un Jésuite, Paris 1843; Ravignan, Von dem Bestand und der Verfassung der Jesuiten, München 1844; Ravignan, Clément XIII. et Clément XIV., 2 vols., Paris 1856; Alfr. Weld, The Suppression of the Soc. of J. in the Portuguese dominion, London 1877; Theiner, Geschichte des Pontificats Clemens' XIV., 2 Bde.,

Leipzig 1852; Carayon, Le père Ricci et la suppression de la C. d. J., Poitiers 1869; Verstraeten, Leven van Petr. Beckx, 1888; Sigwart-Müller, Der Kampf zwischen Recht und Gewalt, 3 Bde., Altdorf 1863—1866 (Hauptwerk über den Sonderbund); L. H. Fischer, Abertheilung der Jesuitensache, Leipzig 1853; Reiffenberg, Kritische Jesuitengeschichte, Frankf. 1765; Dallas, History of the Jesuits, London 1816, deutsch Regensb. 1852; Stöcklein, Der neue Weltbott, 36 Thle., Augsb. 1726—1755; Lettres édifiantes et curieuses (neue Ausg.), 14 vols., Lyon 1819. Weitere Literatur bei den einzelnen betr. Missionen.

Bibliographisches Hauptwerk: A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, 3 vols. fol., Paris 1869—1876; Sommervogel, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la C. d. J., Paris 1884; Moniteur bibliographique de la C. d. J., Paris 1889. — Aeltere Bibliographen: P. Ribadeneyra, Ph. Alegambe, N. Sotvellus (Southwell), Bibliotheca Scriptorum S. J., Romae 1676.

Von Jesuiten geleitete Zeitschriften: Journal de Trévoux, 265 vols., 12°, Paris 1701—1767; Civiltà Cattolica, Roma 1850 ss.; The Month, London 1873 ss.; Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied, Utrecht 1868 ff.; Études littéraires et religieuses, Paris 1854 ss.; Précis historiques etc., Bruxelles 1852 ss.; Stimmen aus Maria-Laach, Freiburg 1871 ff.; Die katholischen Missionen, Freiburg 1873 ff.; De katholieke Missiën, Utrecht 1875 ff.; Missye Katolickie, Krakow. 1884 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1876 ff.; Revue des questions scientifiques, Bruxelles 1877 ss.; The Lyceum, Dublin 1887; Revista cattolica, Las Vegas (Neu-Mexico); Przeglad powszechny (Allgemeine Revue), Krakau; Beschir (Der Bote), Arabische Wochenschrift, Beyrut; The Bombay Examiner (Wochenschrift), Bombay; Annales de la Société scientifique de Bruxelles, Bruxelles; Sendbote des göttlichen Herzens, Innsbruck; Le Messager du Coeur de Jésus, Toulouse; Mensajero del Corazon de Jesús, Bilbao; Mensajero del Corazon de Jesús, Mexico; Maandrozen, Amsterdam u. A.

Schriften gegen den Orden: Histoire des religieux de la C. d. J., 2 vols., Utrecht 1741—1742; J. Chr. Harenberg, Pragmatische Geschichte des Ordens d. J., Halle 1760; Wolf, Allgemeine Geschichte d. J., Leipzig 1803; Lang, Geschichte d. J. in Bayern, 1819; Scheffer, Hist. des généraux des J., Paris 1824; De Pradt, Jésuitisme, Paris 1826; Ellendorf, Moral und Politik d. J., 1840; Kortüm, Entstehungsgesch. des Jesuitenordens, Mannheim 1843; Saint-Priest, Chûte des Jésuites, Paris 1846; Sugenheim, Geschichte d. J., Frankfurt 1847; Bluntschli, Rom und d. J., Berlin 1872; v. Schulte, Die neueren kathol. Orden, Berlin 1872; Huber, Jesuitenorden, Berlin 1873; Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten 2c., 2 Bde., Nördlingen 1889. — Zahllose andere größere und kleinere Pamphlete, von Pascal angefangen bis auf die neuesten Tagesschriftsteller. [B. Frins S. J.]

Jesuitinnen, 1. eine kleine, 1545 zu Rom von der Wittwe Isabella Rozel aus Barcelona gestiftete Frauengenossenschaft, welche mit Billigung des Papstes Paul III. sich unter die Leitung des hl. Ignatius stellte. Doch löste schon 1547 der Papst auf Andringen des Heiligen jede Verbindung dieser Frauen mit der Gesellschaft Jesu, und so fand die Stiftung bald ihr Ende. — 2. Eine von der Engländerin Maria Ward 1609 in St. Omer gegründete Genossenschaft zur Erziehung der Jugend. Sie constituirte sich ganz nach der Verfassung der Gesellschaft Jesu, wurde aber 1630 von Urban VIII. unterdrückt (s. das Nähere im Art. Englische Fräulein).

Jesus ist der Name, welchen der Erlöser der Menschen nach dem Willen Gottes erhalten hat (Matth. 1, 21. Luc. 1, 31). Er ist die griechische Form (Ἰησοῦς) des hebräischen Jehoschua oder Josue, d. h. Jehova ist Hilfe, „Gotthilf" (2 Esdr. 7, 7; 8, 17). Die Bedeutung ist nicht wesentlich verschieden, wenn man das Wort von jascha' oder schûa', „weit, frei sein", ableitet und die Weite als Zustand der Entbundenheit, Befreiung deutet: „Gott ist Heil" (Delitzsch). Die Stelle Gen. 49, 18 haben auch die Targumisten auf das Heil im Messias bezogen. Philo nimmt ebenfalls den alttestamentlichen Namen Jesus gleich „Heil des Herrn" (σωτηρία κυρίου) (De nom. § 21, Mang. I, 597). An der Stelle Eccli. 46, 1 wird der Name Josue's so erklärt. Im Namen Jesu wird aber das Heil noch besonders charakterisirt, indem gesagt wird: „Denn er wird sein Volk von dessen Sünden befreien" (Matth. 1, 21). Dadurch wird Jesus als Retter und Heiland (σωτήρ, salvator, Luc. 2, 11) in specifischem Sinne bezeichnet (Justin, Epiphan., Chrys. u. A.). Als seine Vorbilder erscheinen im Alten Testamente zwei Männer, welche wirksam in die Geschichte des israelitischen Volkes eingegriffen haben: Josue, der von Moses aufgestellte Führer des Volkes bei der Eroberung Canaans, und Josue (Jeschua), der mit Zorobabel aus dem Exil zurückgekehrte Hohepriester.

Jesus ist als der geschichtliche, persönliche Name von Jesus Christus in den Evangelien durchgehends gebraucht, um das Subject der Reden, Handlungen und Leiden, welche der Erlöser zum Heile der Menschen vollbracht und erduldet hat, zu bezeichnen. In den Briefen ist entweder der Amtsname Christus oder der Herr Jesus oder der Herr (vgl. Marc. 16, 19. Luc. 24, 34) oder gewöhnlich Jesus Christus und Christus Jesus gebraucht, weil vom Standpunkte der spätern Zeit und von der Reflexion des christlichen Bewußtseins aus die irdische Erscheinung in Jesus nach der messianischen Weissagung mit

der amtlichen Wirksamkeit zusammengefaßt und die gemeinsame Person der menschlichen und göttlichen Natur in der Verbindung beider Namen als eine und dieselbe dargestellt werden sollte. Den Uebergang kann man in der Apostelgeschichte noch verfolgen (2, 31. 32. 38). In den Evangelien findet sich dieser volle Name bloß Matth. 1, 1. Marc. 1, 1 in den Ueberschriften und Joh. 1, 17 in der historischen Darstellung. Nur einmal, im hohenpriesterlichen Gebete, wird diese volle Bezeichnung auf Jesus selbst zurückgeführt (Joh. 17, 3; vgl. 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7), ohne daß man berechtigt wäre, die durch den Zusammenhang gebotene appellative Bedeutung von Christus zu betonen oder eine Ergänzung durch den Apostel anzunehmen.

Die Quellen für das Leben Jesu sind die canonischen Evangelien. Die Briefe setzen die Bekanntschaft mit dem Leben Jesu in den Hauptzügen voraus und beziehen sich nur auf die wichtigsten Thatsachen desselben, auf die Geburt aus dem Stamme Davids, die Kreuzigung und Auferstehung. Im Uebrigen treten sie da oder dort bestätigend und ergänzend ein, bilden aber die Hauptquelle für die geschichtliche und theologische Beurtheilung des Lebens und Werkes Jesu. Doch ist die dogmatische christologische Frage, welche in den Briefen die Hauptrolle spielt, bereits in dem Artikel Christus behandelt worden. Das Verhältniß der Evangelien unter sich und die Bedeutung der einzelnen für das Leben Jesu ist in dem Artikel über die Evangelien näher dargestellt worden. Ebenso darf hinsichtlich der Chronologie des Lebens Jesu auf den betreffenden Artikel verwiesen werden. Aus den apocryphen Evangelien kann höchstens die eine oder andere geschichtliche Notiz Verwendung finden.

I. Die geschichtliche Existenz Jesu ist so sehr über jeden Zweifel erhaben, daß die wenigen verzweifelten Versuche der mythologisirenden Religionsgeschichte, Jesus wie Moses und die Patriarchen im Dunste des Mythus zu verflüchtigen, keiner Widerlegung werth sind. Denn wären nicht die außerchristlichen und christlichen Geschichtsquellen, welche weit in das 1. Jahrhundert hinaufreichen, unwiderlegliche Zeugen, so müßte doch die Thatsache der Entstehung des Christenthums in dem hellen Lichte der Geschichte, mitten unter dem feindlichen Juden- und Heidenthum für sich allein einen entscheidenden Beweis für die Berufung der Christen auf den Stifter ihrer Religion liefern. Die außerchristlichen Zeugen für diese Thatsache sind Flavius Josephus, Tacitus, Sueton und Plinius der Jüngere. Josephus berichtet (Antiqq. 18, 3, 3), Jesus, ein weiser Mann, habe durch seine wunderbaren Werke und seine Lehre viele Juden und Heiden angezogen. „Als ihn Pilatus auf eine Anklage der vornehmsten Männer unter den Juden hin zum Kreuze verurtheilt hatte, ließen seine Anhänger doch nicht von ihm ab; denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig.“ Diese Stelle findet sich in allen griechischen und lateinischen, allerdings mit geringen Ausnahmen auf das 10. und 11. Jahrhundert zurückweisenden Handschriften, wird aber schon von Eusebius angeführt und von da an allgemein in christlichen Kreisen als Urtheil eines Juden über Christus verwendet. In neuerer Zeit wird sie aus inneren Gründen vielfach bestritten, weil die Anerkennung der Messianität, der Auferstehung und der göttlichen Natur Jesu im Munde des skeptischen Pharisäers auch dann noch etwas Auffallendes hat, wenn man darin nur einen einfachen historischen Bericht und kein Urtheil anerkennen will. Wenn aber auch bei Josephus einige Aenderungen von christlicher Hand vorgenommen sein sollten, so muß als sicher angenommen werden, daß er den Stifter des Christenthums erwähnt hat. Da Josephus den Täufer anerkennend einführt und den Tod Jacobus', des Bruders des Herrn, berichtet, so konnte er eine Notiz über Jesus kaum umgehen (vgl. d. Art. Josephus Flavius). Der neueste Herausgeber der Werke (Niese, Flavii Josephi Opera I, Berolini 1887, p. LXIX) meint freilich, die ganze Stelle sei interpolirt und zwar in der Zeit zwischen Origenes und Eusebius; allein er kann über Conjecturen nicht hinausgehen. Tacitus bemerkt (Ann. 15, 44) bei seinem Bericht über die Greuel der Christenverfolgung unter Nero, daß der Urheber des christlichen Namens unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Sueton berichtet (Vita Claud. c. 25) von Unruhen, welche auf Veranlassung des Christus (impulsore Chresto) unter den römischen Juden, wahrscheinlich um das Jahr 50, ausgebrochen seien und die Vertreibung der Juden zur Folge gehabt hätten. Im Leben Nero's (c. 15) nennt er die verfolgten Christen eine Menschengattung mit neuem und verderblichem Aberglauben. Daraus geht hervor, daß Chrestus (ein Itacismus für Christus) nicht allgemein auf den erwarteten Messias der Juden oder auf einen Aufwiegler in Rom, sondern auf Christus, den Urheber des Christenthums, zu beziehen ist. Wir wissen ja, daß auch Judenchristen von dem Austreibungsdecret des Claudius betroffen worden sind (Apg. 18, 1). Aus dem Briefe des Statthalters Plinius in Bithynien an Trajan (110) ist wenigstens zu entnehmen, daß die verfolgten Christen Christus als einen Gott verehrten. Dagegen gilt ein Briefwechsel Jesu mit Abgar, dem Könige von Edessa, von welchem Eusebius berichtet (Hist. eccl. 1, 13), allgemein als apokryph. Ein von Cureton (Spicilegium Syriacum, Londini 1855, 70—75) veröffentlichter Brief des Syrers Mara an seinen Sohn Serapion über das Leben und den Tod Jesu ist gleichfalls von geringer Bedeutung, weil die Datirung vom Jahre 73 ab einen Spielraum von etwa 100 Jahren hat. Der Talmud endlich ist erst später aufgezeichnet worden, setzt aber in seinen fabelhaften und gehässigen Erdichtungen über das Leben Jesu und seine Mutter die geschichtliche Wirksamkeit Jesu voraus.

Die Geschichte Jesu selbst kann daher nur nach den Evangelien dargestellt werden.

II. Die Kindheitsgeschichte. Nur zwei Evangelien, das erste und das dritte, enthalten eine Darstellung über den Anfang des Lebens Jesu. Offenbar hat man sich anfänglich in der Predigt und Unterweisung auf die öffentliche Wirksamkeit beschränkt (Apg. 1, 22). Das Marcusevangelium hat diesen Rahmen festgehalten, weil es aus den Predigtvorträgen des hl. Petrus zu Rom hervorgegangen ist. Für heidenchristliche Neophyten war es ohnehin nicht räthlich, auf diese Anfänge näher einzugehen. Da sich aber die Predigt nicht an die chronologische Abfolge gehalten hat, so folgt hieraus weder für die Priorität noch für die Unabhängigkeit von Matthäus und die geschichtliche Darstellung etwas Sicheres. Bei Johannes liegt der Grund für das Uebergehen der Kindheitsgeschichte in der vorausgesetzten Bekanntschaft der Leser mit den Synoptikern und in dem Zweck des Evangeliums, welcher 20, 30. 31 angegeben ist. Da Lucas unter den Gründen, welche ihn trotz der Aufzeichnungen Vieler zur Abfassung seines Evangeliums nach der Ueberlieferung der Augenzeugen bestimmten, auch das Zurückgehen auf den Anfang angibt, so müssen seine Vorgänger entweder ganz darauf verzichtet haben oder wenigstens nicht in der für seinen Zweck geeigneten Weise auf diesen Gegenstand eingegangen sein. Zu den ersteren ist wohl Marcus, zu den letzteren Matthäus zu zählen. Damit ist schon angedeutet, daß die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums wesentlich von der des Lucasevangeliums abweiche. Viele Kritiker haben die Differenzen geradezu für unausgleichbar gehalten, die Kenntniß des hl. Lucas von der Kindheitsgeschichte im ersten Evangelium für unmöglich erklärt und diese Erzählungen für spätere, mehr oder weniger legendenhafte oder mythische Zusätze ausgegeben. Allein die Differenzen sind keine Widersprüche, wenn man den Buchstaben nicht ungebührlich preßt und in den Evangelien die nirgends vorausgesetzte Vollständigkeit nicht sucht. Die Berufung auf das Nichtwissen würde allerdings nicht ausreichen, weil Lucas, der Allem eifrig nachforschte, unmöglich ohne Kenntniß von dem geblieben sein kann, was Matthäus vor ihm geschrieben hatte. Um so mehr muß aber der Zweck der Schriftsteller betont werden, welcher auch bei diesen zwei Evangelien in der Kindheitsgeschichte wie im Haupttheil als durchaus einheitlicher nachweisbar ist. Der Inhalt kann um so weniger einen Verdacht gegen die Aechtheit erregen, je mehr der übernatürliche Charakter dem ganzen Leben Jesu aufgedrückt ist. Diese einfachen Erzählungen sind auch in keiner Weise mit den Mythen zu vergleichen, welche den Anfang großer Männer verhüllen. Denn solche Mythen können sich nur in einer Zeit bilden, welche dem Ursprung fern gerückt ist. Unsere beiden Evangelien aber, welche nie ohne diese Kindheitsgeschichte existirt haben, sind sicher vor dem Ende des 1. Jahrhunderts, ja vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden.

Matthäus beginnt sein Evangelium mit einer nach der Zahlensymbolik (3 × 14) combinirten Genealogie, welche bis zu Abraham hinaufreicht. Sie hat einerseits den Zweck, die abrahamitisch-davidische Abkunft Jesu Christi gemäß den Weissagungen zu zeigen, andererseits die göttliche Leitung und Gnadenwirkung in der Vorbereitung des Heiles für Israel darzuthun. Deßhalb ist die königliche Linie gewählt; es sind aber gegen die Gewohnheit Frauen, und zwar charakteristische Frauen, aufgenommen. Die Genealogie läuft auf Joseph aus, „den Mann Mariä", aus welcher Jesus geboren wurde, der Christus genannt wird. Sie ist also mehr juristisch als thatsächlich ein Beweis für die davidische Abstammung. Lucas bringt gleichfalls einen Stammbaum, reiht denselben aber seinem Berichte über die Taufe Jesu an, denn für ihn hatte derselbe nicht die gleiche principielle Bedeutung wie für Matthäus. Er ist auch in ähnlicher Weise dem Zwecke seines heidenchristlichen Evangeliums angepaßt, denn er hat einen universellen Charakter, indem er bis zu Adam, ja bis zu Gott hinaufgeführt wird, und ist einer Seitenlinie durch Nathan, den Sohn Davids, entnommen. Der einfachen, parallel gegliederten Construction wegen ist es kaum möglich, mit Epiphanius, Erasmus, Luther, Fr. Lucas, Jansen und vielen Neueren diesen Stammbaum auf Maria zu beziehen, obwohl Stammbäume von Frauen nicht an sich unmöglich sind (Judith 8, 1 ff.). Die aus Familienquellen, welche nach dem Zeugnisse bei Josephus (Vita c. 1. Vgl. Röm. 11, 1. Phil. 3, 5) für die Genealogie nicht unergiebig waren, geschöpften Stammbäume führen eben in verschiedenen Linien über Abraham, David, Zorobabel zu Joseph. Die als Väter Josephs genannten Jacobus und Heli können schwerlich etymologisch identificirt werden. Sie müssen wohl nach den Andeutungen des Julius Africanus als Verwandte (Brüder), welche nach dem Gesetze der Leviratsehe dieselbe Frau geheiratet haben, betrachtet werden. Die späteren Exegeten (M. Canus, Loc. th. 11, 5: opinio communis) identificirten Heli mit Joachim, welcher schon im Protevangelium des Jacobus als Vater Maria's (der Tochter Anna's) bezeichnet wird. Lucas hebt noch besonders hervor, daß Joseph nur als Vater Jesu galt, und hat damit zugleich erklärt, wie die Nazarethaner dazu kommen konnten, Jesus für den wirklichen Sohn Josephs zu halten (Matth. 13, 55. Joh. 1, 45). Er läßt auch erkennen, daß trotz des nach jüdisch-orientalischer Weise vom Vater ausgehenden Stammbaums doch auch die wirkliche Abstammung von David bei Jesus zutraf. Denn 1, 32. 69 gilt ihm diese für selbstverständlich, 1, 27 ist der Zusatz „aus dem Hause Davids" auf Maria zu beziehen, da 2, 4 von Joseph die davidische Abkunft noch besonders bemerkt wird. Die Ueberzeugung war auch bei den Juden so allgemein (Matth. 9, 27;

15, 22. Marc. 10, 47), daß sie nur aus einer geschichtlichen Thatsache abgeleitet werden kann. Der hl. Paulus setzt dieselbe ohne Weiteres voraus (Röm. 1, 3; 9, 5. 2 Tim. 2, 8). Die Gewohnheit bei den Juden, Frauen aus dem gleichen Stamm zu wählen, gibt die Erklärung hiefür.

Lucas fängt von „vorn an" mit dem Leben Jesu, indem er auch die Vorgeschichte des Täufers erzählt. Im 6. Monat (1, 26) nach der dem Priester Zacharias gewordenen Verheißung eines Sohnes erschien der Engel Gabriel zu Nazareth einer Jungfrau, welche damals mit einem Manne Namens Joseph bereits vermählt war, und welche mit Namen Maria hieß. Der Engel verkündigte ihr die Empfängniß des Gottessohnes, und diese erfolgte unmittelbar nach ihrer Zustimmung zu dem göttlichen Rathschluß. Der Weisung des Engels nachkommend eilte Maria zu ihrer Base Elisabeth, der Frau des Zacharias, in das Gebirge, in eine Stadt Juda's. Daselbst blieb sie drei Monate bis zur Geburt des Täufers (1, 56); sodann kehrte sie in ihr Haus zurück (s. d. Art. Johannes VI.). Als sie wieder bei Joseph war, fand sich, obwohl sie mit ihm nie zusammengekommen war, daß sie empfangen hatte vom heiligen Geiste (Matth. 1, 18). Joseph erhielt die Lösung des beängstigenden Zweifels durch einen Engel, der ihm zugleich die Bedeutung des zu erwartenden Sohnes offenbarte. Die Geburt Jesu erwähnt Matthäus nur nebenbei (2,1), um den Besuch der Weisen aus dem Morgenlande zu motiviren; dieser gibt ihm aber zugleich Gelegenheit, die Ansicht der jüdischen Schriftgelehrten über den Geburtsort des Messias zu berichten. Aus dem Hinweis auf Mich. 5, 2 (vgl. Joh. 7, 42) geht hervor, daß damals die Davidsstadt Bethlehem als die Geburtsstadt des Messias galt. Die Stelle Joh. 1, 46. 47 spricht nicht dagegen, sondern beweist nur, daß die eben zu Jesu kommenden Jünger noch nicht hinlänglich über die Lebensgeschichte Jesu unterrichtet waren: Philippus gebrauchte einfach die gewöhnliche Bezeichnung Jesus von Nazareth, welche über den Geburtsort nicht entscheidet; Nathanael aber deutet mit seiner geringschätzigen Frage über Nazareth an, daß der Messias nicht aus diesem Städtchen erwartet wurde (vgl. 7, 52). Aus der talmudischen Literatur läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen, daß die Juden der betr. Zeit den Glauben an die Herkunft des Messias aus Bethlehem festgehalten haben. Schon Origenes (C. Cels. 1, 51) bemerkt, daß die Gegner des Christenthums diesen Glauben unter dem Volke unterdrückt hätten. Doch ist außer dem Targum zu Mich. 5, 2 die Gemara von Jerusalem Berachoth 5, 1 zu beachten, wo gesagt ist, daß der Messiaskönig aus dem königlichen Palaste in Bethlehem Juda's hervorgegangen, aber wieder verschwunden sei. Hieronymus beruft sich (Hab. 3, 3) auf einen Hebräer, welcher die Geburt des Messias zu Bethlehem angenommen habe. Können nun auch diese Stimmen aus der Zeit nach dem Hadrian'schen Kriege von keiner großen Bedeutung sein, so wäre es doch sicher nicht möglich gewesen, aus der Prophetie und dem Glauben der Juden die Geburt zu Bethlehem mythologisch zu construiren. Ueber die Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem erfährt man aus Matthäus nichts; ja man könnte aus ihm nicht einmal wissen, daß dieselben vorher zu Nazareth wohnten. So indifferent ist er gegen die Geschichte, da er allein bedacht ist, seinen messianischen Zweck zu verfolgen. Dagegen berichtet uns Lucas, der schon 1, 26 Nazareth als Wohnort angegeben hat, den Grund und die Veranlassung, welche die Eltern nach Bethlehem führten (2, 1 ff.). Indem er den durch Augustus angeordneten Census (vgl. d. Art.) als Grund angibt, läßt er zugleich die wunderbare Fügung Gottes in der Ausführung seines Heilsplanes für alle Völker erkennen. Hiermit ist die Zeit von 749—752 im Allgemeinen bestimmt. Die weiteren Angaben über die Geburt Jesu (Matth. 2, 1; 2, 2 ff. Luc. 1, 5 ff.; 3, 23. Joh. 2, 20) machen es sehr wahrscheinlich, daß die Reise in das Jahr 749 fiel. Die Frauen mußten bei der Volkszählung nicht erscheinen; es ist aber begreiflich, daß Joseph die ihm vermählte Jungfrau in solchem Zustande (Luc. 2, 5) mit sich nehmen wollte. Nach orientalischer Sitte ist hierin nichts Auffallendes zu suchen. Die Geburt selbst schildert Lucas in ebenso anschaulich-naiver als unbefangener Weise. Sie fand in einem Stalle statt, weil in der bestimmten (öffentlichen?) Herberge kein Platz mehr war. Nach der bis Justin (Dial. c. Tr. c. 78) hinaufgehenden Ueberlieferung war dieser Stall eine Höhle in der Nähe des Städtchens, wie solche von den Hirten oft für das Unterkommen der Heerden benutzt werden. Als Geburtstag feiert man seit der Mitte des 4. Jahrhunderts den 25. December. Da der Tod des Herodes 750 n. R. E. im März erfolgte, so ist das Ende des Jahres 749 oder der Anfang des Jahres 750 nicht unwahrscheinlich. Aus einer Rede des hl. Chrysostomus (386) erfahren wir, daß man die Geburtszeit des Herrn aus der Bibel nach der Verkündigung des Vorläufers berechnete, indem man Zacharias zum Hohenpriester machte und am Versöhnungstage (September) functioniren ließ. Hiernach würde die Empfängniß Mariä (Verkündigung) in den März, die Geburt Jesu in den December fallen. Der 25. März folgt ebenso aus dem Canon Hippolyts. Seit Tertullian wurde derselbe auch als Todestag Jesu betrachtet. Außerdem beruft sich Chrysostomus auf die Acten in Rom, welche für die allgemeine, im Morgenlande zum Theil ungern aufgenommene Praxis des Abendlandes entscheidend gewesen seien. Der durch die Engelsbotschaft veranlaßte Besuch der Hirten bei dem Kinde in der Krippe bildet eine der schönen idyllischen Scenen, an welchen das dritte Evangelium so reich ist. Außerdem entspricht sie dem die ganze Kindheitsgeschichte wie das Evangelium überhaupt durchziehenden Zweck, die Gnade und Barmherzigkeit des Erlösers gegen die Armen und Elenden zu

lebendiger Anschauung zu bringen. Die Könige aus dem Morgenlande hätten nicht dazu gepaßt. Eine innere Unwahrscheinlichkeit liegt für diesen Besuch nicht vor. Auch wenn es Winterszeit war, ist die Nachtwache der Hirten auf dem Felde in Palästina nichts Ungewöhnliches.

Nicht „Ebionitismus“ ist es, sondern zur gesammten Tendenz des dritten Evangeliums gehört es, daß bei der Kindheitsgeschichte die Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel nach dem Gesetz berichtet werden. Wie damit die Selbsterniedrigung des Gottessohnes bis zur Aehnlichkeit der Sünde dargestellt wird, so wird durch das nach dem Stande der Armen dargebrachte Reinigungsopfer der seligsten Jungfrau die demüthige Unterwerfung der begnadigten Gottesmutter unter das Gesetz für die Unreinen lebendig geschildert. Wie die Beschneidung vom Gesetz auf den achten Tag festgestellt war, so mußte das Reinigungsopfer bei einer männlichen Geburt 40 Tage nach der Geburt stattfinden. Da der Wortlaut des Gesetzes (Lev. 12, 1 ff.) ganz klar ist und Lucas ausdrücklich die Gesetzesvorschrift erwähnt, so läßt sich die Darstellung im Tempel nicht auf eine spätere Zeit, etwa in die Zeit nach dem Tode des Herodes, verlegen. Das Beispiel der Mutter Samuels reicht zu der Annahme einer Ausnahme in unserm Falle nicht aus. Die ganze Darstellung setzt auch voraus, daß die heilige Familie bis dahin in Bethlehem geblieben war. Lucas schließt denn auch, nachdem er noch die Begegnung mit dem Greise Simeon und der Wittwe Anna bei der Darstellung erzählt hat, seinen Bericht mit den Worten: „Und als sie Alles nach dem Gesetze des Herrn vollendet, kehrten sie nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth zurück“ (2, 39). Aber gerade diese Bemerkung bildet eines der größten Hindernisse für die Ausgleichung seines Berichtes mit der Darstellung im ersten Evangelium, denn dieses enthält noch eine Gruppe mit dem Geburtsort Bethlehem zusammenhängender Erzählungen und scheint Nazareth nicht als „ihre Stadt“ zu betrachten.

Matthäus erzählt, es seien Weise (Magier) aus dem Morgenlande nach Jerusalem gekommen, um den neugeborenen König anzubeten. Von den Schriftgelehrten des Herodes erhielten dieselben die Weisung, nach Bethlehem weiter zu reisen. Dort fanden sie das Kind, brachten ihm ihre Geschenke, Gold, Weihrauch und Myrrhen, dar, kehrten aber, im Traume gewarnt, auf einem andern Wege in ihre Heimat zurück. Da Herodes sich betrogen sah, so schickte er seine Henker aus, um die Knäblein in Bethlehem und Umgebung im Alter unter zwei Jahren ermorden zu lassen. Das göttliche Kind entging aber seiner Wuth dennoch; denn Joseph erhielt im Traume den Auftrag, mit dem Kinde und der Mutter nach Aegypten zu fliehen. Er vollzog den Auftrag und blieb daselbst, bis „diejenigen todt waren, welche dem Kinde nach dem Leben strebten“. Als er aber auf der Rückreise hörte, daß Archelaus an Stelle seines Vaters über Judäa herrsche, zog er sich nach Galiläa zurück und wohnte in Nazareth, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt worden ist: „er wird ein Nazaräer genannt werden“ (2, 23). Unverkennbar ist die Auswahl und Darstellung dieses ganzen Abschnittes von der messianischen Weissagung beherrscht und das geschichtliche Interesse dem theologisch-apologetischen Zwecke untergeordnet; dennoch ist aber die ganze Erzählung ohne sichere historische Grundlage unerklärlich. Weder Ps. 71, 10; Is. 60, 6. 7; Num. 24, 77; Mich. 5, 2; Ex. 2, 1—10; Os. 11, 1; Jer. 33, 15; Ex. 4, 19. 20, noch die genialste Combinationsgabe eines Judenchristen hätten ausgereicht, ohne sichere geschichtliche Daten dieses farbenreiche Bild zu entwerfen. Die alttestamentlichen Stellen reichen gerade hin, um im Lichte des Neuen Testamentes als Weissagungen und Typen erkannt zu werden, hätten aber nicht einmal Bausteine zu einem mythischen Bau liefern können. Es ist wohl ersichtlich, daß Matthäus, welcher für die mit den Verhältnissen vertrauten Judenchristen in Palästina schrieb, um das seinen Lesern bekannte Detail sich weniger bekümmerte und den Hauptnachdruck auf die Erfüllung legte, aber es wäre auch ihm unmöglich gewesen, seinen Lesern ein mythisches Bild als Geschichte anzubieten. Dieß um so mehr, als dieselben unter den mit den Weissagungen und der Geschichte bekannten Juden wohnten. Eine spätere mythische Darstellung hätte sich aber nicht damit begnügt, die Weissagungen einfach andeutend zu citiren, sondern hätte aus der Geschichte Israels die Farben zu einem reicheren, mit Wundern nicht sparsam ausgeschmückten Gemälde entlehnt. Insbesondere treten die Weisen aus dem Morgenlande so charakteristisch, ohne Verweisung auf das Alte Testament auf, daß sie nach der Geschichte gezeichnet sein müssen. Die Leitung durch einen Stern entspricht ihrer Beschäftigung mit der Astronomie, die Reise nach der Hauptstadt des Landes läßt die natürliche Ueberlegung erkennen. Der Stern aus Jacob, welcher von den Juden auf den Messias bezogen wurde, hätte aber nicht aus dem Lichte für die Heiden zur messianischen Zeit herausgebildet werden können. Derartige Reflexionen liegen weit über der damaligen religiösen Auffassung. Jedenfalls hätte es Jahrhunderte zu einer solchen Mythenbildung gebraucht. Dagegen entspricht es dem Zwecke des ganzen Evangeliums und dem geschichtlichen Gange des messianischen Lebens, daß der neugeborene König bald nach seiner Geburt von den heidnischen Weisen (Königen) aufgesucht und angebetet, von den Juden in ihrem Könige verfolgt wurde. Damit ist auch der Grund angegeben, warum Matthäus mit Uebergehung aller anderen Ereignisse gerade diese Erzählungen auswählte und so darstellte, als ob es die einzigen ihm bekannten Ereignisse aus der Kindheit Jesu gewesen wären. Ja selbst die eigenthümliche Motivirung der Uebersiedlung der heiligen Familie nach Nazareth wird dadurch erklärlich. Damit ist der Schein eines sachlichen

Widerspruches zwischen den beiden Evangelisten beseitigt. Die formellen Abweichungen in der Aufeinanderfolge der Ereignisse sind aber mehr durch die spätere Tradition als durch die Texte zu vermeintlichen Widersprüchen gesteigert worden. Nach einer alten Tradition (vgl. d. Art. Drei Könige) kamen die (drei) Weisen am 13. Tage nach der Geburt Jesu in Bethlehem an (6. Januar). Es ist aber äußerst unwahrscheinlich, daß Joseph und Maria, welche gewiß auch von den Magiern benachrichtigt worden waren, nach deren Abreise so lange in Bethlehem geblieben sein sollten, oder daß Herodes so lange auf die Rückkehr aus dem zwei Stunden von Jerusalem entfernten Bethlehem gewartet haben sollte. Die Darstellung Jesu im Tempel mit den sich anschließenden Scenen hätte den Spionen des Herodes nicht unbekannt bleiben können, wenn damals sein Argwohn schon erregt gewesen wäre. Die Annahme eines Zwischenaufenthaltes in Nazareth kann aber nur als Verlegenheitsausflucht betrachtet werden. Vielmehr ist es dem Text und der Lage allein entsprechend, wenn sich die Flucht über die nahe Südgrenze nach Aegypten unmittelbar an den Besuch der Weisen anschloß. Da Lucas den ganzen Abschnitt überging, so konnte er nach Art der orientalischen Schriftsteller des Alterthums ohne weitere Andeutung die Notiz über die Rückkehr nach Nazareth, welche mit Matth. 2, 23 übereinstimmt, beifügen. Denn daß der Besuch der Weisen, die Flucht nach Aegypten und die Rückkehr nach Bethlehem der am gesetzlichen Tage erfolgten Darstellung im Tempel vorausgegangen sein sollten, hat doch äußerst wenig Wahrscheinlichkeit. Diese Annahme würde sich auch mit Matth. 2, 22 schwer vereinigen lassen. Die Motivirung läßt nur erkennen, daß Bethlehem als Ziel der Rückkehr in Aussicht genommen war. Auch die etwas gewaltsame Anwendung der Prophetie auf Nazareth zeigt, daß Bethlehem vom Standpunkte der Weissagung aus näher gelegen wäre. Je mehr Matthäus den königlichen Charakter und die Davidische Abstammung betonte, desto weiter trat Nazareth zurück. So kann es scheinen, als ob er ursprünglich Bethlehem als Wohnort betrachtet hätte und erst aus der providentiellen Führung Josephs den Wohnort Nazareth erklärt habe; die Stelle 13, 53 ff. aber beweist ganz klar, daß Matthäus so gut wie Lucas die eigentliche Vaterstadt Jesu kannte. Lucas konnte aber für seinen dem Schauplatze der Ereignisse fernstehenden Leserkreis nicht die gleichen Voraussetzungen machen.

Aus dem „verborgenen Leben" zu Nazareth erfahren wir nichts. Was die Apokryphen von zwecklosen Wundern daselbst zu erzählen wissen, kann nicht als Ersatz gelten; sie werden von den Vätern einstimmig zurückgewiesen (vgl. Joh. 2, 11). Nur Lucas gibt eine Andeutung über diese Zeit, indem er bemerkt: „Das Kind aber wuchs und ward stark, voll Weisheit (sich erfüllend mit Weisheit), und die Gnade Gottes war auf ihm" (2, 40). Da die Parallele zu 1, 80 über Johannes unverkennbar ist und diese wieder an das Vorbild Samuels erinnert, so ist damit die physische und geistige Entwicklung des Knaben ausgesprochen. Wird damit noch 2, 52 verbunden: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen", so ist die Grundlage für die viel verhandelte Frage über das Wachsthum Jesu bezeichnet (vgl. d. Art. Christus III, 283). Eine gelehrte Bildung genoß Jesus nicht (Joh. 7, 15. Vgl. Apg. 4, 13). Dieß schließt aber nicht aus, daß er in der Familie von der heiligen Geschichte Israels erzählen hörte und am Sabbat in der Synagoge der Lesung der heiligen Schrift anwohnte. Denn nichts berechtigt zu der Annahme, daß der Knabe Jesus, entgegen der spätern Gewohnheit des Mannes, eine ablehnende Haltung gegen die jüdischen Einrichtungen eingenommen habe. Nichtsdestoweniger ist die Weisheit, welche der zwölfjährige Jesusknabe, als er, dem Gesetze gehorsam, als „Sohn des Gesetzes" zum ersten Male die Pilgerreise zum Passahfeste nach Jerusalem machte, nur als Ausfluß der göttlichen Weisheit zu erklären. Denn alle, die ihn hörten, auch die Lehrer Israels, staunten über seine Einsicht und seine Antworten. Diese Erscheinung des göttlichen Knaben unter den Rabbinern im Tempel ist auch die einzige Thatsache, durch deren Erzählung uns der hl. Lucas das Dunkel, welches das Leben der heiligen Familie umgibt, einigermaßen aufhellt. Die Frage der Mutter und die Antwort des Sohnes lassen schon hier das gegenseitige Verhältniß in der messianischen Wirksamkeit erkennen. Die Mutter ist von ängstlicher Sorge für ihren geliebten Sohn erfüllt, der Sohn erinnert sie aber an seine höhere Bestimmung, welcher alles Andere untergeordnet werden muß. Jesus muß im Hause seines Vaters sein. Dieß war schon die Ueberzeugung des Knaben, dessen religiöses Leben von dem göttlichen Lichte durchleuchtet, dessen reines Herz von keinem Hauche der Sünde berührt war. Indem er dieser Ueberzeugung einen entschiedenen Ausdruck gab, hat er gezeigt, daß sein messianisches Bewußtsein von Anfang an entwickelt war. Doch war auch jetzt die Zeit noch nicht gekommen, die demüthige Stellung aufzugeben. Jesus zog mit seinen Eltern wieder hinab nach Nazareth und war ihnen unterthan. Welch schönes Vorbild für die christliche Jugend hat nicht der hl. Lucas mit diesen wenigen Worten gezeichnet!

Aus der spätern Zeit läßt sich hier noch eine Bemerkung, die für die äußere Stellung Jesu in Nazareth charakteristisch ist, verwenden. Marcus berichtet 6, 3, daß die Bewohner von Nazareth, über das Auftreten Jesu in ihrer Synagoge verwundert, fragten: „Ist dieser nicht der Zimmermann?" Daraus ist zu schließen, daß Jesus seinen Nährvater in der Ausübung des Handwerks unterstützte. Justin (Dial. c. Tr. c. 88) und die apokryphen Evangelien erzählen von der mehr oder weniger wunderbaren Ausübung des Handwerks. Justin spricht von der Anfertigung

der Pflüge und Joche, durch welche Jesus zugleich Symbole der Gerechtigkeit gegeben und ein thätiges Leben gelehrt habe. Origenes (C. Cels. 6, 36) bestreitet auffallenderweise gegen Celsus, der sich über den als Gott verehrten Zimmermann lustig machte, daß in den kirchlichen Evangelien etwas davon stehe. Er scheint eine andere Lesart im Marcusevangelium vor Augen gehabt zu haben. In dieser volksthümlichen Beschäftigung hatte Jesus auch die beste Gelegenheit, die Noth und das Bedürfniß der Juden in Galiläa aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Die lebendigen Schilderungen in seinen Reden, die einfachen, aber naturgetreuen und treffenden Gleichnisse des Messias beweisen, daß Jesus die Natur und das menschliche Leben genau erfaßt hatte. Nehmen wir außerdem an, was nach jüdischer Gewohnheit zweifellos ist, daß Jesus zu den regelmäßigen Festbesuchern in Jerusalem gehörte, so hatte Jesus dort reichliche Gelegenheit, das ganze religiöse, sociale und politische Leben seines Volkes zu beobachten. Das Centrum der ganzen Theokratie, Jerusalem mit seinem Tempel, mit seinem Hohen Rath, seinen sich bekämpfenden Parteien der Pharisäer und Sadducäer, mit seinen gelehrten Schulen, hatte an diesen Nationalfesten gleichsam die ganze Peripherie an sich gezogen. Nicht bloß aus dem fernen Galiläa, sondern aus der ganzen Diaspora im römischen Weltreiche strömten die Pilger zu den Festen nach Jerusalem. Trat so neben der politischen Zerrissenheit das religiöse nationale Band hervor, neben der politischen und sittlichen Ohnmacht unter dem Joche der unsittlichen und despotischen Herodianer die Hoheit des im Tempel verehrten Jehova, so lagen die Nöthen wie die Hoffnungen und Befürchtungen des Volkes allen aufmerksamen Beobachtern klar vor Augen. Nur Eines hielt in der politischen und socialen Zerfahrenheit die frommen Israeliten noch aufrecht: die Hoffnung auf den Messias; aber auch diese war von dem herrschenden Judenthum vergiftet worden, weil nur die politische Befreiung und die irdische Machtstellung erwartet und angestrebt wurden.

Aus der citirten Stelle und der Parallele bei Matthäus erfahren wir auch, daß die Nazarethaner von Brüdern und Schwestern Jesu redeten. Brüder werden vier mit Namen aufgeführt; die Schwestern wohnten damals noch in Nazareth. Diese Thatsache wurde schon frühzeitig von Einzelnen gegen die Jungfräulichkeit Mariä geltend gemacht. Die protestantische Exegese gefällt sich besonders darin, den Jesusknaben in einem Kreise jüngerer Geschwister aufwachsen zu lassen. Es ist aber schon bezeichnend, daß wohl Jesus, aber nicht seine Brüder, ein Sohn Maria's genannt wird. Die Darstellung der Kindheitsgeschichte läßt Maria in einer so erhabenen Jungfräulichkeit erscheinen, daß nur die positive gegentheilige Angabe zu der Annahme einer wirklichen Ehe berechtigen könnte. Alle indirecten Angaben lassen sich aber ungezwungen anders erklären (vgl. d. Art. Brüder des Herrn). Da Joseph bald aus der biblischen Geschichte verschwindet, weil er vor dem öffentlichen Auftreten Jesu gestorben sein muß, so ist es begreiflich, daß Maria mit ihren nächsten Verwandten eng verbunden war und namentlich seit dem Weggange Jesu von Nazareth in ihrer Familie lebte.

III. Die Vorbereitung. Den äußern Anstoß zu dem öffentlichen Auftreten Jesu gab die Erscheinung des Täufers am untern Jordan. Dieser hatte nach der Weissagung und nach göttlichem Befehl dem Messias den Weg zu bereiten und ihn dem Volke zu offenbaren. Die umständliche Schilderung der geschichtlichen Situation Luc. 3, 1 ff. gilt weniger dem Auftreten des Täufers als der nachfolgenden Erzählung von der Taufe Jesu. Denn es wird dadurch ebenso die allgemeine Weltlage als die universelle Sendung des Messias angedeutet. Für die Geschichte Jesu folgt daraus, was auch an sich wahrscheinlich ist, daß Johannes nicht allzu lange vor der Taufe Jesu seine Thätigkeit ausgeübt hat. Die außerordentliche Erscheinung mußte bald in den gespannten Herzen der Juden die Frage nach dem Messias hervorrufen (Joh. 1, 19—28). Nach dem Abstand, welcher in der Kindheitsgeschichte zwischen beiden eingehalten worden ist, ergibt sich höchstens eine Differenz von 5—6 Monaten. Da die Sommerzeit ausgeschlossen ist, so muß der Herbst (oder weniger wahrscheinlich das Frühjahr) angenommen werden. Das 15. Jahr der (Mit-)Regierung des Tiberius führt in das Jahr 779 oder 780 (26 oder 27 n. Chr.). Die Bußpredigt des Täufers entsprach nicht bloß der prophetischen Anschauung von der Einleitung des messianischen Reiches, sondern auch den Vorstellungen der damaligen jüdischen Apokalyptik, welche seit Daniel infolge der allgemeinen Noth des Volkes mehr und mehr zu der Ueberzeugung gekommen war, daß nur durch eine bußfertige Sinnesänderung die Ankunft des Messias beschleunigt werden könne. Sie erwartete aber vom Messias eine Reinigung seiner Tenne, ein scharfes Gericht wie über die Heiden, so auch über die Sünden des entarteten Israel. Die Taufe des hl. Johannes, von welcher auch Josephus berichtet (Antt. 18, 5, 2), war eine neue Institution zur Einweihung und Vereinigung im neuen Reiche, denn die Proselytentaufe der Juden ist spätern Datums, und die Bäder der Juden und Essener haben eine allgemeinere, levitisch-sanitäre Bedeutung. In der Art der Taufe, durch Wasser oder durch Feuer und den heiligen Geist, unterschied der Täufer die auf dasselbe Ziel hinarbeitende Thätigkeit, seine vorbereitende und die ausführende, vollendende des Messias. Die Predigt des Täufers wird bei Matthäus (Marcus) mehr nach dem antijüdischen Charakter des Evangeliums, bei Lucas nach dem allgemeinen sittlich-praktischen Gesichtspunkt der apostolischen Predigt für die verschiedenen Gesellschaftsklassen dargestellt. Die mächtige Bewegung hatte zuerst Judäa mit Jerusalem, dann das fernere Galiläa

ergriffen. Unter den Galiläern erschien auch Jesus von Nazareth am Jordan. Für ihn war jetzt die Zeit gekommen, welche der Vater in seinem Rathschlusse bestimmt hatte, daß er das Werk vollbringe, welches der Vater ihm aufgetragen hatte. Oft wird er während des verborgenen Lebens zu Nazareth sich nach dieser Stunde gesehnt haben (vgl. Luc. 12, 50), oft im Gebete sich mit seinem himmlischen Vater über die bevorstehende Aufgabe seines Lebens unterhalten haben! Auch diejenigen, welche die Gottheit Jesu nicht als eine metaphysische auffassen, müssen zugeben, daß bei Jesus der Gang an den Jordan nur begreiflich ist, wenn er von seinem messianischen Berufe vollkommen überzeugt war und nur auf den Ruf des Vaters wartete. Andernfalls wäre auch die Offenbarung bei der Taufe nicht hinreichend gewesen, ihm dieses Bewußtsein zu verleihen. Denn von der „Neuheit des ihn erfüllenden messianischen Bewußtseins" ist in dem Berichte über die Taufe und Versuchung keine Rede. Die Annahme eines frühern messianischen Bewußtseins ohne Ausübung des Amtes kann nur als „Unnatur" bezeichnet werden, wenn man den göttlichen Rathschluß lediglich nach menschlichem Maßstabe beurtheilt und die Selbsterniedrigung in der Menschheit ignorirt. Eine „selbstgeschaffene Gewißheit, er sei der Weltheiland", wäre gewiß gegen die Demuth Jesu, ja eines jeden Propheten gewesen, aber ein Gott ergebenes Warten auf den Ruf des Vaters entspricht gerade dieser Demuth und macht das volle Verständniß des am Jordan zur Taufe erscheinenden Messias psychologisch begreiflich.

Lucas bemerkt ausdrücklich, Jesus sei ungefähr 30 Jahre alt gewesen, als er sich taufen ließ, um anzudeuten, daß er auch hierin der jüdischen Gewohnheit Rechnung getragen habe (Gen. 41, 46. Num. 4, 23. 30. 39. 1 Par. 23, 3; vgl. 2 Sam. 5, 4), wonach das zurückgelegte 30. Jahr für das öffentliche Auftreten als untere Grenze galt. Die Taufe wird von allen drei Synoptikern im Wesentlichen übereinstimmend berichtet. Johannes zeigt 1, 32. 33, daß ihm der synoptische Bericht bekannt ist. Keiner der drei weiß etwas von einem Sündenbekenntniß Jesu. Wenn Jesus dennoch die Taufe zur Vergebung der Sünden an sich vollziehen ließ, so hat er den Schein, die Aehnlichkeit der Sünde angenommen, um die Schuld seines Volkes zu tragen; so hat er sich als Lamm Gottes erwiesen, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt (Joh. 1, 29). Matthäus trägt dieser Bedeutung der Taufe Jesu Rechnung, indem er berichtet, daß Johannes sich geweigert habe, Jesus zu taufen. Ein Widerspruch zu Joh. 1, 33 liegt aber hierin nicht, da nicht daraus folgt, daß Johannes bereits die sichere Gewißheit von der Messianität Jesu hatte. Die auffallende Erscheinung des tief religiösen und sündelosen Israeliten aus Nazareth mit dem Namen Jesu, mit dessen Mutter verwandtschaftliche Beziehungen das Elternhaus des Täufers verbunden hatten, konnte auch dem in der Wüste aufgewachsenen Johannes die Vermuthung nahelegen, daß dieser derjenige sein könnte, auf welchen er nach der Offenbarung des heiligen Geistes wartete. Selbst wenn man eine specielle innere Offenbarung annehmen wollte (vgl. 4 Kön. 1, 3 ff.; 8, 10), so hätte sie doch erst eine volle Bestätigung durch das vom Vater bestimmte Zeichen erhalten. Jesus erwiederte: „Gib es nur zu, denn so ziemt sich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen" (Matth. 3, 15). Damit erklärte er die Taufe des Johannes als ein von Gott verordnetes Mittel der Vorbereitung auf das messianische Reich und seine Gerechtigkeit und bewährte durch die Unterwerfung unter den Willen des Vaters seinen Gehorsam. Zugleich gab er den Seinigen ein Vorbild, wie sie in Allem dem göttlichen Willen gehorsam sein und die Mittel der Gnade benutzen sollen. Der tiefere Grund wird in den Ereignissen zu erkennen sein, welche der Taufe unmittelbar folgten, denn die Herabkunft des heiligen Geistes und die Stimme des Vaters lassen die ganze Handlung als eine göttliche Einführung des Messias in sein Amt, als eine feierliche Salbung des Gesandten Gottes durch den heiligen Geist erkennen. Zugleich gestaltete sich dieser Vorgang zu einer Offenbarung der göttlichen Dreifaltigkeit. Die Beziehung des Vorgangs auf Jesus selbst tritt bei Matthäus und Marcus, die auf den Täufer bei Johannes hervor. Nach beiden wäre es möglich, denselben als eine Vision zu betrachten, obwohl das Schauen des Täufers von einem innern Vorgang in Jesus der Darstellung nicht gerecht wird und das Hören der Stimme vom Himmel zu deutlich als ein äußerliches Hören bezeichnet wird. Lucas verbietet nicht nur diese Deutung, indem er das Herabsteigen der Taube in körperlicher Gestalt und das wirkliche Verlauten einer Stimme berichtet, sondern erwähnt auch die Anwesenheit des Volkes bei der Taufe und bei der Erscheinung. Selbstverständlich ist das Oeffnen des Himmels und das Herabsteigen der Taube nach antiker Vorstellung ähnlich wie bei den Theophanien zu erklären. Das Herabkommen und Bleiben des heiligen Geistes wird von den Vätern und Theologen häufig nur unter dem Gesichtspunkt der Besiegelung aufgefaßt, muß aber, obwohl Jesus göttlicher Natur war, in nähere Beziehung zur menschlichen Natur gebracht werden. Die Erinnerung an die Taufe Jesu wurde nach alter Ueberlieferung in Aegypten am 6. Januar gefeiert (Clem. Alex. Strom. 1, 21; Epiph., Haer. 51, 29). Später wurde hiermit zugleich die Feier der Offenbarung vor der Heidenwelt (Weisen) verbunden. Das Jahr war 780 oder 781.

Alle Synoptiker erzählen, Jesus sei unmittelbar nach der Taufe vom Geiste in die Wüste geführt worden und habe 40 Tage daselbst gefastet, nicht etwa bloß mit Wüstennahrung sich begnügt; denn das nachherige Hungern widerspricht der vorherigen wunderbaren Lebenserhaltung nicht, wenn man nur berücksichtigt, daß sich das leibliche Bedürfniß geltend machte, sobald die gött-

liche Kraft (Wille) zurücktrat. Nachher (Matth. 4, 2. 3) sei Jesus vom Teufel versucht worden. Matthäus und Lucas geben drei Versuchungen an: in der Wüste, auf der Zinne des Tempels, auf dem hohen Berg. Lucas hat die beiden letzten, wohl nach seiner Taxirung, umgekehrt. Nach dieser Darstellung ist die Versuchung nicht auf eine Vision zurückzuführen, sondern als ein äußerer Vorgang aufzufassen. Man wird dieser Darstellung auch nicht gerecht, wenn man annimmt, daß Jesus, was, durch die ihn umgebende Welt veranlaßt, als geistiger Kampf mit dem Satan in ihm vor sich ging, in plastischer, bildlicher Form den Jüngern erzählt habe (vgl. Joh. 1, 51. Luc. 10, 18; 22, 31. Joh. 14, 30). Je leichter diese mit den Juden geneigt waren, die Herrschaft des Teufels als eine augenfällige sich vorzustellen, desto weniger hätte Jesus zu einem solchen Mißverständnisse Veranlassung geben können. Wohl sträubt sich das religiöse Gefühl dagegen, den Gottmenschen in der Begleitung des Teufels zu sehen. Auch die schnelle Veränderung des Orts hat etwas Gespensterhaftes an sich. Allein es ist nicht nothwendig, eine unmittelbare Aufeinanderfolge anzunehmen. Die Versuchung durch den Teufel in der Gestalt eines Engels des Lichts ist der biblischen Vorstellung nicht widersprechend. Die Thatsache, daß der Teufel auf Erden infolge der Sünde eine gewaltige Herrschaft ausübt, ist auch durch das Johannesevangelium bestätigt, obwohl es von den Teufelaustreibungen nichts berichtet. Die theologische Bedeutung der Versuchung haben die Väter darin gefunden, daß Jesus persönlich die Sünde in den Hauptgestalten der Fleischeslust, der Hoffart des Lebens und der Augenlust (Habsucht) überwunden habe. Das Versuchliche, die Lockung, konnte aber bei Jesus nur in der Beziehung zu seiner messianischen Aufgabe liegen. Jesus wurde versucht, sein Werk in irdisch-sinnlicher Weise auszuführen und gegen den Willen seines Vaters durch eigenmächtige Anwendung seiner Allmacht, durch vermessenes Vertrauen auf Gott oder durch Gottvergessenheit in jüdischem Sinne seine Aufgabe zu erfüllen. Deßhalb verweist er auch den Versucher auf die vom Vater vorausbestimmte Heilsökonomie. Sein Reich sollte nicht von dieser Welt sein. Indem Jesus die dreifache Versuchung, dem Willen des Vaters untreu zu werden, überwand, hatte er auch den Gang des Erlösungswerkes im Gegensatze zu der jüdischen Erwartung zum voraus gekennzeichnet und war wieder den Gläubigen zum Vorbilde geworden. Der zweite Adam hat gut gemacht, was der erste Adam durch seinen Ungehorsam gefehlt hat. „Und er war bei den Thieren, und die Engel dienten ihm" (Marc. 1, 13) scheint an diese Parallele zu erinnern. Er mußte in Allem seinen Brüdern gleich werden, auf daß er ein mitleidsvoller und treuer Hoherpriester vor Gott zur Versöhnung des Volkes werde und denen, welche versucht werden, zu Hilfe kommen könne (Hebr. 2, 17. 18). Wie die Gottheit sich verhüllen konnte, um die leiblichen Bedürfnisse eintreten zu lassen, so konnte sie auch der Bethätigung des Seelenlebens Raum geben. Die Schrift stellt ja Jesus nach beiden Seiten als vollkommenen Menschen dar. Wir sehen auch in Gethsemani einen ähnlichen Vorgang. Die Versuchung konnte bei der sündelosen Natur Jesu freilich nur von außen kommen und durch die göttliche Natur war ein Schwanken des Willens und die Möglichkeit der Einwilligung ausgeschlossen; aber das Verdienst des Kampfes wird nicht geschmälert, wenn in der Kraft des Kämpfers auch die sichere Gewähr des Sieges gegeben ist. Die wahre Freiheit besteht darin, daß man nur das Gute will und vollbringt.

Während uns die Synoptiker von der Wüste unmittelbar nach Galiläa versetzen, erzählt Johannes, der vorwiegend die Wirksamkeit Jesu in Judäa und Jerusalem berücksichtigt, einzelne Ereignisse, welche der Reise nach Galiläa vorangingen und noch zur Vorbereitung gehörten. Seine Kenntniß der Personen, des Orts und der Zeit ist so auffallend, daß sie nicht bloß als Beweis für die Augenzeugschaft des Verfassers dient, sondern auch den tiefen Eindruck verräth, welchen die erste Begegnung mit dem geliebten Meister auf das Herz des Lieblingsjüngers gemacht hat. Jesus weilte in der Nähe des Täufers (1, 26), der sich in Bethanien jenseits des Jordans aufhielt und taufte (1, 28). Er wird von diesem nach Is. 53, 4. 7 als der Messias, als der Sohn, als das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, den Jüngern geoffenbart. Andreas und Johannes, Simon Petrus, Philippus und Nathanael treten zu dem König Israels und Sohn Gottes über. Jesus geht mit ihnen nach Cana in Galiläa, in den Heimatsort Nathanaels. Daselbst wurde Jesus zu einer Hochzeit geladen, bei welcher auch seine Mutter zugegen war. Die Brautleute waren wohl verwandt. Die Verlegung des Wohnsitzes der Mutter nach Cana darf aber wegen 2, 12; Marc. 6, 3 nicht daraus gefolgert werden. Auf die anfänglich abgewiesene Fürsprache der Mutter wirkte Jesus sein erstes Wunder, indem er durch Verwandlung des Wassers in Wein der Noth der Brautleute abhalf. „Und seine Jünger glaubten an ihn." Darauf ging er mit Maria und seinen Brüdern und Jüngern nach Capharnaum und blieb dort „nicht viele Tage". Am nächsten Passah (11. April 780 oder 781) zog er hinauf nach Jerusalem. Hier nahm er die erste Tempelreinigung vor. Dieser Act ist ebenso für das erste Auftreten des Messias in Jerusalem als für das Johannesevangelium bezeichnend. Wenn die Synoptiker, welche überhaupt nur von Einer Reise nach Jerusalem berichten, eine Tempelreinigung dem feierlichen Einzuge des Messias-Königs in Jerusalem folgen lassen, so ist dieser Zeitpunkt, der Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit, nicht weniger dafür geeignet. Warum sollte Jesus nicht zweimal, bei seinem ersten und letzten Besuche in Jerusalem, das messianische Gericht vollzogen haben? Die Zeit und die Um-

stände sind doch so verschieden, daß unmöglich beide Erzählungen auf denselben Vorgang bezogen werden können. Die Johanneische Darstellung findet außerdem noch eine Bestätigung in Marc. 14, 58. Daß die feindliche Gesinnung der Judäer gegen Jesus so früh zum Vorschein kam, könnte nur denjenigen auffallend erscheinen, welche Jesus nur allmälig zum vollen messianischen Bewußtsein kommen lassen. Ist dagegen Jesus mit seiner ganzen Macht aufgetreten, so ist der Widerspruch der herrschenden Parteien begreiflich, weil sie keinen Eingriff in ihre Machtsphäre dulden wollten. Wir wissen ja auch aus Marc. 3, 6, daß die Feindschaft der Pharisäer schnell den höchsten Grad erreichte. Doch ist hieraus nicht zu folgern, daß Jesus in Jerusalem gar keinen Versuch, die Judäer für sich zu gewinnen, gemacht, sondern nur das Strafgericht verkündigt habe. Denn die alsbald folgende Erzählung von der Unterredung Jesu mit Nicodemus zur Nachtzeit beweist, daß selbst bei einzelnen Mitgliedern des Hohen Rathes eine bessere Gesinnung vorhanden war. Aber die Furcht vor der öffentlichen Meinung und der herrschenden Partei hielt das Bekenntniß zurück (12, 42. Vgl. 19, 38. Luc. 23, 51). Mit den Worten: „Viele glaubten an seinen Namen, als sie die Wunder sahen, welche er vollbrachte; Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er Alle kannte" (2, 23. 24), hat der Evangelist die Prognose für die ganze Entwicklung des messianischen Reiches in Jerusalem angegeben.

Johannes allein berichtet von einer Taufthätigkeit Jesu, bezw. seiner Jünger (3, 22; 4, 1. 2). Weil sie noch neben der Thätigkeit des Johannes herging und ausdrücklich hervorgehoben wird, daß dieser noch nicht in's Gefängniß geworfen gewesen sei (3, 24), so kann der Taufe der Jünger Jesu gleichfalls nur ein vorbereitender Charakter zuerkannt werden. Sie wird denn auch später nirgends mehr erwähnt. Der Zulauf, welchen die Jünger Jesu erhielten, erregte in den Jüngern des Täufers die Eifersucht, denn sie meinten, ihr Meister verdiene den Vorzug, weil er zuerst getauft und Jesum selbst getauft habe. Der Täufer aber stand nicht an, seine niedrigere Stellung offen zu gestehen. Er ist der Brautführer, Jesus der Bräutigam; er muß abnehmen, Jesus wachsen (3, 30). Wenn er später aus dem Kerker eine Frage an Jesus richtet, bei welcher man denken könnte, er sei in seiner Ueberzeugung irre geworden (Matth. 11, 2 ff.), so war dieselbe mit der zu erwartenden Antwort nur auf seine Jünger berechnet, deren Glauben er stärken wollte. Indeß hatte der Streit der Johannesjünger über die beiderseitigen Taufen auch die Judäer in das Interesse gezogen (3, 25) und die Pharisäer auf Jesus aufmerksam gemacht (4, 1). Jesus wollte einen vorzeitigen Conflict vermeiden und verließ Judäa, um nach Galiläa zu ziehen (4, 3). Matthäus und Marcus geben einen andern Grund für die Reise nach Galiläa an. Jesus zog sich nach Galiläa zurück, als er hörte, daß Johannes festgenommen worden war. Da Johannes 3, 24 absichtlich bemerkt hatte, daß dieß noch nicht geschehen sei, die Gefangennahme und den Tod des Täufers aber nicht erzählt, so setzt er den Bericht der Synoptiker voraus. Das Motiv der Synoptiker für die Reise ist also nicht ausgeschlossen. Johannes begnügt sich aber mit der Angabe der Eifersucht der Pharisäer, um zu zeigen, daß Jesus durch die Judäer selbst aus Judäa vertrieben wurde und allem Streite aus dem Wege ging. Trotzdem daß Galiläa unter der Herrschaft des Herodes (Antipas) stand, war die Gefahr für Jesus dort geringer, weil er fern von dem hochgehenden Parteigetriebe war, welches in Jerusalem stets die Wachsamkeit der Obrigkeit rege hielt. Die Pharisäer und Herodes hätten sich leicht die Hände bieten können, um entweder gewaltsam oder mittels der römischen Macht den vorgeblichen Unruhestifter aus dem Wege zu räumen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß Jesus überhaupt das Ende der vorbereitenden Thätigkeit des Täufers abgewartet hatte, um seine öffentliche Wirksamkeit zu entfalten, und daß er von Anfang an Galiläa als den Hauptort derselben betrachtet hatte, weil er dort am wenigsten von den falschen politischen Messiashoffnungen der Juden behindert war und eine geistig-sittliche Erneuerung anbahnen konnte. Matthäus vergißt es nicht, diese Wahl auch prophetisch zu motiviren (4, 14—16). Damit hat er die beste Erklärung für die auf den ersten Anblick auffallende Thatsache gegeben, daß der Messias der Juden seine Hauptthätigkeit in dem verachteten Galiläa ausgeübt hat. Hieraus begreift sich auch am besten die nämliche Beschränkung bei den beiden anderen, von Matthäus nicht unabhängigen Synoptikern.

Johannes gibt eine interessante Schilderung der Reise Jesu nach Galiläa. Denn schon der Weg durch Samaria ist bezeichnend, wenn man sich an das Verbot des Herrn Matth. 10, 5 erinnert. Lucas hat bekanntlich hierfür den Weg gebahnt, den Uebergang von den Synoptikern zu Johannes vorbereitet, indem er die Parabel vom barmherzigen Samaritan aufnahm (10, 30 ff.) und unter den zehn geheilten Aussätzigen den Samariter wegen seiner Dankbarkeit auszeichnete (17, 11 ff.). Die Unterredung des Herrn mit der Frau am Jacobsbrunnen läßt uns in überraschender Klarheit die geschichtlichen Verhältnisse, die Gedanken und Absichten des Herrn für die Gegenwart und Zukunft und die Stellung der Apostel erkennen. Jesus offenbart sich der Frau und den Bewohnern von Sichar thatsächlich und formell als den erwarteten Messias und Sohn Gottes. Sie haben selbst gehört und gesehen, daß Jesus wahrhaftig der Erlöser der Welt ist (4, 42). Doch war die Zeit zu längerem Aufenthalt in Samarien nicht geeignet. Es blieb der allgemeine Satz bestehen, daß Jesus nur zu den Schafen des Hauses Israel geschickt war. Erst die Jünger sollten ernten, was Jesus hier gesäet hatte (4, 37). Nach zwei Tagen reiste Jesus

weiter. Er wurde von den Galiläern freudig aufgenommen, weil sie gesehen hatten, was er am (Passah-) Feste in Jerusalem gethan hatte. Jesus ging nun wieder nach Cana in Galiläa (4, 46). Ob er über Nazareth gereist war, läßt sich hier so wenig als bei der ersten Reise (2, 1 ff.) sicher bestimmen. Wahrscheinlich ist es nach dem Johannesevangelium nicht. Matth. 4, 13: „Und er verließ Nazareth und nahm seinen Wohnsitz zu Capharnaum", läßt sich auch von der Disposition für die öffentliche Wirksamkeit erklären (2, 23). Die Erzählung von dem Besuche Jesu in Nazareth (Luc. 4, 16 ff.) ist nicht nur wahrscheinlich aus polemischen Gründen anticipirt (Matth. 13, 54 ff. Marc. 6, 1 ff.), sondern setzt auch nach Lucas selbst (4, 14. 15) eine vorhergehende Thätigkeit in Galiläa voraus. Johannes gibt indirect auch eine Zeitbestimmung für diese Reise. Denn nach der wahrscheinlichsten Erklärung von 4, 35 waren es noch vier Monate bis zur Ernte. Da diese in den April fiel, so fand diese Reise im December des Jahres 780 (781) statt. Die Beziehung zu Capharnaum deutet Johannes damit an, daß er die Heilung des Sohnes des Königlichen von Capharnaum anreiht. Sie hat in der Motivirung und Ausführung viel Aehnlichkeit mit der von Matthäus und Lucas nach der Bergpredigt berichteten Heilung (Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 2 ff.), ist aber im Uebrigen doch so verschieden, daß kaum an eine Identität beider zu denken ist.

IV. **Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.** Zum Mittelpunkt dieser Thätigkeit machte Jesus Capharnaum (Tell-Hum; Khan Minje?) und die fruchtbaren westlichen Ufer des Sees Genesareth. Hier rief Jesus, das Wort des Täufers aufnehmend, den Galiläern, die in Finsterniß und Todesschatten saßen, zu: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (Matth. 4, 17). Marcus charakterisirt diesen Anfang noch genauer: „Jesus predigte das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen; thut Buße und glaubet an das Evangelium" (1, 15). Lucas, der das Wort von der Nähe des Himmelreiches übergeht und nur bemerkt, Jesus habe an den Sabbaten gelehrt (4, 31), faßt doch die erste galiläische Wirksamkeit in den Worten zusammen: „Ich muß auch den anderen Städten das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden, denn dazu bin ich gesandt worden" (4, 43). In dieser Reichspredigt ist der allgemeinen Erwartung des jüdischen Volkes (Luc. 2, 25 ff. Joh. 1, 19 ff.) entsprochen, aber auch die Bedingung der Buße für die Ankunft desselben aufgestellt. Ohne Buße und Glauben an die frohe Botschaft kann niemand in das Himmelreich, wie Matthäus mit Vorliebe das Reich Gottes nennt, welches durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn gegründet wurde, eintreten. Jesus hat damit sein Reich als das messianische, aber zugleich als ein Reich geistig-sittlicher Erneuerung bezeichnet. Dieß ist wieder ein Beweis aus den Synoptikern für die Thatsache, daß Jesus sich von Anfang an seiner messianischen Aufgabe wohl bewußt war. Wenn er noch später seine Abhängigkeit vom Vater betont (Joh. 5, 19. 20. 30. Matth. 11, 25) und den Gang der Entwicklung bis zur Katastrophe in Jerusalem erst allmälig den Jüngern offenbart, so folgt daraus nicht, daß er selbst in Ungewißheit war und erst auf die Weisungen von oben warten mußte. Vielmehr ist hierin die weise fortschreitende göttliche Oekonomie zu erkennen. Die der gewöhnlichen messianischen Erwartung schnurstracks widersprechende Darstellung des Herrn hätte Anfangs nur schaden und abschrecken können. Wenn aber Jesus selbst später wiederholt angesichts des tragischen Endes von tiefem Schmerze ergriffen wird, so hat er damit einen Beweis für die ungeschmälerte menschliche Natur gegeben, welcher auch Jesus ohne die Gefahr der Sünde den Tribut nicht verweigern wollte.

Bald sammelte Jesus einzelne Jünger um sich. Vom Schiffe und dem Fischergewerbe hinweg berief er die Brüderpaare Andreas und Simon, Johannes und Jacobus zur Nachfolge. Mit dreien derselben war er schon aus der judäischen Zeit her bekannt; jetzt aber begann die eigentliche, bleibende Jüngerschaft. Marcus und Lucas verbinden damit die Erzählung von der Heilung eines Besessenen in einer Synagoge zu Capharnaum und der Schwiegermutter Simons. Nur hat Lucas, der auch den Besuch in Nazareth vorausschickte, die Reihenfolge umgekehrt, falls man die Erzählung vom Fischzuge 5, 1 ff. mit den Berichten der anderen über die Berufung identificiren will. Dieß ist aber wegen der großen Verschiedenheit kaum möglich. Er setzt den andern Bericht voraus, wie auch aus 4, 38 hervorgeht. Matthäus hat nur zu dem zweiten Wunder eine Parallele, die sich aber in ganz anderem Zusammenhange findet (8, 14. 15), denn er verfolgt nun unverkennbar eine Sachordnung, welche nach den Gesichtspunkten der Lehr- (Kapp. 5—7) und Wunderthätigkeit (Kapp. 8. 9) geordnet ist. Als Aufschrift kann 4, 23 gelten: „Und er zog umher in ganz Galiläa, indem er in ihren Synagogen lehrte und das Evangelium vom Reiche verkündigte und alle Krankheiten und alle Gebrechen in dem Volke heilte." Suchen wir bei den anderen Synoptikern die Fuge, wo die Bergpredigt des hl. Matthäus, welche zugleich eine programmartige Darstellung der Gesetzgebung des Neuen Bundes ist, einzureihen ist, so finden wir Marc. 3, 19, wo zwar keine Rede ist oder war, aber eine Parallele zu Luc. 6, 17 zu erkennen ist. Lucas läßt wirklich eine Rede — in der Ebene — folgen, welche trotz der etwas veränderten Situation, der kürzern Form und des ziemlich verschiedenen Charakters mit der Bergpredigt des hl. Matthäus identisch sein dürfte. Vorher werden aber von Marcus und Lucas fast in gleicher Ordnung erzählt: die Heilung eines Aussätzigen, eines Gelähmten, die Berufung Levi's (Matthäus), die Fastenfrage, das Aehrenraufen, die Heilung der trockenen Hand, die Auswahl der zwölf Apostel. Für die Chronologie des Lebens Jesu ist

die Erzählung vom Aehrenraufen der Jünger von einiger Bedeutung. Denn da die Erstlingsgarben am zweiten Passahfeiertage dargebracht wurden, so durften nach pharisäischer Deutung Aehren vorher nicht gepflückt werden. Die vorhergehende Thätigkeit fällt also jedenfalls vor Ostern 781 (782). Lucas bezeichnet den betreffenden Sabbat als zweitersten (6, 1), ein Wort, welches für die Exegeten zu einer crux geworden ist, aber doch wahrscheinlich auf den zweiten Passahsabbat zu beziehen ist. Matthäus bringt die Erzählung erst später (12, 1—8), nachdem er die Probemission und die Gesandtschaft des Täufers erzählt hat. Diejenigen, welche Joh. 5, 1 ein Passahfest annehmen, müssen hier die Erzählung von der Heilung des 38jährigen Kranken und von der Streitrede im Tempel zu Jerusalem einreihen. Die hierin zu Tage tretende Feindseligkeit der Pharisäer würde es begreiflich machen, daß letztere bereits im Verein mit den Herodianern den Beschluß faßten, ihn umzubringen (Marc. 3, 6). Doch würde die Zwischenzeit von Ostern an hierfür fast zu kurz sein. Leichter wird denen die Aufeinanderfolge, welche ein Pfingst- oder Laubhüttenfest vermuthen. Aber diese Vermuthung ist im Evangelium wenig begründet. Am wahrscheinlichsten bleibt immer noch das Purimfest (März), wodurch die Möglichkeit gegeben ist, die genannten Erzählungen sammt der Bergpredigt und einzelnen damit zusammenhängenden Erzählungen folgen zu lassen und die immerhin auffallende Lücke von einem vollen Jahre zwischen Joh. 5, 1 und 6, 4 zu beseitigen. Mit 6, 1 ff. ist eine der wenigen Parallelen des vierten Evangeliums mit den synoptischen erreicht. Vorher sind also anzusetzen: die Bergpredigt, der Hauptmann von Capharnaum (Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 2—10), der Jüngling von Naim (Luc. 7, 11—17), die Gesandtschaft des Täufers (Matth. 11, 2—19. Luc. 7, 18—35), die Salbung der Sünderin (Luc. 7, 36—50), die Unterredung mit den Pharisäern (Matth. 12, 22—45. Luc. 11, 14—36. Marc. 3, 20—30), welche bereits ein fortgeschrittenes Stadium der Feindseligkeit (Sünde wider den heiligen Geist) voraussetzt, wie es in Joh. 5 eine Erklärung findet, worauf Marc. 3, 22 (die Schriftgelehrten, welche aus Jerusalem gekommen waren) hinweisen könnte. Die gesteigerte Feindschaft erklärt auch den ängstlichen Besuch der Verwandten (Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 31—35. Luc. 8, 19—21). Diese Erzählungen deuten an, daß in der Stellung des Herrn zu den verschiedenen Klassen der Juden eine wesentliche Verschlimmerung eingetreten war, welche ihn veranlaßte, sich möglichst vom Volke zurückzuziehen und auf den Unterricht der Jünger zu beschränken. Will man hierfür eine formelle Bestimmung angeben, so eignet sich die Apostelwahl (Marc. 3, 13—19. Luc. 6, 12—16) am besten als Wendepunkt. Lucas läßt in der Einleitung zur Bergpredigt (6, 17—19) die dreifache Abstufung der Zuhörer: Apostel, Jünger, Volk, noch erkennen. Konnte anfänglich noch gehofft werden, daß die Mehrzahl der Juden eintreten werde (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34), so war jetzt bereits der Unglaube der Parteien und des Volkes offenbar geworden. Die Scheidung mußte vollzogen werden. Die Form des Parabelredens ist eine Folge des Bruches. Die Juden haben Ohren und hören nicht; den Jüngern ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen (Matth. 13. Marc. 4. Luc. 8, 4—18; 13, 18—21). In den Parabeln zeigt aber Jesus auch den Ersatz für den Verlust des auserwählten Volkes, indem er das innere und äußere Wachsthum des Himmelreiches, das Zusammenwohnen Guter und Böser bis zum Weltgerichte voraussagt. Während Matthäus hier am vollständigsten erzählt (sieben Parabeln), hat doch Marcus eine eigenthümliche Parabel aufgenommen (4, 26 bis 29), in welcher Jesus den Verzicht ausspricht, selbst eigene Gemeinden zu gründen (vgl. Joh. 4, 36—38). Das Folgende (Marc. 4, 35 bis 5, 43) kann man Selbstbezeugung Jesu für seine Jünger überschreiben: Stillung des Seesturms, Besessene in Gerasa, Töchterlein des Jairus und blutflüssige Frau, zwei Blinde (nur Matth. 9, 27—31). Der Besuch in Nazareth (Matth. 13, 53—58. Marc. 6, 1—6) zeigt auch noch den Unglauben der eigenen Vaterstadt. Damit ist die Scheidung vollendet, die Verwerfung des Volkes besiegelt, die Berufung der Heiden als Nothwendigkeit erwiesen. Nun beginnt die Probemission der Apostel (Matth. 10. Marc. 6, 7—13. Luc. 9, 1—6), welche die Mission nach der Himmelfahrt vorbereiten soll. Das Endresultat der bisherigen Wirksamkeit ist: volle Unempfänglichkeit bei der gewöhnlichen Menge, Empfänglichkeit und Anhänglichkeit bei den Jüngern. Jesus zieht sich mehr und mehr vom Volke zurück und beginnt ein Wanderleben mit den Jüngern in Galiläa. Dieses hat Marcus am genauesten dargestellt, während Lucas hier eine, schon erwähnte Einschaltung hat (7, 11 bis 8, 3), aber Marc. 6, 45 bis 8, 26, d. h. den ganzen Abschnitt zwischen der ersten und zweiten Speisung, übergeht.

Jesus reist in den Ortschaften umher, um zu lehren, und sandte auch die Zwölfe zu diesem Zwecke aus. Die Predigt der Apostel hatte Herodes auf Jesus aufmerksam gemacht. Weil er in Jesus den auferstandenen Täufer vermuthet, so wird bei dieser Gelegenheit das Ende des Täufers erzählt (Matth. 14, 1 ff. Marc. 6, 17 ff.). Matthäus berichtet noch, die Jünger des Täufers hätten den Herrn vom Tode ihres Meisters benachrichtigt; darauf habe sich Jesus zu Schiff an einen einsamen Ort zurückgezogen. Nach Marcus war vorher die Rückkehr der Apostel erfolgt. Da ihnen viel Volk nachfolgte, so erbarmte sich Jesus desselben und speiste es wunderbar; dieß ist die erste Brodvermehrung, in welcher alle vier Evangelisten zusammentreffen. Sie zeigt noch eine große Anhänglichkeit des Volkes, aber das Motiv war nicht ein religiöses Bedürfniß, sondern Wundersucht und Genußsucht. Die offenbar auf der

Reise zum Fest nach Jerusalem befindliche Menge war so sehr von irdischen Hoffnungen eingenommen, daß sie Jesus zum König machen wollte (Joh. 6, 15). Johannes gibt für die Zeitbestimmung die Nähe des Passah an (6, 4), also Ostern 781 (782). Jesus hat gleichsam die wunderbare Speisung als Ersatz für das Passahmahl gegeben und als Typus für das neue Passahmahl, für die heilige Eucharistie aufgestellt. Denn Johannes reiht alsbald die großartige Rede in der Synagoge zu Capharnaum an, in welcher den Juden als Zeichen des Messias das Brod des Glaubens vom Himmel und das Brod des Lebens im Fleisch und Blut des Erlösers verheißen wird. Die „harte" Rede hatte den Weggang vieler Jünger zur Folge. Nur die Apostel blieben bei Jesus zurück, denn sie hatten, wie Petrus bekennt, erkannt, daß er Worte des ewigen Lebens hatte und der Heilige Gottes war. Damit ist nun auch das von Marcus und Matthäus geschilderte Wanderleben motivirt. Es folgen: die Reinigungsfrage, die Reise in die Gegend von Tyrus und Sidon sammt der Heilung der Tochter der syrophönicischen Frau, die Heilung eines Taubstummen (Marc. 7, 32—37), die zweite Brodvermehrung, die Zeichenforderung, die Heilung eines Blinden (Marc. 8, 22—26). Endlich berichten alle Synoptiker das Bekenntniß des hl. Petrus in der Nähe von Cäsarea Philippi, welches die Frucht der Jüngerunterweisung erkennen läßt. Bei Matthäus schließt sich daher die Verheißung für Petrus an, auf welche schon Johannes (1, 42) vorbereitet hatte. Jesus verbietet aber den Aposteln, ihren Glauben an ihn als den Messias vor dem Volke zu bekennen, um jeden Mißbrauch für politische Bestrebungen zu verhindern und auch die Apostel selbst vor sinnlich-irdischen Anwandlungen zu bewahren.

Nachdem nun Jesus das Ziel seiner öffentlichen Wirksamkeit erreicht hatte, galt es, die Vorbereitung für das Opfer in Jerusalem zu treffen. Die Jünger mußten in den vom Vater bestimmten Heilsplan eingeweiht werden, damit sie nicht an Jesus irre würden. Deßhalb ließ der Herr dem Bekenntnisse des hl. Petrus die erste Leidensweissagung folgen (Matth. 16, 21—23. Marc. 8, 31 bis 33. Luc. 9, 22). Die folgende Verklärung auf dem Berge (Thabor?) gibt den Lieblingsjüngern gleichsam ein Unterpfand ihrer Hoffnung im Leiden, einen Vorgeschmack der Seligkeit. Für Jesus selbst ist sie eine Offenbarung der Herrlichkeit, welche er durch Leiden und Tod für die menschliche Natur verdienen sollte. Moses und Elias repräsentiren das Gesetz und die Prophetie, welche auf den Ausgang in Jerusalem hinweisen (Luc. 9, 31). Vom Berge herabgestiegen, heilt Jesus den mondsüchtigen Knaben, belehrt die Apostel über die Austreibung der Teufel, gibt die zweite Leidensweissagung, läßt Petrus in Capharnaum die Steuer mit einem Stater aus dem Munde eines Fisches bezahlen (Matth. 17, 23—26) und gibt den Jüngern Unterweisungen über Demuth, Selbstverläugnung, Verzeihung, Gemeindeordnung u. a. (Matth. 18). Manche Aussprüche und Erzählungen im Reiseberichte des hl. Lucas dürften hier ihre geschichtliche Stelle finden. Damit hat für alle Synoptiker die galiläische Wirksamkeit ihren Abschluß gefunden. Denn wie man sonst den Reisebericht des Lucas beurtheilen mag, Luc. 9, 51 ist wie die Parallele von der Reise zum Leiden und Tod nach Jerusalem zu verstehen. Doch geht daraus hervor, daß die Zeit des Passah noch nicht gekommen war. Ob die einzelnen Erzählungen des Reiseberichts, welche nach den Parallelen auf Galiläa zurückweisen, eine kurze Rückkehr anzunehmen berechtigen, wird sich nie endgiltig entscheiden lassen. Ohne Seitenblick auf das Johannesevangelium würde es nie gelingen, eine geschichtliche Ordnung herzustellen. Dadurch läßt es sich aber allerdings wahrscheinlich machen, daß Luc. 9, 51 ff. parallel zu der Reise am Laubhüttenfest Joh. 7, 1 ff. sei, ebenso Luc. 13, 22 ff. parallel zur Reise nach Bethanien Joh. 11, 1 ff., Luc. 17, 11 ff. parallel zur Reise von Ephrem nach Bethanien und Jerusalem Joh. 11, 54 ff.

Der Inhalt des Johannesevangeliums über diese Zeit läßt sich kurz zusammenfassen. Jesus bleibt zunächst vor dem Laubhüttenfest (October 781 oder 782) trotz der Aufforderung seiner Brüder in Galiläa, reist aber bald nachher doch nach Jerusalem und tritt während des Festes im Tempel auf. Die heftige Bewegung im Volke läßt auf die hohe Steigerung des messianischen Bewußtseins schließen. Die Pharisäer wollen Jesus ergreifen lassen, aber ihre Häscher wagen es nicht, Hand an ihn zu legen. In Kap. 8, das mit der Scene der Ehebrecherin beginnt, erreicht der Disput mit den Judäern den Höhepunkt. Die Juden ergriffen Steine, um Jesus zu tödten; er aber verbarg sich und ging hinweg aus dem Tempel. Die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) steigerte den Haß noch. Die Parabel vom guten Hirten (Kap. 10) enthält eine vernichtende Verurtheilung der „Miethlinge". Wahrscheinlich hielt sich Jesus nun in der Jordanswüste auf oder kehrte weiter in den Norden zurück (Lucas); jedenfalls erschien er aber am Kirchweihfeste (December) wieder im Tempel (10, 22 ff.). Die Nachstellungen der Juden zwangen Jesus wieder zum Rückzuge; er ging über den Jordan, an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte, und blieb daselbst. Die Krankheit des Lazarus bewog Jesus, nach Bethanien zu kommen und seinen Freund von den Todten aufzuerwecken. Die Bewegung, welche dadurch unter dem Volke für und gegen ihn hervorgerufen wurde, veranlaßte ihn, abermals wegzugehen; er zog sich in die Nähe der Wüste, in eine Stadt Namens Ephrem, zurück (11, 54) und blieb dort, bis das Passahfest nahte.

Der in dieselbe Zeit hineinfallende Reisebericht des hl. Lucas (9, 51 bis 18, 14) zeigt die paulinischen Grundgedanken des dritten Evangeliums am deutlichsten: den Universalismus des Christenthums, die Gleichberechtigung der Samariter und Heiden mit den Juden, die größere Em-

pfänglichkeit und Dankbarkeit der Nichtjuden, der Sünder und Zöllner, die Barmherzigkeit Gottes gegen die Armen, Kranken, Sünder. Von 9, 51 bis 13, 35 läßt sich noch am leichtesten ein geschichtlicher Faden verfolgen. Den Hauptstoff bilden: die Aussendung der 70 (72) Jünger, der barmherzige Samaritan, Maria und Martha, das Gebet des Herrn, die Pharisäer, die Ermahnung der Jünger zur Standhaftigkeit, der Erbschaftsstreit, die Parabel vom reichen Mann, die Vorbereitung auf die Parusie, die Parabel vom treuen und klugen Knecht, die Zeichen der Zeit, das Gleichniß vom Feigenbaum, die Heilung der gekrümmten Frau, die Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, die Prophetie von der Zerstörung Jerusalems. Der Abschnitt 14, 1 bis 18, 14 läßt sich als Berufung der Heiden und Sünder betrachten. Im einzelnen sind zu erwähnen: das Gastmahl im Hause des Pharisäers, das Gleichniß vom großen Gastmahl, die Nachfolge Christi, das Gleichniß vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme, vom verlorenen Sohn, von dem ungerechten Verwalter, dem reichen Prasser und armen Lazarus. Darauf folgen Unterweisungen über das kommende Reich, die Heilung der zehn Aussätzigen bei der Reise „mitten durch Samaria und Galiläa hindurch" (17, 11), die Voraussage der Wiederkunft Christi, das Gleichniß vom ungerechten Richter, vom Pharisäer und Zöllner im Tempel.

V. Die Reise nach Jerusalem. Leiden und Tod. Der wiederholte Hinweis auf den gewaltsamen Tod im Johannesevangelium (2, 19 ff.; 3, 14; 6, 51 ff.; 7, 33; 10, 11; 12, 24) und die zweimalige Leidensweissagung in Galiläa bei den Synoptikern, welchen auf der Reise bald eine dritte folgte (Matth. 20, 17—19. Marc. 10, 32—34. Luc. 18, 31—33), beweisen, daß Jesus in vollem Bewußtsein dessen, was seiner in Jerusalem wartete, und mit der ausgesprochenen Absicht, sein Leben für die Sünden der Welt hinzugeben, zum letzten Passahfest nach Jerusalem hinaufzog. Längst kannte er die Feindseligkeit der herrschenden Parteien, der Pharisäer und Sadducäer; immer hatte er sich ihren Nachstellungen zu entziehen gewußt und ihre Anschläge zu nichte gemacht; jetzt war aber die Stunde nahe, in welcher er sich der Gewalt seiner Feinde freiwillig ausliefern wollte. Der Beginn der Reise ist Matth. 19, 1. Marc. 10, 1. Luc. 18, 31 (9, 51; 17, 11) im Allgemeinen angegeben; Johannes deutet mit Ephrem (11, 54) den näheren Ausgangspunkt an. Jesus schloß sich der von Galiläa kommenden Pilgerkarawane an. Der Zug ging gewöhnlich über Peräa, setzte Jericho gegenüber über den Jordan und bewegte sich über Jericho nach Jerusalem. Dies ist auch der Weg, den Jesus nach den Synoptikern eingeschlagen hat. In den Bericht über den ersten Theil der Reise ist die Ehescheidungsfrage (Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12), die Segnung der Kinder, die Begegnung mit dem reichen Jüngling, das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16) und die Bitte der Zebedaiden (20, 20—28. Marc. 10, 35—40) aufgenommen. Alle Synoptiker berichten, mit Abweichungen im Detail, eine Blindenheilung in Jericho. Lucas allein hat die Geschichte vom Zöllner Zachäus überliefert (19, 1—10) und daran ein Gleichniß von den Pfunden angereiht, das mit dem von Matthäus erzählten Gleichniß von den Talenten Aehnlichkeit hat. Hinter Jericho verließ Jesus die Karawane, um in Bethanien einzukehren. Dort feierte Jesus mit seinen Freunden ein Mahl, bei welchem die Salbung durch Maria stattfand (Joh. 12, 1—8). Matthäus und Marcus verlegen diese Salbung in die Zeit nach dem Einzug in Jerusalem (Matth. 26, 6 ff.), während Lucas dieselbe ganz übergeht, weil er schon früher eine solche erzählt hat. Der Einzug in Jerusalem über den Oelberg fand am Sonntag vor dem Passahfeste, also am 9. oder 10. Nisan statt. Johannes bietet hier eine willkommene Ergänzung, indem er die Auferweckung des Lazarus als Motiv für die große Begeisterung des Volkes anführt, wie er überhaupt durch die Erzählung dieses Wunders den Schlüssel zum Verständniß der letzten Ereignisse in Jerusalem geliefert hat. Die Tempelreinigung fand nach Marcus erst am folgenden Tag statt, nachdem Jesus von Bethanien (Oelberg, Luc. 21, 37 f.), wo er zu übernachten pflegte, wieder zurückgekehrt und unterwegs den Feigenbaum verflucht hatte. Zum Abschlusse des Einzugs in Jerusalem würde auch die Tempelreinigung einen auffallenden Contrast bilden. Den Rest der kurzen Zeit, Dienstag und Mittwoch, füllen Streitreden mit den Hohenpriestern, Pharisäern und Sadducäern aus, welche von Matthäus am ausführlichsten, wohl mit Berücksichtigung früherer Reden, für welche Andeutungen im Reisebericht des hl. Lucas enthalten sind, dargestellt werden. Matthäus und Marcus berichten bei diesem Anlaß auch von dem Scherflein der Wittwe (Marc. 12, 35—44). Nach der großen Strafrede des Matthäusevangeliums (Kap. 23) wider die Pharisäer (vgl. Luc. 11, 42 ff.) bringen alle Synoptiker die eschatologische Rede. Matthäus fügt noch die Mahnparabeln von den klugen und thörichten Jungfrauen und von den Talenten bei; ebenso ist ihm die gewaltige Prophetie vom Weltgerichte eigenthümlich.

Nach diesen Vorbereitungen beginnt die eigentliche Leidensgeschichte. Sie wird von allen Evangelisten mit einem Mahle Jesu und seiner Jünger eingeleitet. Dieses ist bei den Synoptikern unzweifelhaft das jüdische Passahmahl, an welches sich das Abendmahl anschloß. Dagegen berichtet Johannes nur allgemein von einem Mahl, während dessen Jesus bei seinen Jüngern die symbolische Fußwaschung vornahm. Eine äußere Veranlassung dazu könnte durch den Rangstreit (Luc. 22, 24—27) gegeben worden sein, wenn er hier einzufügen sein sollte. Auch die Einsetzung der Eucharistie berichtet der überall die Synoptiker voraussetzende Evangelist nicht, obwohl oder viel-

mehr weil er Kap. 6 die Verheißung erzählt hat. Eine Unkenntniß (Strauß) ist schon wegen 1 Cor. 11 undenkbar. Wenn man mit fast allen Vätern und allen Theologen Judas am Abendmahle theilnehmen läßt, so ist 13, 20 der Ort, wo der Bericht einzufügen wäre; die neueren, welche aus psychologischen Gründen die Entlarvung vor das Abendmahl setzen, suchen V. 30 oder 33 oder 34 die Fuge. Aus ähnlichen Gründen wollen sie den Rangstreit vor das Abendmahl setzen, obwohl der Text und die folgende Rede an Petrus und die Apostel für die umgekehrte Folge sprechen. Die Entlarvung des Verräthers erzählt Johannes, der auch schon früher auf den Verrath hingewiesen hat, wohl in apologetischem Interesse am ausführlichsten. Als Wochentag wird von allen Evangelisten der Donnerstag in der Passahwoche angegeben, der nach Johannes unzweifelhaft auf den 13. Nisan fiel. Die Angaben der Synoptiker lassen sich hiermit vereinigen, während andere bei diesen den 14. Nisan annehmen und Johannes mit ihnen conformiren. Im ersteren Fall hätte Jesus das Passahmahl um einen Tag anticipirt, weil er selbst am Vorabende des Festes als das Passahlamm des Neuen Bundes geopfert werden wollte (1 Cor. 5, 7). (Vgl. d. Art. Abendmahl 1.) Je nach der Bestimmung des Festes Joh. 5, 1 und der übrigen nicht bis zur Evidenz sicheren chronologischen Daten ist das Jahr 782 oder 783. Nach der gewöhnlichen, aber nur wahrscheinlichen Rechnung war im J. 783 (30 n. Chr.) das Passah am Freitag den 7. April. Judas entfernte sich, um seinen Meister zu verrathen! Dieser Verrath eines vertrauten Jüngers beseitigte die Bedenken, welche die Hierarchen anfänglich gegen eine Hinrichtung während der Festzeit gehegt hatten (Matth. 26, 3—5. 14—16). Während die Synoptiker nun berichten, daß Jesus mit den Jüngern nach dem Gesang des Hallels an den Oelberg hinausging, berichtet Johannes noch (Kap. 13, 31 bis 17, 26) die schönen Abschiedsreden, welche Jesus im Speisesaal, zum Theil schon im Aufbruch begriffen (14, 31), gehalten hat. Die Synoptiker schildern sodann den Todeskampf Jesu in Gethsemani und alle Evangelisten die Gefangennahme auf dem Oelberg. Jesus wird von Judas durch einen Kuß verrathen, verbietet den Jüngern die Gegenwehr und läßt sich gebunden wegführen. Er wird zu Annas, dem Schwiegervater des Hohenpriesters, geführt (Joh. 18, 13) und von da nach den Synoptikern zu dem, wohl in demselben Gebäude wohnenden Hohenpriester Kaiphas, welcher schon früher den einzelnen für das Volk opfern zu wollen erklärt hatte (Joh. 11, 49. 50). Alle Evangelisten erzählen die unterdessen erfolgte, von Jesus vorausgesagte dreimalige Verläugnung des Petrus, welcher mit Johannes in den Vorhof des Hohenpriesters nachgefolgt war. Eine Versammlung des Synedriums am frühen Morgen sollte die tumultuarische Verurtheilung zur Nachtzeit legalisiren und den Beschluß der Auslieferung an den Landpfleger Pontius Pilatus herbeiführen, weil den Juden das jus gladii abgenommen worden war. Pilatus war kein Freund der Juden und fand bald, daß sie Jesus nur aus Neid ausgeliefert hatten. Er machte verschiedene Versuche, Jesus aus den Händen seiner Peiniger zu befreien, zumal er noch von seiner Gemahlin gewarnt wurde (Matth. 27, 19). Aber weder die Sendung an Herodes (Luc. 23, 7—12), noch die Gegenüberstellung des Königs der Juden und des Mörders Barabbas, noch die Vorführung des ecce homo (Joh. 19, 5) konnten die Wuth der Juden stillen. Indem sie nicht nur die Anklage auf das politische Gebiet zu spielen (Luc. 23, 2), sondern auch dem Pilatus mit der Feindschaft des Kaisers zu drohen wußten (Joh. 19, 12), brachen sie das natürliche Rechtsgefühl des Römers. Mit der Antwort: „Wir haben keinen König als den Kaiser“ (Joh. 19, 15), verläugneten die Juden ihre ganze messianische Hoffnung. Der Landpfleger ließ sich einschüchtern und war schwach genug, den gehaßten Juden zu willfahren. Er wusch seine Hände in Unschuld (Matth. 27, 24) und übergab ihnen Jesus, nachdem er ihn hatte geißeln lassen, damit er gekreuzigt werde. Den vorausgehenden Spott und die Mißhandlungen von Seiten der Juden und Soldaten haben die Evangelisten, je nach ihrer allgemeinen Darstellung der Leidensgeschichte, an verschiedenen Stellen erwähnt. Jesus wurde vor das Thor hinaus auf den Calvarienberg geführt. Von der Last des Kreuzes gedrückt, fiel er, und Simon von Cyrene mußte ihm das Kreuz tragen helfen. Er wurde zwischen zwei Uebelthätern gekreuzigt und hing drei Stunden, von der sechsten Stunde (12 Uhr) an, am Kreuze. Sieben Worte haben die Evangelisten uns noch vom sterbenden Erlöser aufbewahrt, Worte der Verzeihung für die Kreuziger und den reumüthigen Schächer, der Liebe für seine Mutter und Johannes und der Ergebung in den göttlichen Willen, nach welchem das schwere Opfer dargebracht wurde. Mit den Worten: „Es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30) neigte er sein Haupt und starb. Es war um die neunte Stunde (3 Uhr). Von der sechsten bis neunten Stunde war eine Finsterniß über das ganze Land. Beim Tode riß der Vorhang des Tempels entzwei, die Erde bebte, die Gräber öffneten sich. Selbst der Hauptmann mußte bekennen: „Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn“ (Matth. 27, 54). Die Juden wollten die Leiche nicht am Sabbat (Festtag) am Kreuze hängen lassen. Daher baten sie Pilatus, er möge den Gekreuzigten die Beine zerschlagen lassen. Das Crurifragium beschleunigte oft den sonst spät eintretenden Tod der Gekreuzigten. Pilatus willfahrte ihrer Bitte. Als aber die Soldaten an Jesus kamen, fanden sie, daß er schon todt sei. Um volle Gewißheit darüber zu erhalten, öffnete einer die Seite Jesu, „und es floß Blut und Wasser heraus“. Johannes, welcher dabei seine Augenzeugenschaft betont, findet hierin die Erfüllung zweier Weissagungen (Joh. 19, 34—36). Während die Synoptiker berichten, Joseph von Arimathäa habe den Leich-

nam Jesu von Pilatus erbeten und erhalten, fügt Johannes noch den aus Kap. 3 bekannten Nicodemus hinzu. Sie nahmen den Leichnam, wickelten ihn in Leinen mit Specereien und legten denselben in ein neues Grab, welches in der Nähe war. Vor das Grab wälzten sie einen Stein, welchen Pilatus auf den Wunsch der Pharisäer versiegeln ließ. Ebenso gestattete er denselben eine Wache für das Grab (Matth. 27, 62—66).

VI. Auferstehung und Himmelfahrt. Während der Grabesruhe war die Seele Jesu in der Unterwelt (s. d. Art. Höllenfahrt). Am dritten Tage aber in der Frühe vereinigte sie sich mit dem Leibe, und Jesus ging glorreich aus dem Grabe hervor. Die Auferstehung des Herrn bildet den nothwendigen und befriedigenden Abschluß für das Leben Jesu. Kreuz und Auferstehung sind von nun an der Mittelpunkt der apostolischen Predigt, des christlichen Glaubens, das Vorbild und der Grund der geistigen Wiedergeburt in der Taufe, das Unterpfand der Auferstehung der Christen. Die Apostel bauten ihren Glauben an Christus, den Sohn Gottes, den Richter der Lebendigen und der Todten, auf die Thatsache der Auferstehung (Apg. 10, 42; 17, 31. Röm. 1, 4; 6, 9; 8, 34; 14, 9. Col. 3, 1. Offenb. 1, 18). Auf Christus, welchen der Vater von den Todten auferweckt hat, der zur Rechten des Vaters sitzt, setzen sie die Hoffnung für die Bekehrung Israels, der Welt, für das Heil der Menschen (Apg. 3, 18 ff.; 5, 31; 10, 43. Röm. 4, 25; 5, 10; 6, 10; 10, 9. 1 Cor. 15, 17. Gal. 2, 19 f. u. a.; vgl. d. Art. Auferstehung Christi). Die Apostel selbst aber sind die Zeugen dieser Auferstehung (Apg. 1, 22; 2, 32—36; 3, 15; 4, 33). Die Synoptiker erzählen im Wesentlichen übereinstimmend, die Frauen hätten, als sie früh Morgens am ersten Wochentag (Sonntag) zum Grabe hinausgingen, um nach dem Grabe zu schauen (Matthäus) oder den Leichnam einzubalsamiren (Marcus, Lucas), gesehen, daß der Stein weggewälzt war. Im Grabe fanden sie einen Engel oder Jüngling oder zwei Männer (Lucas), welche sie von der Auferstehung Jesu benachrichtigten und zugleich beauftragten, den Jüngern, besonders Petrus (Marcus), davon Nachricht zu geben und denselben zu sagen, daß sie Jesus in Galiläa wiedersehen würden (Matthäus, Marcus). Als die Frauen zurückkehrten, begegnete ihnen Jesus selbst (Matthäus) und gab ihnen denselben Auftrag. Außerdem ward Maria noch einer besonderen Erscheinung gewürdigt (Johannes, Marcus), während Petrus und Johannes an das leere Grab eilten (Johannes; Luc. 24, 12). Die Jünger glaubten den Worten der Frauen nicht. Nun erschien aber der Auferstandene den nach Emmaus wandernden Jüngern (Luc. 24, 13—35. Marc. 16, 12). Zurückgekehrt erfuhren sie, daß Jesus unterdessen auch Petrus erschienen sei (Luc. 24, 34. 1 Cor. 15, 5), und während sie noch redeten, erschien Jesus allen Elfen (Luc. 24, 36—43. Marc. 16, 14. 1 Cor. 15, 5). Von einer ähnlichen Erscheinung am Sonntag erzählt Johannes (20, 19—23). Außerdem erfahren wir vom hl. Paulus, daß Jesus 500 Brüdern auf einmal erschienen sei, von welchen noch die meisten lebten, dann dem hl. Jacobus, dann allen Aposteln (1 Cor. 15, 6. 7). Acht Tage nach dem Auferstehungstage erschien Jesus den Aposteln, um den hl. Thomas zu überzeugen (Joh. 20, 24—29). In Galiläa erschien Jesus den Jüngern am See Genesareth (Joh. 21), auf dem Berge, welchen Jesus ihnen bestimmt hatte (Matth. 28, 16—18). Endlich erzählt Lucas, Jesus habe seinen Jüngern befohlen, in Jerusalem die Kraft von der Höhe zu erwarten, habe sie dann an den Oelberg bis Gethsemani hinaufgeführt und sie gesegnet. „Und es geschah, während er sie segnete, trennte er sich von ihnen und ward emporgetragen in den Himmel" (24, 51). In der Apostelgeschichte ergänzt Lucas seinen Bericht, indem er erzählt, der Auferstandene habe 40 Tage mit seinen Jüngern verkehrt und sei dann vor ihren Augen in den Himmel aufgefahren (1, 1 bis 11, 22; 7, 55). Von den anderen Evangelisten erwähnt nur Marc. 16, 19 die Himmelfahrt, dagegen ist dieselbe in den Briefen oft genannt (1 Tim. 3, 16. Röm. 8, 34. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 1, 13).

Wer an die Evangelisten den Anspruch stellt, daß sie eine vollständige Darstellung geben sollen, wird Mühe haben, in diese Nachrichten eine Harmonie zu bringen. Aber es genügt auch nicht, sich einfach auf Unvollständigkeit der Evangelien und auf Sorglosigkeit der Berichterstatter zurückzuziehen. Vielmehr ist die Frage zu beantworten, warum die einzelnen Evangelisten, die entweder als Apostel selbst Augenzeugen waren oder als Apostelschüler ihre Kenntniß von Augenzeugen erhalten hatten, gerade die bestimmten Erzählungen ausgewählt haben. Für die apostolischen Schriftsteller wird die gewöhnliche Berufung auf die galiläische oder judäische Tradition hinfällig, für den „geschichtlichen" Lucas wäre eine Unkenntniß anderer Erscheinungen unbegreiflich. Ohne Berücksichtigung des ganzen Zweckes und der Anlage der einzelnen Evangelien wird man, wie in vielen Fragen, so auch in der Auferstehungsgeschichte eine befriedigende Erklärung schuldig bleiben. Wird diese Rücksicht aber genommen, so wird es begreiflich, warum Matthäus sich auf die Erscheinung in Galiläa beschränkt, bei welcher Jesus den Aposteln die Gewalt zur Ausübung ihres Amtes verlieh, und warum Marcus Matthäus folgte. Lucas hat überall die galiläischen Schranken des Matthäusevangeliums zu durchbrechen gesucht und hat sich um so mehr auf die Erscheinungen in Jerusalem ohne nähere Zeitangabe beschränkt, weil er in der Apostelgeschichte Jerusalem als den Ausgangs- und Mittelpunkt der apostolischen Mission darzustellen hatte. Bei Johannes erklärt sich die Beschränkung auf Jerusalem in ähnlicher Weise, denn er geht stets nur ausnahmsweise auf die bekannte galiläische Wirksamkeit ein. Der Anhang Kap. 21 verräth aber in der Beziehung auf die

Schicksale der hll. Johannes und Petrus deutlich den besondern Zweck. Wenn der hl. Paulus die Frauen ganz aus seinem Berichte ausschließt, so liegt der Grund in der strengen geschichtlichen Beweisführung gegen die Skeptiker in Corinth. Daß er seine Lehre aus dem Alten Testament entwickelt hätte, darf 1 Cor. 15, 4 aus dem Zusatz „nach den Schriften" nicht gefolgert werden, denn er hat denselben Zusatz auch für Tod und Begräbniß, die er gewiß als reelle Vorgänge betrachtete. Die beiden hervorragenden Apostel Petrus und Jacobus eröffnen je eine Reihe von Erscheinungen, haben aber nicht ihre Vision Anderen mitgetheilt. Ueber die psychologische Begründung vgl. d. Art. Auferstehung.

VII. Das Werk Jesu kommt hier nur seiner historisch-apologetischen Bedeutung nach in Betracht, insofern es mit dem Leben Jesu unzertrennlich verbunden ist. Die dogmatische Würdigung ist in den Artt. Aemter Christi und Erlösung gegeben. Den Grund seines Auftretens gibt Jesus selbst in den Worten an: „Die Zeit ist erfüllt" (Marc. 1, 15), „das Himmelreich ist nahe" (Matth. 4, 17). Damit hat er ausgesprochen, daß die für das messianische Reich bestimmte und nothwendige Vorbereitungszeit abgelaufen sei. Da er sich an die Juden wendet, welchen die messianischen Weissagungen und die Geschichte Israels bekannt waren, so hat er in diesen Worten die Zeit der Erfüllung angekündigt. Die Juden sollten durch die Propheten und durch die Führung Jehova's geistig und sittlich so weit vorbereitet sein, daß sie nun die höchste Offenbarung verstehen (Hebr. 1, 1) und für die Gnade empfänglich sein konnten. Um diesen Zustand herbeizuführen, hatte Gott in der alttestamentlichen Heilsökonomie sich einer weisen Pädagogik bedient. Erst im reifen Mannesalter konnte die Erlösung den Israeliten, wie allen Menschen, auch innerlich, geistig-sittlich zu eigen werden. Wenn Jesus nur zu den Juden redete, so haben wir doch ein Recht, die „Fülle der Zeiten" auch auf die Heiden zu deuten; denn die Propheten haben in der Schilderung des messianischen Glückes die Völker einbegriffen, Jesus selbst hat den Eintritt derselben in's Reich Gottes vorausverkündigt, der hl. Paulus hat die Verwirklichung angestrebt (Gal. 4, 4). Auch die Heiden haben eine Vorbereitung auf Christus durchgemacht. Das ganze Elend der Sünde mußte erfahren, die ganze Ohnmacht des Menschen erkannt sein, ehe der Mensch von Sehnsucht nach einem Erlöser von Sünde und Elend ergriffen wurde. Die absolute Offenbarung der Wahrheit setzt eine relative, die übernatürliche Offenbarung eine natürliche voraus. Auch im Heidenthum fehlte nicht jede Kenntniß Gottes. Diese mußte allmählich entwickelt, geläutert werden, bis die Erkenntniß reifte, daß nur Gott dem Menschen die beseligende Wahrheit mittheilen könne. Sie mußte auf jener Höhe der Entwicklung angelangt sein, auf welcher es möglich war, die Ideen der christlichen Offenbarung aufzunehmen, ihre Gebote zu verstehen. Die Vergöttlichung der Natur und des Menschen und die Vermenschlichung der Götter in der Heidenwelt hat den Glauben an die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus, des Göttlichen und Menschlichen im Gläubigen vorbereitet. Die Religionsgeschichte zeigt uns überall Bruchstücke der Wahrheit, welche auf die absolute Wahrheit hinweisen. Tiefere Ahnungen, dunklere oder klarere Vorstellungen von einer höhern Weltordnung, das Fühlen und ein, wenn auch unkräftiges Wollen des Bessern, ein Sehnen nach der Verbindung mit der Gottheit fanden sich allenthalben. Den griechischen Philosophen dürfen auch Zoroaster, Buddha, Confucius, Laotse an die Seite gestellt werden. Sie alle haben bewußt oder unbewußt an dem großen Werke der Menschheit, an der religiösen Erziehung des Menschengeschlechtes, an der Vorbereitung auf Christus mitgearbeitet.

Jesus hat den Beweis für die Erfüllung der Zeit gegeben, indem er die Wahrheit vom Himmel verkündigte und Wunder wirkte. Jesus verkündigte zunächst das Reich Gottes, das Himmelreich, welches er in seiner doppelten Bedeutung als Vorbereitungsreich auf Erden und als Reich der ewigen Seligkeit faßte, entsprechend der Lehre von einer doppelten Ankunft des Messias, der einen in Niedrigkeit, der andern in Herrlichkeit. Ein Muster von dieser Reichspredigt hat Matthäus in seiner Bergpredigt (Kap. 5—7) gegeben. Dieselbe wurde wohl etwas später und nicht auf einmal in diesem Umfange gehalten, kann aber als Programm für die Lehrthätigkeit Jesu gelten. Zuerst werden in der Form von Seligpreisungen die Bedingungen für die Theilnahme am Himmelreiche aufgestellt. Diese zeigen eine scharfe Spitze gegen die jüdischen Vorstellungen vom messianischen Reich. Es folgen Ermahnungen an die Jünger für die Ausübung ihres Berufes trotz der drohenden Verfolgungen. Wenn aber das Himmelreich nun die Stadt auf dem Berge ist, so ist Jesus doch nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen. Die Erfüllung muß sich in einer tieferen, geistigen Vollbringung der Werke des Gesetzes, in der höchsten Nächsten- und Feindesliebe zeigen. Die gewöhnlichen Werke der Gerechtigkeit haben keinen Werth vor Gott, wenn sie aus Ruhmsucht vollbracht werden; der Mammon soll nur ein Mittel sein, um Schätze im Himmel zu erwerben. Ohne gute Werke wird niemand in das Himmelreich eingehen. Die Jünger unterrichtete der Herr noch besonders in den „Geheimnissen des Himmelreiches", um sie im Glauben zu befestigen und für ihren Beruf vorzubereiten. Am Schlusse der Abschiedsreden bekennen sie, eine vollkommene Erkenntniß vom Wesen Jesu zu haben (Joh. 16, 29. 30).

Wie Jesus keine Rabbinenschule gründete, so unterschied sich auch sein Lehrvortrag wesentlich von der rabbinischen Methode. Seine Zuhörer staunten über seine Lehre, welche ihnen als eine „neue Lehre mit Macht" vorkam. „Denn Jesus

lehrte wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Marc. 1, 22. 27). Liegt auch der tiefere Grund hierfür in der göttlichen Auctorität, mit welcher Jesus auftrat, so muß doch der mehr äußere Grund der gewaltigen Redeweise zunächst den Unterschied kenntlich gemacht haben. Man kann die Methode als die haggadische, d. h. volksthümliche, praktische, im Unterschiede zu der halachischen, gelehrten, schulmäßigen, casuistischen Methode der Schriftgelehrten bezeichnen. Diese Eigenthümlichkeit des Vortrags tritt namentlich in den synoptischen Reden und Gleichnissen hervor. Ob Jesus seine Stellung zum Gesetz und zur pharisäischen Gerechtigkeit darlege, oder ob er seine einfachen, aber herrlichen Gleichnisse aus der ihn umgebenden Natur oder aus dem Menschenleben wähle, überall verfolgt er einen eminent praktischen Zweck. Er weiß Alles faßlich und anziehend darzustellen, Alles auf den Vater im Himmel zu beziehen und auf die religiös-sittliche Aufgabe des Menschen anzuwenden. Wurde er aber von den Pharisäern und Sadducäern versucht und auf das Gebiet ihrer spitzfindigen Casuistik gelockt, so wußte er das künstliche Gewebe ihrer Schulweisheit mit so meisterhafter Ueberlegenheit zu zerreißen, daß die gewandten Disputirer mit Schande abziehen mußten. Sie wurden in ihren eigenen Schlingen gefangen. „Und niemand wagte es mehr von jenem Tage an, ihn etwas zu fragen" (Matth. 22, 46). Wenn die Pharisäer und Schriftgelehrten dennoch nicht glaubten, so verdienten sie das Wehe, welches Jesus ernst und strafend über sie aussprach (Matth. 23). Gleich einem Jeremias weinte Jesus über Jerusalem und seine Bewohner. Im Johannesevangelium haben die Reden Jesu einen etwas andern Charakter, weil sie fast durchgehends vor den Judäern in Jerusalem gehalten oder im vertrauten Jüngerkreis in weihevoller Stimmung vorgetragen worden sind. Es ist nicht nur die von den Judäern heftig angegriffene Person Jesu der Hauptgegenstand der Reden, sondern es ist auch die Form die mehr gelehrte, dialektisch fortschreitende, welche nach orientalischer Weise oft weniger strenge Logik als geistreiche, sprungweise sich fortbewegende Intuition und änigmatische Disputirkunst verräth. Je heftiger und verschlagener die Judäer Jesus zu überlisten suchten, desto leichter erklärt es sich, daß der Ton immer schärfer, das Urtheil immer entschiedener, geradezu vernichtend ausfiel. Jesus konnte um so besser seinen Feinden mit scharfer Rede entgegentreten, als er auf sein ganzes Leben verweisen konnte. Niemand konnte ihn einer Sünde beschuldigen; er konnte sich als Muster und Vorbild hinstellen, ohne im mindesten sich einer Ueberhebung schuldig zu machen. Darin gipfelt seine praktische Lehrweise, daß er von sich selbst sagen konnte: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen" (Matth. 11, 29).

Jesus gibt selbst den Grund für diesen Charakter seiner Lehre an. Er kann die höchste, die absolute Wahrheit verkünden, das erhabenste Vorbild geben, weil er der Sohn Gottes ist. „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt niemand als der Sohn und wem es der Sohn mittheilen will" (Matth. 11, 27). „Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden" (Joh. 1, 17). Der Eingeborne hat es erzählt. Jesus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6). Er ist in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugniß zu geben (Joh. 18, 37), damit die Menschen im Glauben an dieselbe das ewige Leben haben (17, 3), denn die Wahrheit wird sie frei machen (8, 32). Er kann den armen Menschen sagen: „Kommet zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28). Den Hauptinhalt dieser wirksamen Predigt bilden: die Lehre von der Geistigkeit (Joh. 4, 24) und der Liebe (1 Joh. 4, 16) Gottes, die Menschwerdung, das Geheimniß der Dreifaltigkeit, das ewige Leben in Vereinigung mit Christus und dem Vater. Das Gesetz ist zusammengefaßt in dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Matth. 22, 37. 39. Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. 9). Daraus folgt eine höhere Auffassung der Ehe und der Virginität, die Demuth und der Gehorsam, eine andere Werthschätzung der irdischen Güter.

Es gehörte zum Wesen eines Propheten, daß er seine Predigt durch Zeichen der göttlichen Macht, durch Wunder unterstützte. Insbesondere wurde vom Messias erwartet, daß er noch größere Wunder vollbringe als Moses (Joh. 6, 30 ff.). Der Erlöser mußte die Macht des Teufels brechen, indem er durch Austreibung der Dämonen dem Starken die Rüstung abnahm (Matth. 12, 22—29. Marc. 6, 7). Jesus hat zwar unberechtigte Zeichenforderungen abgewiesen (Matth. 12, 38 ff.; 16, 1 ff. Luc. 12, 16. 29), aber er hat doch darin eine Erfüllung der messianischen Weissagungen erkannt, daß er die von den Propheten vorausgesagten Wunder vollbringe (Matth. 11, 3—5). Als die Menge in der Synagoge zu Kapharnaum ein Zeichen verlangte, verwies er sie auf das Brod des Glaubens und auf die Speisung mit seinem Fleische und Blute, aber er sagte den Juden auch: „Wenn ich nicht Werke meines Vaters thue, so glaubet mir nicht. Thue ich sie aber, so glaubet, wenn ihr mir nicht glaubet, den Werken" (Joh. 10, 34—38; vgl. 5, 36). Damit hat Jesus auch den Zweck seiner Wunder angegeben. Sie sollten nicht eine Offenbarung an sich sein, sondern als Motive zum Glauben an seine Sendung, seine Lehre und seine Person gelten. Wohl gehörte es zum Berufe des Messias, die Neugestaltung des ganzen Volkslebens, die Heilung aller Nöthen, die Befriedigung aller Bedürfnisse zu bringen. Waren Leiden und Tod eine Folge der Sünde, so mußten sie mit der Sünde verschwinden. Die Blinden sollen sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Todten auferstehen, und den Armen soll das Evangelium

gepredigt werden (Matth. 11, 4. 5). Matthäus wendet auf Jesus das Wort des Propheten Isaias an: „Er ergriff unsere Schwachheiten und trug unsere Krankheiten" (8, 17); doch deutet Matthäus selbst an, daß er nicht die Wunder an sich, sondern ihre Beziehung zur ganzen Aufgabe des Messias im Auge habe (vgl. 1 Petr. 2, 23 f.). Die Wunder erscheinen bei ihm nicht mehr als die durch den messianischen Charakter nothwendig geforderten Heilwirkungen, sondern als Bild und Beweis für die religiös-sittliche Heilung der Wunden der Sünde, als Motive des Glaubens. Hätte Jesus seine Wunder nur gewirkt, um wohl zu thun, Elend und Noth zu lindern, Krankheiten und Tod zu beseitigen, die Integrität der unter dem Fluche der Sünde seufzenden Natur herzustellen, so hätte er sie nicht öffentlich vollbracht, und die Evangelisten hätten nicht einzelne Wundererzählungen zu überliefern gebraucht, sondern die messianischen Wunder hätten allgemein sein und fortdauern müssen. Aber selbst die allgemeinen Wendungen über diese Wunder (Matth. 4, 24; 8, 16; 9, 35) wollen dieß nicht sagen, während bei anderen Jesus selbst die Beziehung zur geistigen Heilung hervorhebt (9, 6; 12, 24 ff.) und sie mit dem Glauben in Verbindung bringt (8, 10. 13; 9, 22. 28; 15, 28; vgl. 13, 58). Noch deutlicher tritt dieß im Marcusevangelium hervor, in welchem die Wunder zum Beweise für die Gottheit Jesu ausgiebig benutzt, aber der Predigt und „neuen Lehre" nachgestellt sind. Lucas stellt die Wunder mehr unter den Gesichtspunkt der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe (4, 16 ff.), aber er thut es doch zum Zwecke, mit dem hl. Paulus die Liebe und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers zu veranschaulichen. Auch nach ihm ist es der Hauptzweck der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, das Reich Gottes zu verkünden, „denn dazu bin ich gesandt" (4, 43). Die Verbote, die Heilungen zu verkünden, welche sich am zahlreichsten bei Marcus finden, lassen deutlich erkennen, daß Jesus den politischen Mißbrauch und die irdisch-sinnliche Auffassung seiner Wunderwirksamkeit verhindern wollte. Ganz deutlich erhellt diese Bedeutung der Wunder für den Glauben aus dem Johannesevangelium, obwohl Johannes die Offenbarung der Herrlichkeit stets betont. Johannes gibt ja 20, 30. 31 dieß als den Zweck seines Evangeliums an. Er hat auch die Wunder so ausgewählt, daß in ihnen zugleich die Macht, Weisheit, Wahrheit, Gnade Jesu veranschaulicht werden. In der Verwandlung des Wassers erscheint Jesus als allmächtiger Schöpfer, in der Heilung des 38jährigen Kranken als Wiederhersteller der ursprünglichen Schöpfung, die er mit dem Vater fortsetzt, bei der Heilung des Blindgebornen als das Licht der Welt, bei der Auferweckung des Lazarus als die Auferstehung und das Leben. Alle Erweise der göttlichen Herrlichkeit sollten aber den Glauben pflanzen und befördern, bis jene Höhe erreicht wäre, welche dieser Stütze nicht mehr bedarf. „Selig sind diejenigen, welche nicht sehen und dennoch glauben" (20, 29). Die Apostel haben sich auch vor den Juden auf die Wunder Jesu berufen (Apg. 2, 22—24; 3, 13 ff. 1 Cor. 15, 1 ff.).

Die Art und Weise, in welcher Jesus seine Wunder wirkte, war verschieden. Mitunter beruft er sich auf den „Geist", den „Finger Gottes" (Matth. 12, 28. Luc. 11, 20), oder erbittet sie vom Vater (Marc. 7, 34), oder führt sie auf Gott zurück (Marc. 5, 19). Besonders im Johannesevangelium steht seine Wunderwirksamkeit unter dem Einflusse des Vaters (Joh. 5, 19; 14, 10). Jesus erklärt das größte Wunder, die Auferweckung des Lazarus, als eine Gebetserhörung (11, 41 f.). Allein gerade im vierten Evangelium ist der Grund ganz deutlich angegeben. Es ist die Wesenseinheit mit dem Vater, kraft welcher alles, was der Sohn thut, der Vater thut, und es ist die Rücksicht auf die Juden, welche die durch die menschliche Natur gegebene Unterordnung hervorzuheben räthlich erscheinen ließ. In den meisten Fällen ist trotzdem auch in diesem Evangelium die unmittelbare Machtwirkung Jesu ausgesprochen. Bei Marcus und Lucas ist sogar die Vermuthung eines magischen Ausflusses aus dem Leibe Jesu nahe gelegt (Marc. 5, 30; 7, 33; 8, 23. Luc. 5, 13; 6, 19; 8, 46), ohne daß aber an eine physische Kraft zu denken ist oder hierin ein Beweis für die hypostatische Union zu erkennen wäre. Denn die Berührungen wie auch die sonst beliebte Anwendung äußerer Mittel (Marc. 8, 23. Joh. 9, 6. 7), welche an sich in keiner Beziehung zur Wirkung stehen, müssen als Symbole betrachtet werden; stellen doch die einzelnen Schriftsteller dieselben Wundererzählungen unter verschiedenen Gesichtspunkten in dieser Beziehung dar. Andererseits kann auch die Forderung des Glaubens (Marc. 9, 22. 23) und die Zurückführung der Wunder auf den Glauben der Geheilten (Matth. 9, 22) schon deßhalb nicht als Beweis für eine sympathetische Berührung sprechen, weil auch der Glaube Anderer genügte (Matth. 8, 13; 15, 28. Marc. 2, 5). Diese Bedingung hängt vielmehr mit dem Zwecke des Wunders zusammen (Marc. 6, 5. 6. Luc. 11, 29; 16, 31. Joh. 20, 29). Als die vollendetste Wunderwirksamkeit gilt die durch das Wort, sogar in die Ferne (Matth. 8, 13; 15, 28. Joh. 4, 50). Bei den Todtenerweckungen werden Berührung und Wort (Marc. 5, 41. Luc. 7, 14) oder bloß das Wort (Joh. 11, 43) genannt. Die Naturwunder wurden durch das bloße Wort gewirkt (Marc. 4, 39). Aus all dem geht aber hervor, daß die Wunderwirksamkeit Jesu nach Umfang und Art von so großartiger Bedeutung für das Leben und die Lehre Jesu ist, daß keinerlei naturalistische oder mythische Deutung derselben im Stande ist, den wunderbaren Charakter aufzulösen. Das Leben Jesu und die Geschichte des Christenthums würde zu einem unbegreiflichen Wunder, wenn nicht das Wunder in denselben eine hervorragende Rolle gespielt hätte.

Alle Handlungen Jesu haben einen und denselben Zweck, die Erlösung der Menschheit durch

den Gehorsam gegen den Vater im Himmel, verfolgt. Sowohl activ handelnd als passiv sich erniedrigend und duldend erscheint Jesus als der Hohepriester für die Sünden der Welt. Aber alle diese Acte concentriren sich in dem Opfer am Kreuze. Dieses Opfer hat Jesus selbst als die ihm vom Vater zugetheilte Aufgabe seines Lebens bezeichnet, indem er darin die Weissagungen der Propheten erfüllt fand (Joh. 3, 14 f.; 8, 28. Luc. 9, 22. 31; 18, 31; 24, 25 ff. Vgl. Apg. 3, 17 ff.). Jesus hat sein Leiden auch ausdrücklich als ein Opfer für die Sünden der Welt dargestellt (Joh. 10, 11; 15, 13; 17, 19). Der Hohepriester Kaiphas mußte ein unbewußter Prophet dieses Opfers werden (Joh. 11, 50; 18, 14). Beim letzten Abendmahle sagt der Herr, daß er seinen Leib und sein Blut für die Sünden der Welt hingeben werde, und fordert die Apostel auf, in der Eucharistie das Andenken an diesen Opfertod zu feiern (Luc. 22, 19 ff. 1 Cor. 11, 23 ff.). Die Apostel finden auch im Gehorsam des Gottessohnes bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze die wahre Bedeutung des Opfers (Phil. 2, 6—11. Hebr. 5, 8. 9). Jesus ist dadurch zum Erlöser der Welt geworden, daß er sein Leben als ein Sühnopfer für unsere Sünden darbrachte, als προσφορὰ καὶ θυσία (Eph. 5, 2). Die Zuwendung der Verdienste des Opfers Christi wird dadurch bewirkt, daß die Menschen befreit werden von dem Fluche des Gesetzes, von der Knechtschaft der Sünde, von der Herrschaft der Finsterniß, des Teufels und des Todes, indem sie in der Taufe mit Christus der Sünde absterben und zu einem neuen Leben auferweckt werden.

Um diese Vermittlung der Früchte des Kreuzestodes allen Geschlechtern aller Zeiten zu Theil werden zu lassen, hat Jesus als der Messias-König die Kirche gestiftet, in welcher er bei den Seinigen bleibt bis an das Ende der Welt (Matth. 28, 20), in welcher er durch seinen Geist, den Geist der Wahrheit und Liebe, fortwirkt bis zu seiner Wiederkunft. Dem hl. Petrus und den übrigen Aposteln hat er die Binde- und Lösegewalt verliehen, damit die Sünder auf Grund des Opfers am Kreuze Verzeihung ihrer Sünden finden können; ihnen hat er befohlen, in der Eucharistie das Andenken an den Kreuzestod zu feiern, daß alle, welche den Leib und das Blut Christi genießen, den Tod des Herrn verkündigen. Die Apostel hat Jesus zu Hirten seiner Heerde eingesetzt, auf daß sie seine Schafe und Lämmer weiden und leiten; ihnen hat er vor seiner Himmelfahrt den Auftrag gegeben: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Jesus, der zur Rechten des Vaters sitzt, herrscht also in seiner Kirche, indem seine Lehre fort und fort verkündigt, seine Gnade stets gespendet, sein Wille erfüllt wird. Er lebt als Gottmensch in der Kirche fort, bis er alle Mächte unter seine Füße gelegt und als letzten Feind den Tod überwunden haben wird. Wenn er aber Alles unterworfen haben wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterordnen, welcher ihm Alles unterworfen hat, auf daß Gott Alles in Allem sei (1 Cor. 15, 25—28). Wie die alte Zeit ihr Ziel in Jesus hatte, so geht die neue, die christliche Zeit von Jesus aus. Er ist der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte, das Alpha und Omega (Offenb. 1, 8). Deßhalb ist auch die christliche Aera, welche von Christi Geburt datirt, die Aera der Weltgeschichte geworden.

L i t e r a t u r. Kathol.: Sepp, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., Regensb. 1865; Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu, Freib. 1874/75; Grimm, Das Leben Jesu, Regensburg 1876/87; Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ, Paris 1883, 2e éd. 1887; Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers, Münster und Paderborn 1887; Schanz, Commentare zu den vier Evangelien; Ders., Apologie d. Christenthums, 2. Thl., Freiburg 1888. — Protest.: Neander, Das Leben Jesu Christi, 1837, 7. Aufl. 1873; Keim, Gesch. Jesu von Nazara, 1867/72; Hase, Gesch. Jesu, 1876; Weiß, Leben Jesu, 3. Aufl. 1888; Beyschlag, Leben Jesu, 2. Aufl. 1888. [Paul Schanz.]

Jesus, Titel für mehrere Orden und religiöse Genossenschaften. I. M ä n n l i c h e: 1. D i e R i t t e r o r d e n J e s u C h r i s t i. Der vom hl. Dominicus gestiftete dritte Orden der Miliz Jesu Christi (vgl. Tertiarier des hl. Dominicus III, 1944) nahm in verschiedenen Ländern andere Namen und Formen an. So erscheint er 1644 in Frankreich unter dem Namen „Ritterorden des K r e u z e s J e s u C h r i s t i und des hl. Dominicus und des hl. Petrus Martyr". Als Insignie diente ein halb weißes und halb schwarzes Lilienkreuz. In Italien verbreitete er sich unter dem Namen „Ritterorden des G l a u b e n s J e s u C h r i s t i und des hl. Petrus Martyr", besonders in den Diöcesen Mailand, Ivrea und Vercelli. Die Mitglieder beiderlei Geschlechts trugen ein Kreuz und versprachen, den Glauben selbst mit Verlust ihres Lebens zu vertheidigen. In Frankreich hatte ein älterer, ähnlicher Orden sich mit dem 1229 gestifteten Orden „vom Frieden" vereint und hieß darum „O r d e n v o m G l a u b e n u n d v o m F r i e d e n J e s u C h r i s t i". Er wurde 1230 von Gregor IX. bestätigt, ging aber schon 1261 aus Mangel an Mitgliedern ein.

2. D i e R e g u l a r - C l e r i k e r v o m g u t e n J e s u s. Die sel. Margaretha von Ravenna (gest. 1505) hatte eine Bruderschaft „vom guten Jesus" gestiftet, worin sie fromme Personen zu einem vollkommenen Leben anleitete. Don Seraphim von Fermo ordnete nach Angabe der Seligen die Regeln (Boll., ed. nova, Jan. III, 164). Ihre vorzüglichste Schülerin war die sel. Gentile von Ravenna (Boll. ib. 525 sq.). Auf Anregung der letztern gründete Hieronymus Maluselli (gest. 1541) den Orden der Regular-Cleriker vom guten Jesus nach der Regel des hl. Augustinus, diesen bestätigten Julius III. 1551 und Paul IV., allein Innocenz X. hob ihn 1651 auf, denn er

hatte kaum mehr zehn Mitglieder, und es lag keine Hoffnung auf weitere Blüte vor.

3. Brüder vom Kreuze Jesu (Frères de la Croix de Jésus), eine Congregation in der Diöcese Beauvais, Departement Oise, mit dem Mutterhaus zu Meneſtruel, autoriſirt 4. Mai 1854. Im J. 1880 unterrichteten 131 Brüder in 29 Schulen 4315 Kinder. Sie sorgen auch für Greise und Waisenknaben.

4. Gesellschaft Jesu, s. Jesuiten.

II. Weibliche: 1. Dienstmägde Jesu (Soeurs de Marie-Térèse, dites Servantes de Jésus), eine Congregation der Diöcese Bordeaux, gestiftet 1815, autorisirt 17. Januar 1827. Im J. 1880 zählte sie 48 Mitglieder, welche sich der Krankenpflege und der Erziehung widmeten. Von dieser Congregation zweigten sich andere ab: die Schwestern von Marie-Terese zu Lyon und die von Limoges (Soeurs de Marie-Térèse, dites du bon Pasteur).

2. Treue Gefährtinnen Jesu, eine 1820 von Marie M. Victoria von Bonnault von Houet, geborenen v. Bengy (gest. 1858), gestiftete Congregation. Die Gründerin war 1805 Wittwe geworden und pflegte 1810 die verwundeten Soldaten Napoleons I. Im J. 1820 begann sie, sich zu Amiens dem Unterrichte der verlassenen Mädchen zu widmen. Im J. 1823 hatte sie schon 20 Schwestern, mit welchen sie 200 arme Kinder unterrichtete. Die Stifterin erhielt 1826 eine Autorisation von Leo XII., am 5. August 1837 von Gregor XVI., am 8. October 1853 von Pius IX. Das Mutterhaus befindet sich seit 1847 zu Paris. Ihm unterstanden 1880 in Frankreich 228 Schwestern, welche in ihren Häusern 500 Mädchen aus besseren Ständen und 150 arme Waisen erzogen. Seit dem Jahre 1830 ist die Genossenschaft auch in England und Irland verbreitet. Die Schwestern heißen dort: Faithful Companions of Jesus und leiten an 18 Orten Pensionate und Mädchenschulen für Reiche und Arme.

3. Schwestern Jesu (Soeurs de Jésus), eine kleine, nicht autorisirte Congregation zu St. Didier-la-Séauve in der Diöcese Le Puy, Departement Haute-Loire, zur Erziehung von Mädchen.

4. Kleine Schwestern Jesu leiten ein Waisenhaus zu Précigné in der Diöcese Le Mans; sie sind nicht autorisirt.

5. Töchter Jesu (Filles de Jésus), a. eine Congregation der Diöcese Albi, Departement Tarn, mit dem Mutterhaus zu Moissac, autorisirt 1. Mai 1874. Sie wurde 1854 für ärmere Mädchen gestiftet und befaßt sich mit Unterricht, Erziehung, Krankenpflege und Sorge für Dienstmägde. b. Eine Congregation der Diöcese Cahors, Departement Lot, gestiftet 1820, mit dem Mutterhause zu Vaylats, autorisirt 10. November 1853, besorgte im J. 1880 durch 453 Mitglieder 125 Schulen. Die Schwestern besuchen auch Kranke, welche in der Nähe ihrer Schulen wohnen. c. Eine Congregation der Diöcese Vannes, Departem. Morbihan, mit dem Mutterhaus in Kermaria, autorisirt 31. October 1842, 12. Mai 1853 und 28. Juni 1857, hatte 1880 schon 463 Mitglieder, welche Kranke pflegten und Volksschulen leiteten. d. Eine kleine, nicht autorisirte Congregation in der Diöcese Annecy, wurde 1832 zu Carouge in der Schweiz gestiftet und kam 1875 nach Etrembières, wo sie ein Pensionat eröffnete, besonders für Mädchen, deren Eltern in Unglück gerathen waren.

6. Schwestern der Barmherzigkeit Jesu (Soeurs hospitalières de la miséricorde de Jésus). Viele Diöcesen Frankreichs besitzen selbständige Häuser der genannten Schwestern, die theilweise noch aus dem 17. Jahrhundert stammen und im Anfange unseres Jahrhunderts (meist 1810) erneuert und bestätigt wurden. Sie befolgen die Regel des hl. Augustin, pflegen Kranke und befassen sich an manchen Orten auch mit der Erziehung kleiner Kinder und armer oder reicher Mädchen, sowie mit der Sorge um alte Leute (vgl. Hospitalschwestern).

7. Schwestern von der Geburt unseres Herrn Jesu Christi (Soeurs de la Nativité de Notre Seigneur Jésus-Christ), eine Congregation, gestiftet 1813 unter der Leitung des Missionars P. Enfantin, Priesters der Diöcese Valence, durch die Wittwe v. Fransu (gest. 1824), autorisirt 28. Mai 1826 und 13. Januar 1855. Vom Mutterhaus zu Valence waren (1880) 11 Niederlassungen mit 250 Mitgliedern abhängig. Sie haben Schulen, in denen die Kinder frei oder gegen Schulgeld unterrichtet werden, und Pensionate.

8. Schwestern vom Kinde Jesu, von der Kindheit Jesu, vom Namen Jesu, s. d. Artt. Kind Jesu und Namen Jesu.

9. Schwestern von Jesus im Tempel. Eine Congregation unter dem Namen Nuns of the finding of Jesus in the Temple bestand vor der Reformation in England, ging aber in den Zeiten der Verfolgung ein. Im J. 1861 wurde sie auf Anregung des Cardinals Wiseman von Abbé Roullin zu Clifton-Wood bei Bristol erneuert. Die Schwestern befolgen jetzt die ihren Verhältnissen angepaßten Regeln des hl. Ignatius, besuchen und pflegen Kranke, erziehen Kinder und nehmen sich der Convertitinnen an, welche ihren Unterricht oder ihren Rath begehren. In Frankreich besitzen sie 6 Häuser. Dort nennt man sie Soeurs de Jésus au temple.

10. Schwestern vom Kreuz Jesu (Soeurs de la croix de Jésus) hatten 1880 ein Kloster zu Groissiat in der Diöcese Belley mit 85 Mitgliedern, welche Kranke pflegten und Kleinkinderbewahranstalten sowie Schulen leiteten.

(Vgl. Diction. des ordres religieux par Hélyot, mise par ordre alphabétique, corrigé et augmenté par Badiche, publié par Migne in der Première Encyclopédie théologique XX—XXIV; Keller, Les congrégations religieuses en France, Par. 1880; Murphy, Terra incognita or the Convents of the united King-

dom, Lond. 1876; The Religious Houses of the united Kingdom, Lond. 1887.) [Beissel S. J.]

Jesus und Maria, Orden und Genossenschaften unter diesem Titel. I. Männliche: 1. Miliz von Jesus und Maria, auch Ritterorden Jesu genannt. Die Stiftung desselben wurde Paul V. (gest. 1621) für Deutschland vorgeschlagen zur Befreiung der Christen vom Joche der Ungläubigen. Der Orden trat aber nie in's Leben.

2. Priester des Oratorium von Jesus und Maria (Prêtres de l'oratoire de Jésus et de Marie). Eine ältere, noch nicht autorisirte Congregation mit dem Mutterhaus zu Paris, welche im J. 1880 in 3 Collegien 800 Knaben unterrichtete.

3. Missionspriester von Jesus und Maria, s. Eudisten.

II. Weibliche: 1. Schwestern von Jesus und Maria (Soeurs de Jésus-Marie), eine Congregation der Diöcese Lyon ohne Autorisation, hatte im J. 1880 in Frankreich 2 Häuser und 26 Mitglieder zum Unterrichten armer Mädchen, besonders in Handarbeiten. Sie besitzt jetzt in England, Amerika, Tibet und Indien viele Niederlassungen.

2. Schwestern Jesu Christi, des guten Hirten, und der unbefleckten Jungfrau (Soeurs de Jésus-Christ, bon pasteur, et de Marie immaculée). a. Eine nicht autorisirte Congregation der Diöcese Bourges zum Schutze und zur Bekehrung von Mädchen. b. Eine Congregation der Diöcese Nantes, autorisirt am 19. September 1874, zum Schutze junger Mädchen. c. Eine Congregation der Diöcese Rouen, autorisirt zugleich wie die ebengenannte, auch für Büßerinnen.

3. Schwestern der Kindheit Jesu und Mariä (Soeurs de l'enfance de Jésus et de Marie), eine Congregation der Diöcese Fréjus, Departement Var, gestiftet 1835, autorisirt 29. April 1853, mit dem Mutterhause zu Draguignan; 1880 zählte sie 123 Mitglieder für Krankenpflege und Erziehung.

4. Schwestern von der heiligen Kindheit Jesu und Mariä. Die Congregation wurde 1838 zu Sens gegründet, 1853 autorisirt für Krankenpflege und Erziehung. Sie besaß 1880 an 200 Mitglieder.

5. Schwestern von den heiligen Namen Jesus und Maria zu Marseille, nicht autorisirte Genossenschaft mit ungefähr 190 Mitgliedern, 1826 zum Unterricht gestiftet. (Literatur wie im vorhergehenden Artikel.) [Beissel S. J.]

Jesus Sirach, s. Ecclesiasticus.

Jethro, s. Moses.

Jezábel (אִיזֶבֶל, LXX Ἰεζαβήλ) im Alten Testament, Tochter des sidonischen Königs Ethbaal und Gemahlin des israelitischen Königs Achab (3 Kön. 16, 31), war die hauptsächlichste Förderin des phönicischen Baals- und Astarte-Dienstes zunächst im Reich Israel (s. Achab), dann aber im Reich Juda durch ihre Tochter Athalia, die Gemahlin des jüdischen Königs Joram. Gleichwie aber letztere der verdienten Strafe nicht entging, so wurde auch Jezabel von derselben ereilt, als Jehu im Auftrage Jehova's die ganze Familie Achabs ausrottete, um das Blut der Propheten und Knechte Gottes zu rächen (4 Kön. 9, 6—10). Als er nämlich nach Jezrahel kam, ließ er sie aus dem Fenster ihres Palastes herabwerfen, daß das Blut an die Wand und an die Rosse spritzte, und fuhr über sie hin. Später sah man nach ihr, um sie zu begraben, fand aber nur noch Schädel, Füße und Hände; das Uebrige hatten die Hunde gefressen (4 Kön. 9, 33 ff.), so wie es früher der Prophet Elias vorausgesagt hatte (3 Kön. 21, 23. 4 Kön. 9, 36 f.). [Welte.]

Jezira, das Buch, s. Kabbala.

Jezrael, Jezrahel (יִזְרְעֶאל, LXX Ἰεζραέλ, Ἰεζραήλ), im Alten Testament a. Ortsname. 1. Eine feste Canaaniterstadt am nordwestlichen Fuße des Gelboe-Gebirges; sie ward bei der Eroberung des Landes Issachar zugetheilt, obwohl sie auf dem Territorium von Manasse lag (Jos. 17, 16; 19, 18). Zur Königszeit gehörte sie dem Reich Israel an. Achab nahm hier seinen Sommeraufenthalt und erweiterte seine Anlagen durch den Raub von Naboths Weingärten (3 Kön. 18, 45. 46; 21, 1); Jehu schlug daselbst seine Residenz auf. Bei der Besitznahme durch letztern war Jezrael Schauplatz des grausamen Blutbades, durch welches Naboths Blut gesühnt wurde (4 Kön. 9, 27; 10, 11. 14), und welches der Prophet Osee als sanguis Jezrahel anführt (1, 4). Im Mittelalter ward der Name nach arabischer Weise in Zer'in geändert; Wilhelm von Tyrus schreibt dafür Gerinum (Hist. 22, 26). Jetzt ist es nur noch ein ärmliches Dorf mit Resten alter Gebäude auf einem Plateau, das die letzte Stufe des Gebirges gegen die Ebene hin bildet. Von Jezrael nämlich erstreckt sich nordwestlich längs des Carmel bis zum Meere ein großes Gefilde, welches das Flußgebiet des Cison bildet und schon im Alten Testament unter dem Namen „Ebene von Jezrael" oder „Thal Jezrael" (Richt. 6, 33), einmal auch einfach als „Jezrael" (2 Sam. 2, 9) vorkommt. In den späteren Büchern heißt es „Ebene von Magedbo" (2 Par. 35, 22. 3 Esdr. 1, 19), in den griechisch erhaltenen aber Esdrelom oder Esdraelon (Judith 1, 8; 4, 5), woraus mit der Zeit Stradela wurde (Pilger von Bordeaux bei Migne, PP. lat. VIII, 790). Auch das „große Gefilde bei Dothaim" (Jud. 4, 5), die „Ebene von Samaria" (Jos. B. J. 2, 12, 3) oder schlechthin „die große Ebene" (1 Mach. 12, 49; Jos. Antiqq. 12, 8, 5) ist nichts Anderes, als die Ebene von Jezrael. Im Mittelalter hieß sie Campus Legionis nach dem darauf gelegenen Städtchen Legio, jetzt Ledschun; der heutige Name der Ebene ist Merdsch ibn Amir. „Es ist dieß eine Gegend, an welcher das Auge des Fremdlings und Pilgrims sich nicht satt sehen kann, er mag nun zunächst den Reichthum

des Bodens, oder die Schönheit der benachbarten Gebirge, oder die an ihrem Fuß und in den Thälern zerstreuten Orte betrachten und hierbei ihrer Geschichten gedenken." „Der Boden des Gefildes Jesreel oder Esdrälon ist ein Feld des Getreides, dessen Samen keine Menschenhand aussäet, dessen reiche Aehren kein Schnitter erntet. Denn wenigstens der größte Theil des Getreides, in dessen hohen Halmen die Maulthiere bis an den halben Leib verdeckt gehen, säet sich von selber aus den reichen Aehren aus, deren Ueberfülle kein Bewohner des Landes benutzt und genießt" (Schubert, s. u.). Um so reichlicher waren im Gefilde Jezrael von jeher die Ernten, welche der Krieg hält; die tiefe Lage und die Ausbreitung der Ebene bildete naturgemäß eine Einladung für feindliche Heere, hier ihren Streit auszufechten. Die wichtigsten hier geschlagenen Entscheidungsschlachten, von denen wir wissen, waren die zwischen Barac und Sisara (Richt. 4, 7; 5, 19), zwischen Gedeon und den Madianitern (Richt. 6, 33; 7, 22), zwischen Saul und den Philistern (1 Sam. 29, 1 ff.; 31, 1 ff. 2 Sam. 4, 4), zwischen Achab und Benadad (3 Kön. 20, 26 ff.), zwischen Josias und Pharao Nechao (4 Kön. 23, 29. 2 Par. 35, 22 ff.). Auch das babylonische Heer, dessen Macht vor Bethulia gebrochen wurde, lagerte auf dieser Ebene (Judith 7, 3); hier erfocht des ermordeten Jonathas Heer über Tryphons Schaaren einen unblutigen Sieg (1 Mach. 12, 49 ff.); von Gabinius ward hier Alexander geschlagen, wobei 10 000 Leichen die Stätte bedeckten (Jos. Antt. 14, 6, 3). Unter Vespasian lockte Placidus die Juden vom Berge Tabor in die Ebene, um unter ihnen blutig aufräumen zu können (Jos. B. J. 4, 1, 8). Auch in den Kreuzzügen mußten auf Jezrael blutige Kämpfe ausgefochten werden, und noch 1799 wurden hier 25 000 Türken durch 3000 Franzosen unter Bonaparte und Kleber besiegt. (Vgl. Schubert, Reise in das Morgenland, Erlangen III, 1839, 163 ff.; Robinson und Smith, Palästina III, 393 ff.; Palestine Explor. Fund. 1881, 42.) — 2. Ein Städtchen im Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 56), die Heimat einer Gemahlin Davids (1 Sam. 25, 43).

b. Personenname. 1. Ein Stammesfürst in Juda (1 Par. 4, 3). — 2. Symbolische Bezeichnung für einen Sohn des Propheten Osee (Os. 1, 4; 2, 22). [Kaulen.]

Joab (יוֹאָב, aus יוֹ = יְהוָֹה und אָב [Vater], LXX Ἰωάβ), im A. T. 1. ein Sohn Saruia's, einer Tochter Isai's, und Bruder Abisai's und Asaels (2 Sam. 2, 18. 1 Par. 2, 16), somit ein Schwestersohn Davids. Schon in der Zeit, da letzterer durch Sauls Nachstellungen zu einem unstäten Leben gezwungen war, scheint Joab sein Geschick an Davids Geschick unlöslich geknüpft zu haben; wenigstens wird sein Bruder Abisai ausdrücklich als einer der Sechshundert genannt, welche sich um David sammelten (1 Sam. 26, 7). Nachdem letzterer König geworden, war er dessen geschicktester und tapferster Heerführer und leistete ihm als solcher große Dienste. Ueberall tritt in seinem Charakter eine unbedingte Hingebung an die mit David begründete Dynastie hervor, eine Gesinnung, hinter welcher selbst die Pietät gegen die Person Davids zurücktreten muß; diese befähigt ihn zur größten selbstlosen Aufopferung. Gleich Anfangs, da Abner, der frühere Feldherr Sauls, des letztern Sohn Isboseth zum König über Israel zu erheben suchte und infolge dessen gegen David und seine Anhänger einen Kriegszug unternahm, erkämpfte Joab über ihn einen vollständigen Sieg, verlor aber dabei seinen Bruder Asael, der von Abner getödtet wurde (2 Sam. 2, 12 ff.). Bei dieser Gelegenheit tritt zuerst eine schlimme Schattenseite in Joabs Charakter hervor, insofern seine Rachsucht keine Grenzen kannte und sein Ehrgeiz keinen Nebenbuhler dulden wollte. Als daher Abner später nach Hebron kam, um David seine Dienste anzubieten, wurde er von Joab gegen den Willen Davids meuchlerisch umgebracht, und David konnte ihn nicht zur Strafe ziehen, weil die Söhne Saruia's mächtiger waren als er (2 Sam. 3, 22—39). Bald nachher zeichnete sich Joab wieder durch eine tapfere That aus, indem er bei dem Angriff gegen die Jebusiter zu Jerusalem der erste war, der die Mauer erstieg (1 Par. 11, 6). Den Krieg gegen die Ammoniter wegen Mißhandlung der Abgeordneten Davids führte Joab allein und schlug sowohl die Ammoniter als die Syrer, die ihnen zu Hilfe gekommen waren, und im darauffolgenden Jahre betrieb er die Belagerung der ammonitischen Hauptstadt mit solchem Erfolg, daß David sie mit leichter Mühe erobern konnte (2 Sam. 10—12); allein die Früchte seiner Tapferkeit sollte David ernten, damit sein eigener Name dabei nicht genannt werde. Als Absalom (s. d. Art.) wegen der Ermordung Amnons flüchtig geworden war und sich bereits drei Jahre lang als Flüchtling bei Tholomäi, dem König von Gessur, aufgehalten hatte, erwirkte Joab dessen Zurückberufung (2 Sam. 14, 1 ff.) und verschaffte ihm auch einige Zeit später die Erlaubniß, wie ehedem vor dem König zu erscheinen (2 Sam. 14, 28—33). Nachher aber, als Absalom gegen seinen Vater sich empörte, wurde Joab sein Gegner und blieb David getreu, und als das Treffen im Gebirge Ephraim für Absalom unglücklich ausgefallen und er an einer Eiche hängen geblieben war, tödtete ihn Joab, obwohl David dieses verboten hatte (2 Sam. 18, 6—15), und machte letzterem vom Standpunkt des Staatsmannes aus noch Vorwürfe wegen seiner Trauer um Absalom (2 Sam. 19, 5—7). Infolge dessen benutzte David die nächste Gelegenheit, sich Joabs zu entledigen, und erhob an dessen Stelle Amasa zum obersten Befehlshaber über sein Heer (2 Sam. 19, 13). Hier erscheint Joabs Charakter wieder in seiner ganzen Eigenthümlichkeit; als ein Aufruhr im Norden des Landes zum Eingreifen zwang, tödtete er den ausgesandten Amasa meuchlings, bewirkte aber selbst den Kriegszug, um David die Krone zu sichern (2 Sam. 20, 1 ff.). Seine Staatsklugheit bewies Joab

noch zuletzt, indem er David ernstlich von der beabsichtigten Volkszählung abrieth (2 Sam. 24, 3). In den letzten Tagen Davids trat er, seiner Vergangenheit untreu, auf die Seite des Kronprätendenten Adonias (3 Kön. 1, 7. 19. 41; 2, 22), wurde aber dafür von Salomon, gemäß dem Auftrage Davids (3 Kön. 2, 5), kurz nach dessen Regierungsantritte hingerichtet (3 Kön. 2, 29 ff.). David würde ihn, nach 2 Sam. 19, 13. 3 Kön. 2, 5 zu schließen, wohl selbst bestraft haben, wenn er es bei dem großen Ansehen, das Joab beim Heere genoß, hätte wagen dürfen. — 2. Ein Sohn Seraja's, das Haupt einer Künstlercolonie im Stamme Juda (1 Par. 4, 14). — 3. Der Anführer des zahlreichsten Geschlechtes, welches mit Zorobabel nach Palästina zurückkehrte (1 Esdr. 2, 6; 8, 9. 2 Esdr. 7, 11). [(Welte) Kaulen.]

Joachaz (יְהוֹאָחָז, LXX Ἰωάχαζ), im A. T. 1. König von Israel, Sohn und Nachfolger Jehu's. Unter ihm wurde das Reich Israel durch die Syrer unter Hazael und dessen Sohn Benadad sehr bedrängt und geschwächt, und es ging die Weissagung des Propheten Elisäus 4 Kön. 8, 12 in Erfüllung. Zwar als Joachaz bei Gott dem Herrn Hilfe suchte, wurde ihm solche zu Theil. Allein seine Bekehrung war keine aufrichtige und vollherzige, vielmehr wandelte er sammt seinem Volke die Wege Jeroboams I. und ließ selbst zu Samarien den Astartecult bestehen. Deßwegen gelangte auch Israel unter ihm nicht mehr zu seiner früheren Stärke, und es blieb ihm von der großen israelitischen Heeresmacht nur ein kleiner Theil übrig, „denn der König von Syrien hatte sie umgebracht und sie gemacht wie Staub beim Dreschen" (4 Kön. 13, 1—9). Nach 4 Kön. 13, 1 dauerte seine Regierung 17 Jahre, nach 4 Kön. 13, 10 dagegen nur 14 Jahre, da ihm schon im 37. Jahre des Königs Joas von Juda, in dessen 23. Jahre er zur Regierung gekommen war (13, 1), sein Sohn auf dem Throne nachfolgte. Es ist daher die Zahl 23 (13, 1) wohl ein Versehen statt 21, denn da der jüdische König Joas im siebenten Jahre Jehu's zur Regierung kam, letzterer aber 28 Jahre regierte, so kann Joas nur 21 Jahre gleichzeitig mit ihm regiert haben. — 2. König von Juda, jüngerer Sohn und Nachfolger Josias' (4 Kön. 23, 30—34). Nachdem letzterer gegen Pharao Nechao zu Mageddo gefallen war, gelangte Joachaz durch die Wahl des Volkes auf den Thron. Er regierte aber nicht im Geiste der Theokratie (ἀσεβὴς καὶ μιαρὸς τὸν τρόπον, Jos. Antt. 10, 5, 2) und wurde schon nach drei Monaten von Nechao zu Rebla, wohin er zu kommen Befehl erhalten hatte (Jos. Antt. l. c.), in Ketten gelegt und nach Aegypten gebracht. Dort starb er in der Gefangenschaft (4 Kön. 23, 34). Statt seiner wurde von Nechao sein älterer Bruder Eliacim auf den Thron erhoben, dessen Name in Joakim umgeändert wurde (s. d. Art.). — 3. Anderer Name des jüdischen Königs Ochozias (s. d. Art.). — 4. Ein Beamter am Hofe des Königs Josias von Juda (2 Par. 34, 8). [Welte.]

Joachim (יְהוֹיָקִים = אֶלְיָקִים), der hl., Gemahl der hl. Anna und Vater der seligsten Jungfrau Maria. Die Resultate geschichtlicher Forschung, welche Schegg (oben I, 860—862) bezüglich der hl. Anna mittheilt, gelten auch für ihren heiligen Gemahl Joachim. Obgleich die heilige Schrift über die Eltern der allerseligsten Jungfrau nichts berichtet, nicht einmal über ihre Namen eine Andeutung gibt, so wurden dieselben dennoch in der Kirche allezeit als vermittelnde Organe der neutestamentlichen Heilsordnung und Gnade in Ehren gehalten. Der Vater Mariä, über dessen Namen man bis in die Zeiten des hl. Augustinus verschiedener Ansicht war, und dem erst die spätere Zeit einstimmig den Namen Joachim gab, stammte von David ab, war somit von königlichem Geblüte, lebte aber arm und unbeachtet in Nazareth mit seiner Gemahlin Anna, die muthmaßlich aus dem Stamme Levi war und ihrem Manne erst in sehr vorgerücktem Alter eine Tochter, die Mutter des Herrn, gebar. Bald darauf, während das dem Herrn geweihte Kind im Tempel zu Jerusalem erzogen wurde, soll Joachim gestorben sein, und sein jüngerer Bruder Joseph soll die verwaiste Jungfrau als Erbtochter, da sie ungefähr 11—12 Jahre zählte, nach Pflicht und Recht als seine künftige Gemahlin zu sich nach Nazareth genommen haben, wo dann drei Jahre später in Gegenwart der Verwandten die wirkliche Verlobung zwischen beiden geschehen. So berichten die Bollandisten am 20. März (III, 77—80) über den Vater Mariä. Dieser habe immer seinen Wohnort in Nazareth gehabt, möge aber wohl mit Anna sich zeitweise nach Bethlehem, vielleicht auch nach Jerusalem begeben haben. Er sei in einem Alter von 80 Jahren gestorben und im Thale Josaphat begraben worden; zu Ende des 4. Jahrhunderts habe man seinen Leichnam nach Jerusalem übertragen. Erst im 6. Jahrhundert fing man an, das Gedächtniß dieses Heiligen kirchlich zu feiern, und zwar zuerst in der griechischen Kirche, immer in Verbindung mit der heiligen Mutter Anna. Der 9. September wurde dieser Feier gewidmet, nachdem man Tags zuvor die Geburt der unbefleckten Mutter des Herrn festlich begangen. Schon in den Zeiten Justinians I. und des hl. Sabas (gest. 531) soll im Orient dieser Festtag gefeiert worden sein. Man findet Abbildungen des hl. Joachim und der heiligen Mutter Anna mit dem Kinde Mariä aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, also aus einer Zeit, da der unselige Bilderstreit schon entbrannt war (Lib. pontif. in Leonem III.). Am 26. Juli feierten die Griechen den Tag des Hinscheidens dieser beiden heiligen Eheleute, zunächst der heiligen Mutter Anna. Im Abendlande wußte man bis in's 11. und 12. Jahrhundert noch nichts von Festen dieser Heiligen. Der hl. Petrus Damiani (gest. 1072) kennt nicht einmal ihre Namen und bezeichnet das Forschen nach den Eltern der seligsten Jungfrau als eitle und überflüssige Neugier. Der hl. Bernard (gest. 1153) erklärt in dem bekannten Briefe an die

Canoniker von Lyon, wenn man das Fest der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau feiern wolle, so müsse man auch das Gedächtniß ihrer Eltern festlich begehen. Gerade die Einführung dieses Festes scheint den Anstoß zu dem allmälig sich entwickelnden Culte des hl. Joachim und der heiligen Mutter Anna gegeben zu haben und zwar am 9. December, am Tage nach Mariä Empfängniß. Gegen das Ende des 15. Jahrhunderts setzen die Martyrologien das Fest des hl. Joachim und der hl. Anna auf diesen Tag. Auch der 17. September, der Tag nach der Octav von Mariä Geburt, ward ihnen geweiht, und zudem wurde am 20. März das Andenken des hl. Joachim noch besonders gefeiert. Dieses Fest soll Papst Julius II. auf den 22. März verlegt und mit einem eigenen Officium versehen haben. Weil das Officium in seinen Lectionen, Hymnen und Antiphonen allerlei Apokryphes enthielt, ward es sammt dem Feste abrogirt. Paul V. (1605 bis 1621) setzte das Feste wieder ein, aber ohne das frühere Officium; statt dessen führte sein Nachfolger Gregorius XV. ein neues, verbessertes ein. Derselbe Papst verlegte im J. 1622 das Fest des hl. Joachim auf den Sonntag in der Octave Mariä Himmelfahrt; Leo XIII. erhöhte es zu einem Feste zweiter Klasse. Reliquien vom hl. Joachim sollen sich zu Bologna in Italien, zu Köln am Rhein und an anderen Orten finden. Er wird insgemein als alter Mann abgebildet, das Kind Maria in den Armen und neben sich einen Korb mit Tauben. (Vgl. außer Boll. l. c. noch Bened. XIV., De canoniz. lib. 4, P. 2, c. 18, n. 9; c. 29, n. 2; Baillet, Vies des Saints III, 255. 256; Trombelli, Vita e culto de' SS. Gioacchino ed Anna, Bologna 1768; Gérardin, Les gloires de St Joachim et de Ste Anne dans toute l'église en général et en particulier en France et en Italie. Paris 1884.) [Jocham.]

Joachim von Fiore, gewöhnlich von Floris, auch da Celico genannt (Abt von S. Giovanni in Fiore), der Gründer einer nach dieser Abtei benannten Benedictinercongregation, ward nicht nur von vielen seiner Zeitgenossen im 12. Jahrhundert, sondern auch von vielen Mystikern und Pseudospiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts als Heiliger und erleuchteter Seher hoch gefeiert, übte aber in der That einen sehr bedenklichen Einfluß auf jene Zeiten aus. — Eine kritische, abschließende Bearbeitung seines Lebens liegt noch nicht vor. Die ältesten Auctoren berufen sich auf handschriftliche, in Fiore verwahrte Quellen, nämlich auf ein Leben mit einem Verzeichnisse der ihm zugeschriebenen Wunder und auf ein Chartular des Klosters. Die mit Berufung auf diese Quellen gebotenen Angaben verdienen Beachtung, fordern aber Prüfung in Anbetracht der Ueberarbeitung und Zusätze. Eine legenda Joachims verbürgt schon Salimbene (Chron. 105). Cornelius Pelusius, Vorstand der neapolitanischen Cistercienserprovinz, benutzte für seine Geschichte der ihm unterstellten Klöster ein Chartular von Fiore, sowie eine ebendaselbst verwahrte Handschrift mit acta et miracula a b. Joachim perpetrata. Während diese Arbeit des Abtes Pelusius ungedruckt blieb, erschienen auf Grund jener handschriftlichen Quellen: Joachim abbatis et Florensis ordinis chronologia fratre Jacobo cognomine Graeco Syllaneo cisterc. ord. et s. theol. mag. et ejusdem ordinis in prov. utriusque Calabriae et Lucaniae praesidente auctore, Cosentiae 1612; sodann der Fiore betreffende Theil von Manrique, Annales Cistercienses, II (1642), III (1649); ferner Gregorius de Lauro, Magni divinique prophetae B. Joannis Joachim abbatis Hergasiarum alethia apologetica sive mirabilium veritas defensa, Neapoli 1660. Ughelli benutzte für den einschlägigen Band seiner Italia sacra (ed. Coleti IX, 185. 272. 453) auch die handschriftliche Arbeit von Pelusius (p. 185); zu apologetisch gehalten ist die Arbeit Papenbroeks in den Acta SS. Maji VII, ed. Antv., 89—144; daselbst steht (pp. 93. 94) die dem Erzbischof Lucas von Cosenza, einem Schüler Joachims, zugeschriebene Vita, sowie das obenerwähnte Verzeichniß der vorgeblichen Wunder. Von den Neueren verdienen Erwähnung: Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter III, 72—175, 259 bis 346; Engelhardt, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Erlangen 1832, 1—149, 263—291; Renan, Joachim de Flore et l'évangile éternel in der Revue des deux mondes, 1866, 92 bis 142 und in den Nouvelles études d'histoire religieuse, Paris 1884, 217—323; Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 1874, I, 196—207; Ders., Das Evang. aeternum und Joachim von Floris, in d. Abh. der hist. Kl. der bayr. Akad. der Wissensch. 1874, XII, 3, 1—39; Reuter, Gesch. der Aufklärung im M.-A., 1877, II, 191—218; Tocco, L'eresia nel medio evo, 1884, 261—409.

Joachim war in Celico bei Cosenza von wohlhabenden Eltern geboren und soll nach längerem Aufenthalt am Hofe der normannischen Könige auf der Rückkehr vom heiligen Lande in Constantinopel durch den schnellen Tod seiner Reisegefährten zu größerem Lebensernst erweckt worden sein. Wie feststeht, wurde er Mönch in der von Casamari (bei Veroli) aus gegründeten Cistercienserabtei von Sambacina di Luzzi (Diöcese Bisignano in Calabrien). Im August 1177, wenn der Brief des Bischofs Michael von Martirano (Ughelli l. c. 273) richtig datirt ist, erscheint er als Abt in Corazzo bei Martirano. Wirklich wird in einem Schreiben des Königs Wilhelm II. von Sicilien vom Jahre 1178 befohlen, den Reclamationen des Abtes Joachim von Corazzo Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (Acta SS. l. c. 92). Später im J. 1183 soll sich Joachim nach Veroli zu Papst Lucius III. und im J. 1185 nach Verona zu Papst Urban III. begeben haben. Für ersteres spricht, daß er sich nach eigener Aussage (Psalterium, fol. 227 [a]) längere Zeit in Casamari bei Veroli aufhielt, und zwar, wie Erzbischof Lucas von Cosenza (Acta SS. l. c. 93)

bezeugt, im J. 1182 und 1183. Von der zweiten Reise spricht Vincenz von Beauvais (Speculum historiale l. 29, c. 40) und Wilhelm de Nangis (ad ann. 1186). Beides macht auch ein Brief Clemens' III. (Jaffé-Löwenf. n. 16 274) vom 8. Juni 1188 wahrscheinlich. In demselben forderte ihn Clemens auf, zwei auf Antrieb und mit Erlaubniß der beiden oben genannten Päpste begonnene Schriften, den Commentar zur Apocalypse und die Concordia, zu vollenden und ihm baldigst zur Prüfung zu überbringen. Möglicherweise hatten ihn Verdächtigungen und Verfolgungen, welche er sich durch strengen Reformeifer, hochgradige Innerlichkeit und mystisches Prophetenthum zugezogen hatte, veranlaßt, beim heiligen Stuhl Schutz zu suchen. Jedenfalls war damals der Ruf seiner Heiligkeit und seiner apocalyptischen Gottesgelehrtheit bei Hoch und Nieder weit verbreitet. Der Drang nach größerer Abgeschiedenheit und vielleicht auch die schon erwähnten Anfeindungen bewogen ihn, seine Abtei von Corazzo zu verlassen und aus dem Cistercienserorden auszutreten. Dieß muß vor 1192 geschehen sein, da das Generalcapitel des Ordens von 1192 (Martène-Durand, Thesaurus IV, 1272) ihn in sein Kloster zurückzuführen suchte. Joachim zog sich zuerst in die Einsiedelei von Pietralata, dann aber mit mehreren Gefährten nach dem Silagebirge zurück und gründete hier gegenüber dem Monte Nero zwischen den Flüssen Arvo und Neto in einer wahren Wildniß nach eigener Regel die Abtei S. Giovanni in Fiore. Papst und Kaiser erwiesen sich dem Unternehmen günstig. Kaiser Heinrich VI., der auch Casamari bedachte (Böhmer-Ficker n. 524), wies im J. 1195 der neuen Gründung 50 Byzantiner Goldstücke von den Salinen von Neto zu; andere Schenkungen folgten bald, da Friedrich II. die Abtei als von seinen Eltern gegründet bezeichnet (s. unten). Ja bald erfolgten neue Gründungen, und andere Abteien (Verzeichniß bei Janauschek, Origines Cisterc., Vindob. 1877, p. LXXII) unterstellten sich der Leitung Joachims und den von ihm entworfenen Constitutionen. Diese selbst legte er dem Papste Cölestin III. zur Prüfung vor und erlangte durch ein Schreiben vom 25. August 1196 die Gutheißung derselben (Jaffé-Löwenf. n. 17 425). — Die Kaiserin Costanza bestätigte im Januar 1198 die dem Kloster von Kaiser Heinrich gemachten Zuwendungen (Böhmer-Ficker, Regest. imper. n. 514). Walter von Troia erlaubte als Vormund Friedrichs II. im März 1200 (l. c. n. 537), daß Joachim eine neue Niederlassung bei Caput Album gründe. Die von Fiore ausgehende religiöse Vereinigung (Ordo Florensis), welche sich schnell verbreitete (vgl. Janauschek l. c. p. LXXI), bildete eine vom Cistercienserorden völlig unabhängige, ihm ähnliche, jedoch strengere Reformcongregation des Benedictinerordens; sie war, wie sich Innocenz III. in einem Schreiben vom 21. Januar 1204 (Potthast n. 2092) ausdrückt, ordo monasticus secundum b. Benedicti regulam atque institutionem Florentium fratrum. Diese Institutio (die Constitutionen) von Fiore sind bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden. In späterer Zeit (gegen 1500) wurden die Florenser wieder den Cisterciensern einverleibt (Janauschek l. c. LXXII). — In einem die Gründung der Abtei Fluminis Frigidi betreffenden Schreiben vom September 1201 wird Joachim noch als lebend erwähnt (Ughelli l. c. 454), dagegen wird in einem dieselbe Niederlassung gutheißenden Schreiben vom Juni 1202 er als bereits gestorben bezeichnet und Matthäus als Abt von Fiore genannt (Ughelli l. c.). Nach der Aufzeichnung des Erzbischofs Lucas von Cosenza war der 20. März 1202 sein Todestag (Acta SS. l. c. 93). Auch nach dem Tode des Gründers erhielt sich Fiore und seine Congregation in der Gunst von Papst und Kaiser; Friedrich II. erließ mehrere Schreiben zu Gunsten der Abtei (Böhmer-Ficker, Regest. imper. n. 586. 1339. 1403). Als 1215 durch die Verurtheilung einer Schrift Joachims seine Congregation bedroht schien, nahm sowohl das die Verurtheilung aussprechende Lateranconcil als Papst Honorius III. durch ein eigenes Schreiben vom 27. December 1220 die Abtei in Schutz. Eine Reihe würdiger Kirchenfürsten ging aus dem Kreise der Schüler Joachims hervor.

Von den Chronisten und Schriftstellern des 13. Jahrhunderts feiern die meisten Joachim als einen durch Heiligkeit und Seherblick ausgezeichneten Mann. Nach Ralph von Coggeshall (ca. 1228) suchte der Abt von Perseigne im J. 1195 Joachim auf (Chronicles and Memorials n. 66, p. 67; cf. p. 131), und wie Roger von Hovedene (bald nach 1201) und Benedict von Peterborough erzählen, ließ König Richard Löwenherz ihn nach Messina kommen, um sich von ihm die Apocalypse erklären zu lassen (l. c. n. 51, III, 75). Lobend gedenken seiner Adam von Marisco (Monum. Franciscana in Chron. and Mem. n. 4, p. 146), Peter von Auvergne (De virtutibus c. 11 in Opp. omnia, Paris. 1674, I, 152), Vincenz von Beauvais (Speculum hist. l. 29, c. 40), Alberich von Troisfontaines ca. 1241 (Mon. Germ. SS. XXIII, 879) und viele Späteren. Minder günstig äußert sich Wilhelm von St. Amour, was sich allerdings auch aus dessen Widerwillen gegen die Bettelorden überhaupt erklärt. Beachtenswerth ist das Urtheil des hl. Thomas von Aquin, welcher vor Joachims Schriften warnte (vgl. in 4 Sent. d. 43, a. 1 und seine Vita von Wilhelm von Tocco, Boll. Mart. I, 667).

Seine Schriften zählt Joachim selbst in einem dem Commentar zur Apocalypse (Ausgabe Venedig 1527) vorgedruckten Sendschreiben vom Jahre 1200 also auf: Denique librum concordiae quinque voluminibus incisum, expositionem apocalypsis octo partium titulis insignitam, psalterium decem cordarum tribus voluminibus comprehensum, prout Deus inspiravit et facultas affuit ingenii, ad consummationem perduxi, praeter alia, quae

in parvis libellis seu contra Judeos seu contra catholicae fidei adversarios comprehendi. — In Uebereinstimmung hiermit weist Denifle (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I, 90 f.) aus den Handschriften als unbedingt ächt nach: 1. Concordia novi et veteris Testamenti, beginnend: Quia labentis et perituri seculi. In wenigen Handschriften steht Eingangs die zur Apocalypse gehörige Einleitung: Ego Joachim circa medium, ut opinor, noctis silentium. Von ihr ein Auszug als Summula seu breviloquium concordiae N. et V. Test. — 2. Die Erklärung der Apocalypse, bestehend aus einem Prolog: Quam propensioribus studiis, einem Introductorius: Universa historiarum nemora und dem Commentar selbst: Incipit prima octo partium . . . Apocalypsis J. Ch. . . . Quia profunda libri hujus itinera. — 3. Eine erweiterte Ausgabe des eben genannten Introductorius ist das Enchiridion in Apocalypsim, das mit denselben Worten wie jener beginnt, aber mit den Worten endet: studio, quo possumus, exquiramus. — 4. Psalterium decem cordarum, beginnend: Antiqua patrum traditione perlatum est. — 5. Concordia evangeliorum, beginnend: Liber generationis J. Ch. . . . In exordio sacrae hujus lectionis evangelicae. (Schon Salimbene Chron. 124 bekannt.) — 6. Contra Judaeos, beginnend: Contra vetustam duritiam Judaeorum. — 7. De articulis fidei, beginnend: Rogasti me attentius fili Johannes, von der Commission von Anagni 1255 erwähnt (s. Denifle 138). — 8. Eine Confessio fidei, ebenfalls von der Commission erwähnt (a. a. O. 139). — 9. De unitate Trinitatis, quae sit differentia inter nomina essentialia et nomina relativa. So betitelt der ca. 1375 angefertigte Catalog der päpstlichen Bibliothek (Gr. 871 in meiner Historia bibl. Rom. Pontif. I, 511) die seine Trinitätslehre enthaltende Abhandlung. — Von den zweifelhaften und sicher unächten Schriften finden sich in den Catalogen der päpstlichen Bibliothek des 14. Jahrhunderts: 1. Eine Erklärung des Isaias, Fr. Rainerius de Poncio gewidmet. Salimbene (pp. 176. 191) erwähnt von ihr nur den letzten Theil als Lectura Isaiae de oneribus. — 2. Ein Commentar zu Jeremias, bereits von Salimbene (pp. 102. 176) citirt. — 3. Eine ähnliche Arbeit zu Ezechiel. — 4. De oneribus prophetarum, eine Erklärung einiger Kapitel der Propheten Nahum, Habacuc, Zacharias und Malachias, welche als Anhang zum letzten Theil des Commentars zu Isaias (Isaias de oneribus) auftritt. — 5. De oneribus provinciarum oder De praesagiis provincialibus. — 6. De semine scripturarum, mit einem Widmungsschreiben an Kaiser Heinrich VI. — 7. Epistola Joachim ad Cyrillum, mit einer Erklärung des Oraculum angelicum. — 8. De prophetia ignota. — 9. Prophetia de papis, nach Trithemius De XV pontificibus, beginnt: Ascende calve et ambula. — 10. Die gleichfalls bereits Salimbene (p. 176) bekannte Expositio Sibyllae et Merlini. — Außerdem erwähnt Salimbene (pp. 85. 124. 224) 11. den Liber figurarum. — Endlich führt Trithemius noch auf 12. einen Commentar zu Daniel, nach Friderich (s. unten) weiter nichts als die letzten Kapitel der Concordia. — 13. Ein Commentar zum Johannes-Evangelium. — 14. De septem sigillis, beginnend: Primum tempus synagoga. — 15. De futuris temporibus, beginnend: Quia generale mundi; auch mit dem Titel De ultimis tribulationibus. — Reichhaltige Verzeichnisse bei Jacobus Graecus in den Acta SS. l. c. 103, de Visch, Bibliotheca Scriptorum ord. Cisterc. 171. Von diesen Werken sind gedruckt: 1. Divini vatis abbatis Joachim liber concordie novi et veteris Test., nunc primo impressus, Venetiis per Simonem de Luere 1519. — 2. Expositio divini vatis abbatis Joachimi in Apocalypsim, in lucem primo venit, cui adject[um est] ejusdem psalterium decem cordarum, Venetiis impr. per Franc. Bindoni expensis Octav. Scoti, 1527. — 3. Scriptum super Esaiam (et nonnulla capitula Naum, Abachuch, Zachariae et Malachiae), Venetiis apud Lazarum de Soardis 1517, das außer dem Isaiascommentar auch De oneribus prophetarum und De oneribus provinciarum enthält. — 4. Interpretatio praeclara in Hieremiam prophetam, Venetiis apud Bernardinum Benalium 1525, auch Coloniae 1577. — 5. Vaticinia sive prophetiae abbatis Joachim et Anselmi episcopi Marsicani, cum imaginibus aeri incisis (lateinisch und italienisch), Venetiis apud Hier. Porrum 1589, auch Venetiis, J. B. Berloni 1605 und anderswo häufig. Dasselbe italienisch Padova, Stamperia Camerale 1625. Es sind dieses die Prophetiae de papis. — 6. Ein Brief von Cyrill und Glossen zum Oraculum angelicum in Divinum oraculum s. Cyrillo carmelitae Constantinopolitano solemni legatione angeli missum, Lugduni 1663; vgl. Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. II, 327. 331. — Erläuterungen einzelner dieser Schriften lieferten Friderich, Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Flore zugeschriebenen Commentare zu Jesaias und Jeremias, in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1859, 349 bis 363. 444—514; meine Notiz Ueber Cyrills Oraculum angelicum im Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. im M.-A. II, 327—334.

Die erste Schrift, welche dem kirchlichen Lehramte zur Prüfung vorgelegt wurde, war der Tractat gegen die Trinitätslehre von Petrus Lombardus. Engelhardt (a. a. O. 263 bis 292) und dessen Benutzer nahmen an, es habe sich bei dieser Gelegenheit im Lateranconcil 1215 nicht um eine besondere Abhandlung, sondern nur um das erste Buch des Psalterium decem cordarum gehandelt, welchem Joachim einen langen Excurs über die Trinitätslehre einverleibt hatte. War diese Ansicht schon bisher, zumal in Anbetracht der Ausdrucksweise des Lateranconcils

(libellum sive tractatum, quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis) wenig wahrscheinlich, so kann sie um so weniger beibehalten werden, seitdem sich in den Katalogen der päpstlichen Bibliothek vom 14. Jahrhundert neben dem Psalterium eine eigene Schrift mit dem vom Lateranconcil angegebenen Titel verzeichnet gefunden hat. Diese Schrift fügte Joachim, wie solche Wiederholungen bei ihm überhaupt nicht selten sind, auszüglich dem Psalterium ein. — Bei seinem Mangel an theologischer Schulung sah er irrigerweise in dem vom Lombarden in Uebereinstimmung mit den übrigen Lehrern vorgetragenen Satze, daß die den drei Personen eigenthümlichen Beziehungen nicht der ihnen gemeinsamen Wesenheit beigelegt werden können (essentia non est generans), Gefahr, eine Quaternität (Vater, Sohn, heiliger Geist, Wesenheit) an Stelle der Trinität zu setzen. Um dieser Gefahr auszuweichen, erklärte er die reelle Identität und Einheit der Personen in und mit der Wesenheit durch Beispiele, in denen es sich nur um eine moralische Einheit von Mehreren handelte. Hierdurch trat er der Einheit der göttlichen Natur zu nahe. Daher verurtheilte das Concil diese Lehre Joachims (Labbe-Mansi XXII, 981), ohne jedoch dieses Urtheil auf die Person oder die Stiftung derselben auszudehnen, in Anbetracht eines Briefes, durch welchen Joachim sich und alle seine Schriften der Lehrgewalt der Kirche unterstellte. Eine ausführliche Rechtfertigung Joachims schrieb bereits im 13. Jahrhundert Petrus Johannis Olivi (s. Archiv f. Lit. und Kirchengesch. III, 469); nicht minder unglücklich sind ähnliche Arbeiten de Lauro's und Papenbroeks.

Innig verwandt mit seiner Trinitätslehre ist Joachims apocalyptische Exegese, welche, ohne von festen und gesunden Principien getragen zu sein, größtentheils im Haschen nach höchst willkürlichen und schwankenden Parallelismen zwischen dem Alten und Neuen Testament aufgeht. (Vgl. besonders Engelhardt 70 f.; Hahn III, 120 f.; Tocco 326 sq.) Die Vorhersagungen und die verfänglicheren Aufstellungen sind nicht ohne Geschick in dunkle und dehnbare Ausdrücke gehüllt, was den Feinden den Angriff erschwerte und den Freunden die Vertheidigung erleichterte. Die Hauptanschauung ist die Unterscheidung von drei Zeitaltern (status): das erste sei das Alte Testament, als Zeit der Knechtschaft des Gesetzes, des Fleisches, des Buchstabens, die Zeit Gottes des Vaters, der Laien und Verheirateten; das zweite das Neue Testament bis zur Fülle der Zeiten, ein Mittelstand zwischen Knechtschaft und Freiheit, Fleisch und Geist, die Zeit des Sohnes, des Evangeliums Christi und der Cleriker; das dritte Zeitalter die Fülle der Zeiten, welche dem Ende der Welt vorausgeht, als Zeit der Freiheit, des Geistes, als Zeit des heiligen Geistes, des ewigen Evangeliums und der Mönche. In jedem dieser Zeitalter ist nach Joachim der Anfang (initiatio) von der Fülle desselben (fructificatio) zu unterscheiden. Am Beginne des ersten Zeitalters steht Adam, an seiner Fülle Abraham. Das zweite hatte seinen Anfang in König Ozias, seine Fülle in Johannes dem Täufer. Der Anfang des dritten wird vom hl. Benedict datirt, die Fülle verhüllte nach Joachim noch das Dunkel der Zukunft (Com. in Apoc. Introd. c. 5, ed. Venet. fol. 5[a]; Concordia l. 2, tr. 1, c. 1. 4. 6. 9, fol. 6. 8. 9. 10; tr. 2, c. 4, fol. 20[a]; l. 5, c. 84, fol. 112). Klar spricht Joachim aus, die Welt befinde sich im dritten Zeitalter und zwar in den Anfängen desselben. Aus diesem Umstand leitet er die Unmöglichkeit her, über die zweite Hälfte dieses Zeitalters sich deutlicher auszusprechen (Concord. l. 5, c. 20, fol. 70[a]). Immerhin weiß er doch von derselben, daß sie mit den gewaltigen Kämpfen des Antichrists gegen die Gerechten beginnen werde. Auf die Besiegung des letztern folge die Wiedervereinigung der Griechen und die Bekehrung der Juden, hierauf ein Reich des Geistes der Freiheit und der Fülle des Lichtes, eine Art Millenarium des heiligen Geistes. Diese herrliche Zeit werde herbeigeführt werden durch die Predigt des „ewigen Evangeliums" (s. d. Art.). Dasselbe gehe als das geistige Verständniß aus dem Alten und Neuen Testamente hervor, wie der heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne. Es sei also, im Gegensatz zum Evangelium Christi, nicht ein geschriebenes Buch, sondern das aus dem Buchstaben unter der Einwirkung des heiligen Geistes hervorgehende geistige Verständniß des Alten und besonders des Neuen Testamentes, weßhalb es auch das „geistige Evangelium", das „geistige (vergeistigte) Evangelium Christi", das „Evangelium des heiligen Geistes" genannt werde. Der Buchstabe des Evangeliums Christi mit seiner Kirche der Cleriker und seinen Sacramenten werde vergehen beim Nahen der geistigen Kirche. Dagegen werde der diese dritte Zeit beherrschende Geist, welcher wie Feuer den ihn hervorbringenden Buchstaben verzehre, ewig bleiben; daher sei sein Evangelium ewig. Allerdings vergingen das Evangelium Christi, seine Kirche und seine Sacramente nicht ihrem Wesen nach, sondern nur in Bezug auf die in ihnen enthaltene Unvollkommenheit, wie der Buchstabe werthlos werde, sobald der ihm entsprechende Begriff erzeugt sei. Die von Christus auf Petrus gegründete Kirche bleibe ewig, werde jedoch umgewandelt zu größerer Herrlichkeit (Concord. l. 5, c. 65, fol. 95[b]). Kurz das Wesen bleibe, werde aber vergeistigt in seiner bleibenden Vollendung. Dieses „ewige Evangelium" oder geistige Verständniß des Evangeliums Christi werde gepredigt werden durch einen heiligen, der Betrachtung lebenden Mönchsorden, der an einer Stelle zu dem Cistercienserorden in Beziehung gebracht wird (Concord. l. 4, c. 36, fol. 57) — nur in anderer Verbindung ist von zwei Orden die Rede (Concord. l. 2, tr. 2, c. 28, fol. 18[a]). Er wird von Joachim hoch gefeiert. Seine Predigt und die durch diese gebildete „geistige Kirche", welche als Brücke

zwischen der griechischen und römischen Kirche steht, wird die Griechen und die Auserwählten aus dem Juden- und Heidenthum zu der einen großen Heerde vereinen.

Dieses apocalyptische Prophetenthum erwies sich gefährlicher als seine Trinitätslehre; seine schädlichen Nachwirkungen lassen sich noch durch zwei Jahrhunderte verfolgen. Seine eifrigsten Schüler fand Joachim in den aus dem Franciscanerorden hervorgegangenen Kreisen der Spiritualen und Fraticellen, welche, der schulgerechten, theologischen Bildung abgeneigt, einem ihr Armuts- und Ordensideal überhebenden apocalyptischen Mysticismus huldigten. Ueber das Denken und Treiben dieser Joachimiten (Jochitae) berichten besonders Salimbene in seiner Chronik und Angelus de Clareno in der Historia tribulationum ord. min. (s. Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. im M.-A. I, 509 f.; II, 108 f. 249 f.). Einer derselben, der Franciscaner Gerard von Borgo S. Donnino, veröffentlichte 1254 in Paris seinen Introductorius in evangelium aeternum (zum Folgenden besonders Denifle a. a. O. S. 57 f., wo die übrige Literatur). Derselbe bildete eine Art Einleitung zu den drei Hauptschriften Joachims: der Concordia, der Apocalypse und dem Psalterium, welche nach Gerard das Evangelium aeternum ausmachten. Ihnen hatte Gerard erläuternde Glossen am Rande angefügt. Obgleich die Schrift ohne Wissen der Ordensoberen erschienen war, ja sogar von den übrigen Joachimiten verurtheilt wurde, ward sie doch von den dem Weltclerus angehörigen Pariser Lehrern als willkommene Waffe aufgegriffen und in ihrem Kampfe gegen die Bettelorden ausgenutzt. Es wurden die gefährlichsten Sätze ausgezogen, in der schärfsten Weise formulirt und als Lehre der Mendicanten vor dem Volke gebrandmarkt (solche Auszüge in Matthaeus Parisiensis, Chronica maj., ed. Luard VI, 335 sq. und Henricus de Hervordia, ed. Potthast 181). Obwohl sich Gerard als getreusten Ausleger Joachims ausgab, so ist doch seine Lehre von der des letztern, wie auch das Urtheil der päpstlichen Commission von Anagni zeigt, weit verschieden. Während nach Joachim das Evangelium aeternum des dritten Zeitalters nicht eine Schrift, sondern im Gegensatz zum „Buchstaben" das geistliche und höhere Verständniß der heiligen Schrift, zumal des Evangeliums Christi war, so sind für Gerard jene drei Schriften das Evangelium aeternum, und Joachim ist ihm der Evangelist der dritten Zeit. Es bestand also nach ihm die heilige Schrift aus drei Theilen, dem Alten Testament, dem Neuen Testament und dem Evangelium aeternum Joachims; diesem letzten müsse mit dem Jahre 1260 das Evangelium Christi weichen, wie das Alte Testament dem Neuen. Mit der Verkündigung des durch Joachim geschriebenen Evangeliums sei der hl. Franz von Assisi und sein Orden betraut. Letzterer sei der von Joachim gefeierte Orden der geistlichen Männer, welchem die dritte Zeit eine so hervorragende Rolle zugewiesen. Mit dem Jahre 1260 beginne die Fülle des letzten Zeitalters, und dann müsse die Predigt des Evangeliums Christi, die Kirche und ihre Sacramente aufhören. — Von Gerards Introductorius sind nur einige Auszüge im Protocoll der päpstlichen Commission von Anagni und Bruchstücke im Cod. 190 der Borghesiana erhalten. Gerard selbst wurde zunächst von seinen Ordensoberen zur Rechenschaft gezogen und später zu ewigem Kerker verurtheilt (Salimbene p. 103; Hist. tribul. ord. min. a. a. O. II, 277. 283). Vor dem päpstlichen Stuhle wurden seine und Joachims Schriften von Bischof Florentius von Accon (seit 1262 Erzbischof von Arles) angeklagt, die Auszüge durch eine Commission in Anagni im Sommer 1255 genau geprüft (s. das Protocoll im Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. I, 99—142) und infolge dessen durch Alexander IV. der Introductorius Gerards verurtheilt, während Joachims Schriften damals unbehelligt blieben. Nur Florentius verbot dieselben (nach 1263) auf einer Provinzialsynode in Arles (Labbe-Mansi XXIII, 1001 u. Denifle a. a. O. 90).

Theilten auch die übrigen Spiritualen des Franciscanerordens, die Fraticellen und südfranzösischen Beghinen (s. d. Artt.), nicht alle Ideen Gerards, so war doch auch ihnen Joachim ein heiliger, gotterleuchteter Seher, der die Sendung des hl. Franz und seines Ordens der Welt kundgethan habe; auch sie lebten und zehrten von Joachims apocalyptischen Träumereien. Salimbene nennt und schildert als hervorragende Joachimiten Hugo von Digne und den seligen Johann von Parma, der von 1248 bis 1257 Ordensgeneral war und wegen zu eifriger Vertheidigung Joachims vom hl. Bonaventura zur Rechenschaft gezogen wurde (vgl. Historia tribul. a. a. O. II, 277. 284). Ein Gesinnungsgenosse dieses letztern und Leidensgefährte Gerards war Fr. Leonardus (Historia tribul. a. a. O. II, 283). Daß dieser Joachimismus wirklich ein typisches Merkmal aller Gruppen der Spiritualen war, zeigen die Schriften der Führer derselben: Ubertino's von Casale Arbor vitae crucifixi, die Historia tribulationum des Angelus de Clareno und seine Briefe (Auszüge aus denselben im Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. I, 533), die zahlreichen Schriften Olivi's, besonders dessen Commentar zur Apocalypse (s. das eben cit. Archiv III, 493), welcher aus Stellen Joachims zusammengewoben ist. — Als gelehrige Schüler Joachims erweisen sich in ihren Schriften an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts der berühmte, theologisirende Arzt Arnold von Villanova und der Apostelbruder Dolcino, um die Mitte des 14. Jahrhunderts Johann von Rochetaillée (Rupescissa) und der Eremit Telesphorus von Cosenza, sowie die Fraticellen des 14. und 15. Jahrhunderts. [Franz Ehrle S. J.]

Joachin, König von Juda, s. Jechonias.

Joab, der Prophet, wird bei den Bollandisten am 30. März als Heiliger aufgeführt. Das rö-

mische Martyrologium kennt ihn nicht; wohl aber wird er in den Festen der Griechen genannt und in der griechischen Kirche gefeiert. Er soll der in der Bibel nicht genannte Prophet sein, welcher den König Jeroboam wegen seines Götzendienstes zurechtwies und die verdorrte Hand des Königs wunderbar heilte, auf seinem Rückwege aber von einem Löwen angefallen und getödtet wurde. Sein Leichnam fand in Bethel sein Begräbniß (3 Kön. 13, 1—31). Flavius Josephus nennt diesen Propheten Jadon und hält ihn für identisch mit Addo, welcher (2 Par. 12, 15; 13, 22) als „Seher wider Jeroboam" vorkommt (Antt. 8, 8, 5; Boll. Mart. III, 797; Stadler, Heiligenlexikon III, 173). [Jocham.]

Joakim (יְהוֹיָקִים, LXX Ἰωακείμ), älterer Sohn des jüdischen Königs Josias und Nachfolger seines jüngern Bruders Joachaz auf dem jüdischen Königsthron. Sein ursprünglicher Name war Eliacim (אֶלְיָקִים); als ihn aber Pharao Nechao statt des vom Volke gewählten Joachaz auf den Thron erhob, änderte dieser zugleich seinen Namen in Joakim (4 Kön. 23, 34). Schon bei seinem Regierungsantritte mußte Joakim an Pharao Nechao große Summen bezahlen und bedrückte deßwegen das Volk durch eine harte Steuer (4 Kön. 23, 35). Nicht lange nachher kam Nabuchodonosor in seinem vierten Regierungsjahre (Jer. 46, 2), nachdem er Nechao bei Charcamis geschlagen, auch nach Jerusalem, belagerte und eroberte die Stadt, plünderte zum Theil den Tempel (Dan. 1, 2) und machte Juda den Babyloniern dienstbar. Hier haben LXX und Vulgata eine Schwierigkeit geschaffen, indem sie 2 Par. 36, 6 angeben, Nabuchodonosor habe ihn in Ketten nach Babylon bringen lassen, während nach dem hebräischen Text der babylonische König ihn in Eisen schlagen ließ, um ihn nach Babylon zu führen. Diese Absicht führte er nachher nicht aus, weil er es für politisch klüger hielt, ein abhängiges einheimisches Oberhaupt in Juda zu lassen. Jetzt war Joakim tributpflichtig und blieb es drei Jahre lang; dann aber versagte er den Tribut und wollte sich von Nabuchodonosor unabhängig machen. Dieser muß im Augenblicke nicht in der Lage gewesen sein, ihn für seine Treulosigkeit zu züchtigen, denn es heißt bloß, Gott der Herr habe gegen ihn Schaaren der Chaldäer, Syrer, Moabiter und Ammoniter gesendet, um ihn zu verderben (4 Kön. 24, 2). Nabuchodonosor scheint also vorläufig nur die in der Nachbarschaft Juda's ihm zu Gebote stehenden Streitkräfte gegen Joakim verwendet zu haben, von deren Erfolgen aber weiter nichts bekannt ist, als daß sie jedenfalls Jerusalem nicht zu erobern vermochten, da nach Joakims Tode sein Sohn Joachin noch ungehindert den Thron besteigen konnte (4 Kön. 24, 6). Bei dieser Gelegenheit ging auch die Weissagung Jeremias' in Erfüllung, Joakim werde wie ein Esel begraben werden, hingeworfen fern von den Thoren Jerusalems (22, 19), liegend in der Hitze bei Tag und in der Kälte bei Nacht (36, 30); vermuthlich starb er im Handgemenge (vgl. 4 Kön. 24, 2 ff.), und die Umstände gestatteten nicht, ihn zu begraben. Inzwischen hatte aber Nabuchodonosor bereits die Bestrafung des abgefallenen Reiches Juda vorbereitet. Ein babylonisches Heer zog gegen Jerusalem und belagerte die Stadt, und sie mußte sich bald nach Joakims Tode in den ersten Tagen seines Nachfolgers ergeben (s. d. Art. Joachin). Als Regent gehört Joakim unter die schlechtesten jüdischen Könige. Während er seinen Unterthanen ungeheure Steuern auflegen mußte, um den Forderungen zunächst des ägyptischen und dann des babylonischen Königs zu genügen, führte er noch sehr kostspielige Bauten und Festungswerke auf und hielt dabei das Volk zu harten Frohndiensten an, suchte sich auch außerdem durch Bedrückung und Erpressung zu bereichern; „seine Augen und sein Herz waren nur gerichtet auf Gewinn, Vergießung unschuldigen Blutes und Verübung von Bedrückung und Gewaltthat" (Jer. 22, 13—17). Dabei kümmerte er sich begreiflich wenig um Gott und sein Gesetz und begünstigte auf alle Weise den Götzendienst. Nach Ezech. 8, 7—15 muß er neben syrischem und persischem Götzendienste auch noch den ägyptischen eingeführt haben, letztern wahrscheinlich dem Pharao Nechao zu liebe, der ihn auf den Thron erhoben (vgl. Ewald, Die Propheten des A. B. II, 244 f.). Die Stimme der Wahrheit und des Rechtes war ihm verhaßt, und wer sie hören ließ, mußte für sein Leben besorgt sein. Ein Prophet, Namens Urias, der eine Drohung gegen Juda und Jerusalem ausgesprochen, sah sich genöthigt, nach Aegypten zu fliehen, und selbst dorthin wurden ihm die königlichen Häscher nachgeschickt, brachten ihn zurück und tödteten ihn auf Joakims Befehl (Jer. 26, 20—23). Einem gleichen Schicksal würden auch Jeremias und Baruch nicht entgangen sein, wenn sie sich nicht vor der Wuth des Königs verborgen hätten (Jer. 36, 19. 26). So erscheint das Urtheil des Josephus über Joakim nicht zu hart, wenn er sagt: Ἐτύγχανε δ' ὢν τὴν φύσιν ἄδικος καὶ κακοῦργος, καὶ μήτε πρὸς θεὸν ὅσιος, μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής (Antt. 10, 5, 2). Spätere Juden urtheilten, auf 2 Par. 36, 8 sich stützend, noch härter über ihn. Die an dieser Stelle genannten Greuel (תּוֹעֲבֹתָיו) versteht Jarchi von Blutschande (שבא על אמו), und das an ihm Gefundene (הַנִּמְצָא עָלָיו) von götzendienerischer Tätowirung (כתובת קעקע), was schon in den Trad. hebr. in libb. Paralipp. bestimmter dahin angegeben wird, man habe auf der Haut des todten Joakim eingeätzte Figuren gefunden, wonach er dem Dämon Codonazer verschrieben gewesen sei (vgl. Otto Thenius, Die Bücher der Könige 447). [Welte (Kaulen).]

Joanna (Ἰωάννα für יוֹחָנָה), im Neuen Testament die Gemahlin Chusi's, eines Beamten am Hofe des Königs Herodes; sie war eine der Frauen, welche dem Herrn folgten, um für seine leiblichen Bedürfnisse zu sorgen (Luc. 8, 3; 24, 10). [Kaulen.]

Joannas ('Ιωαννᾶς, in der Vulgata im Genitiv Joanna), im Neuen Testament einer der menschlichen Vorfahren Jesu (Luc. 3, 27). [Kaulen.]

Joannes, s. Johannes.

Joas (יוֹאָשׁ oder יְהוֹאָשׁ, LXX 'Ιωάς), 1. König von Juda, Sohn und Nachfolger Ochozias'. Als seine Großmutter Athalia (s. d. Art.) sich des Thrones bemächtigte, wurde Joas noch als Kind heimlich weggeschafft und sechs Jahre lang im Tempel verborgen. Nach Ablauf dieser Zeit wurde in einer Verschwörung, welche der Hohepriester Jojada leitete, Athalia getödtet und Joas auf den Thron erhoben. (Ueber die angeblichen Widersprüche in den Beschreibungen dieser Verschwörung im 2. Buche der Könige und im 2. der Chronik vgl. Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik 361 ff.; Herbst, Einleitung II, 1, 215.) So lange Jojada lebte, unter dessen Einfluß er stand und dem er die königliche Würde verdankte, regierte Joas in theokratischem Geiste, begünstigte das Priesterthum, sorgte für die Vornahme der nöthig gewordenen Tempelreparaturen, ließ goldene und silberne Gefäße zum Dienste des Heiligthums anfertigen und sorgte für gesetzmäßige Verwaltung desselben (4 Kön. 12, 2—16. 2 Par. 24, 2—14). Nach Jojada's Tode aber änderte er sich, begünstigte den Götzendienst, verfolgte die Propheten und ließ sogar einen Sohn jenes Jojada, dem er das Königthum verdankte, im Tempelvorhofe steinigen, weil er zur Beobachtung der göttlichen Gebote ermahnt hatte (2 Par. 24, 17—22). Zur Strafe dafür zogen ein Jahr später die Syrer unter Hazael, nachdem sie Geth genommen hatten, gegen Jerusalem, eroberten, wie es der Bericht der Chronik andeutet, die Stadt wenigstens theilweise, mordeten viele Menschen und machten große Beute; Joas mußte ihnen alles Gold in seinem Palaste und im Tempelschatze aushändigen (2 Kön. 12, 17 f. 2 Par. 24, 23 f.). Bald darauf entstand eine Verschwörung gegen ihn unter seinen eigenen Dienern, um das Blut der Söhne Jojada's zu rächen, und sie ermordeten ihn auf seinem Bette, nachdem er 40 Jahre regiert hatte (4 Kön. 12, 20 f. 2 Par. 24, 25 f.). Sein Nachfolger war sein Sohn Amasias.

2. König von Israel, Sohn und Nachfolger des Königs Joachaz (s. Joachaz Nr. 1). Beim Antritte seiner Regierung war das Reich Israel sehr geschwächt durch die Einfälle der Syrer unter seinem Vorgänger. Als daher der gleichzeitige jüdische König Amasias einen glänzenden Sieg über die Edomiter erfochten hatte, glaubte er in seinem Hochmuthe, es auch mit dem Reiche Israel aufnehmen zu können, und nöthigte den israelitischen König Joas zum Kriege, erlitt aber eine große Niederlage (s. d. Art. Amasias). Den von Jeroboam I. eingeführten Bilderdienst schaffte Joas zwar nicht ab, doch scheint er einer der besseren israelitischen Könige gewesen zu sein und namentlich mit dem Propheten Elisäus in gutem Vernehmen gestanden zu haben. Wenigstens besuchte er ihn in seiner Krankheit und zeigte sich sehr bekümmert ob derselben, wurde auch vom Propheten zum nachdrücklichen Kampfe gegen die Syrer ermuthigt (4 Kön. 13, 14—19) und war in demselben wirklich eben so glücklich wie im Kriege gegen Amasias von Juda. Dreimal besiegte er sie unter Benadad (s. d. Art.), dem Sohne Hazaels, wie es ihm Elisäus vorausgesagt hatte (4 Kön. 13, 19), und eroberte alle die Städte wieder zurück, die unter Joachaz an dieselben verloren gegangen waren (4 Kön. 13, 23 f.). Nach einer 16jährigen Regierung starb er und hatte seinen Sohn Jeroboam II. zum Nachfolger. [Welte.]

Joatham (יוֹתָם, LXX 'Ιωάθαμ), Sohn und Nachfolger des Königs Ozias (Azarias) von Juda. Er that, was in den Augen Gottes des Herrn recht war, noch mehr als sein Vater, indem er sich namentlich der Einmischung in die priesterliche Verwaltung des heiligen Dienstes enthielt, deren sich Ozias schuldig gemacht hatte (4 Kön. 15, 34. 2 Par. 27, 2). Auch trug er zur Verschönerung des Tempels bei, indem er das obere Thor desselben baute (4 Kön. 15, 35), d. h. in größerer Pracht herstellte (vgl. Thenius, Die Bücher der Könige 356 f.). Aber den verbotenen Höhencult vermochte er nicht abzuschaffen; „das Volk opferte und räucherte auf den Höhen" (a. a. O.). Den Hügel Ophel, den südlichen Vorsprung des Tempelberges, befestigte er und baute auch mehrere Städte auf dem Gebirge Juda, sowie Burgen und Thürme in den Wäldern (2 Par. 27, 3 f.). Gegen die Ammoniter führte er Kriege und unterjochte sie und bezog drei Jahre lang von ihnen einen bedeutenden Tribut (2 Par. 27, 5). So war seine Regierung eine glückliche, und das Reich Juda gelangte unter ihm zu Macht und Ansehen (ebd. V. 6). Aber schon gegen das Ende derselben brach der syrisch-ephraimitische Krieg aus, der unter Joathams Nachfolger Achaz den Bestand des jüdischen Reiches ernstlich bedrohte und bei der untheokratischen Gesinnung des letztern die Einmischung der Assyrier in die israelitischen Angelegenheiten, sowie die Zerstörung des syrischen Reiches und bald auch des Reiches Israel durch die Assyrier zur Folge hatte. Daß aber der Krieg schon unter Joatham ausgebrochen sei, wenngleich die Zeit des Ausbruches sich nicht genau angeben läßt, erhellt deutlich genug aus 4 Kön. 15, 37 und 2 Par. 27, 7 (vgl. Caspari, Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Joatham und Achaz 81 f.). Wenn 4 Kön. 15, 30 ein zwanzigstes Regierungsjahr Joathams erwähnt wird, während doch die übrigen auf ihn bezüglichen chronologischen Angaben ihm nur 16 Regierungsjahre zuschreiben (vgl. 4 Kön. 15, 33. 2 Par. 27, 1. 8), so heißt dieß vielleicht soviel als im 20. Jahre nach dem Regierungsantritte Joathams; wahrscheinlicher aber ist es einer der Schreibfehler, an welchen die Königsbücher reich sind. [Welte.]

Job (אִיּוֹב, LXX 'Ιώβ), eine biblische Persönlichkeit und ein nach ihr genanntes Buch im alt-

testamentlichen Canon. Ueber die **Person** weiß man, abgesehen von dem nach ihr genannten Buche, nur Weniges. Zwar wird er in den biblischen Schriften als ein Muster der Frömmigkeit (Ez. 14, 14—20. Tob. 2, 12. 15) und der Geduld und Gottergebenheit (Jac. 5, 11) bezeichnet; aber bei welchen Anlässen und in welchem Grade er diese Tugenden bewiesen habe, erfahren wir erst aus dem erwähnten Buche, wie die nachfolgende kurze Inhaltsangabe desselben zeigen wird. Das Zeitalter, in dem er lebte, kann nach verschiedenen Andeutungen des Buches nur das patriarchalische sein. Auf dieses weist schon der strenge Monotheismus hin, dessen er sich als einer seiner Haupttugenden rühmt (31, 26 ff.), denn nach dem patriarchalischen Zeitalter findet sich dieser nur noch im Kreise des theokratischen Volkes. In dieselbe Zeit führt auch sein Auftreten als Familienvater, sofern er ganz nach der Weise der hebräischen Patriarchen nicht nur als unumschränkter Herr der Familie, sondern auch als Priester erscheint und für sich und die Seinigen Opfer bringt. Endlich erreichte er ein Lebensalter, wie es in der nachpatriarchalischen Zeit wohl nicht mehr leicht vorkam; denn er lebte nach seiner Unglücksprobe, die ihn jedenfalls erst im reifen Mannesalter traf, noch 140 Jahre (42, 16). Als seine Heimat wird das Land Hus (Uz) genannt (1, 1), welches sicher nicht die damascenische Thalgegend Gutha, sondern nach Jer. 25, 19—21 und Klagel. 4, 21 eine Gegend südöstlich von Juda, östlich von Edom, zwischen diesem und dem wüsten Arabien war. Was seinen Stand betrifft, so haben ihn die Ausleger häufig nach dem Vorgang der LXX als König über das Land Hus angesehen. Allein der Inhalt des Buches begünstigt diese Ansicht nicht. Im Prolog und Epilog wird Job nicht als König bezeichnet und erscheint auch in seinen und seiner Freunde Reden nicht als solcher; vielmehr wird 29, 25 sein Ansehen mit dem eines Königs bloß verglichen. Dagegen ist seine Erscheinungsweise durchweg, namentlich in dem klar und prosaisch geschriebenen Prolog und Epilog, die eines wohlhabenden Nomaden, der, wie z. B. die hebräischen Patriarchen, mit der Viehzucht auch Ackerbau verbindet. Ueber seinen sittlichen Charakter hat die außer- und antikirchliche Exegese sehr ungünstige Urtheile gefällt; diese hat ihm nicht bloß die größte Ungeduld, sondern auch die frechsten Gotteslästerungen, Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Neigung und Versuche zum Selbstmorde zur Last gelegt. Allein sein gottergebener Sinn ist im Prolog und Epilog hinlänglich bezeugt und erhellt außerdem noch ganz unzweifelhaft aus der Art und Weise, wie er sich bei jeder Gelegenheit über Gottes Erhabenheit, Gerechtigkeit und unergründliche Weisheit ausspricht, deren Fügungen sich der kurzsichtige Sterbliche eben unterwerfen müsse. Wenn er daher mitunter auch in starken, etwas ungemessenen Ausdrücken über sein unverschuldetes Leiden sich beklagt und davon befreit zu werden wünscht, so sind solche Worte nicht buchstäblich zu nehmen, sondern, wie er selbst sagt (6, 3), als Aeußerungen anzusehen, die durch das Uebermaß der Leiden heftiger geworden sind, als es in seinem eigenen Sinne lag. Klagen über unverschuldete Leiden aber schließen geduldige Ertragung derselben noch nicht aus. Dabei ist noch zu beachten, daß Job, außer dem Bereiche der alten Theokratie befindlich, keineswegs als vollendeter Heiliger, sondern als ein noch der Prüfung und Läuterung Bedürftiger erscheinen soll. Jedenfalls aber beansprucht das dargestellte Bild Job nicht bloß innere Wahrheit, sondern Job ist als historische Person zu betrachten, wie die Zusammenstellung bei Jac. 5, 11 mit dem Herrn, bei Tob. 2, 12. 15 mit Tobias, bei Ez. 14, 14—20 mit Noe und Daniel hinreichend darthut.

Das **Buch Job** hat zum Inhalte die Beurtheilung einer schweren, über Job verhängten Leidensprobe als des Typus für die den Menschen überhaupt treffenden Leiden. In dialogischer Form wird die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Trübsale dahin entschieden, daß der letzte Grund derselben von Menschen nicht zu erkennen, sondern aus der ewigen Weisheit Gottes herzuleiten ist. Während nämlich Job des schönsten Glückes sich erfreute und bei seiner Umgebung im größten Ansehen stand, dabei durch seltene Frömmigkeit und Gottesfurcht sich des göttlichen Wohlwollens und Segens auch für die Folge zu versichern suchte und an einen Wechsel seines Schicksals nicht dachte, wurde im Himmel zur Erprobung seiner Tugend das furchtbarste Mißgeschick und Leiden über ihn beschlossen. Als es eintrat, waren ihm natürlich Ursache und Zweck davon verborgen, und als er durch den Besuch dreier Freunde veranlaßt wurde, sich mit ihnen darüber zu besprechen, konnte er nur das Unverdiente, Unerwartete und Unbegreifliche davon hervorheben, während dagegen die Freunde es einfach als wohlverdiente Strafe für verübte Sünden ansahen und Job tadelten, daß er solche in Abrede stellen und dadurch der göttlichen Gerechtigkeit zu nahe treten möge. So wird die Unterredung von selbst ein Streit darüber, ob die Menschen auch von unverschuldeten Leiden getroffen werden, oder ob jedes menschliche Unglück und Leiden Strafe für begangene Sünden sei. Job, der sich seiner Unschuld bewußt ist, behauptet das erstere, obgleich ihm nach Läugnung seiner Schuld unverdientes Leiden etwas Unbegreifliches ist. Die Freunde dagegen behaupten allgemein, jedes Unglück und Leiden, das den Einzelnen treffe, sei nur Strafe für verübte Sünden; wer diese vermeide, bleibe frei vom Unglück. Dagegen behauptet Job umgekehrt, gerade die Frevler seien die Glücklichen, und das Unglück treffe immer nur die Tugendhaften und bleibe fern von den Bösen, und beruft sich dafür, wie die Freunde für ihre Behauptung, auf die tägliche Erfahrung. Die Freunde gehen von ihrer Behauptung nicht ab, machen Job kein Zugeständniß und erkennen die auch in seiner extremen Behauptung immer

noch enthaltene Wahrheit nicht an; Job dagegen geht von seiner Uebertreibung ab und macht den Freunden das Zugeständniß, daß allerdings das Glück des Frevlers keinen Bestand habe und derselbe früher oder später von der verdienten Strafe ereilt werde, hält aber daneben dennoch die Behauptung fest, daß auch Fromme und Schuldlose von Leiden heimgesucht werden. Indem auf solche Weise den Freunden ihre Behauptung zugegeben wird, soweit sie richtig ist, und sie den gegenüberstehenden Satz, daß auch Unschuldige leiden, nicht widerlegen können, aber auch nicht zugeben mögen, bleibt ihnen nichts Anderes übrig, als zu schweigen. So ist durch die lange Unterredung mit ihnen wenigstens so viel in's Reine gebracht, daß auch über Schuldlose Leiden und Unfälle kommen. Ueber die Ursachen davon können die Freunde nichts sagen, weil sie schon die Thatsache nicht zugeben, und Job seinerseits kann das Leiden der Schuldlosen nur unbegreiflich finden und in der unerforschlichen Weisheit Gottes den Grund davon ahnen. Jetzt ergreift noch ein Jüngling, Namens Eliu, das Wort und sucht mit Rücksicht auf die angehörte Unterredung zu zeigen, daß weder Job noch seine Freunde ganz Recht hätten. Ersterer zeige schon durch sein Betragen, daß er nicht ganz schuldlos leide, und letztere haben ihre Behauptungen gegen ihn nicht zu beweisen vermocht. Dann geht er weiter und bemerkt unter Anderem namentlich, daß die menschlichen Leiden und Unfälle nicht bloß Sündenstrafe seien, sondern oft auch zur Prüfung, Läuterung und Befestigung im Guten, oft auch zur Warnung vor dem Bösen und zur Zurückhaltung von demselben dienten. Damit ist freilich das einzelne Leiden, je im gegebenen Falle, also auch das Leiden Jobs nicht erklärt. Allein dieß soll auch nicht geschehen, denn die Ursache der einzelnen Leidensverhängungen ist nur Gott bekannt, und dem Menschen soll es genügen, zu wissen, daß Gott aus höchst weisen Absichten seine Schicksale gerade so und nicht anders ordnet und leitet. Daher greift in diesen Streit der Meinungen Gott selbst durch persönliche Dazwischenkunft ein und weist in zwei herrlich gehaltenen Reden alles dießfallsige zu weit gehende Forschen und Grübeln des Menschen ab durch Hinweisung auf die unbegreifliche Macht und Weisheit, womit Gott das ganze Weltall ordnet und in all' seinen Theilen erhält und regiert. Nachdem sodann Job sein Unrecht eingestanden und seine unbedingte Unterwerfung unter Gottes Fügung ausgesprochen, wird er von seinem Leiden befreit, erhält seinen früheren Besitz in doppeltem Maße zurück und lebt noch 140 Jahre. (Vgl. Kaulen, Einl. 251 ff.) Selbstverständlich ist diese Erörterung nicht Geschichte, sondern Dichtung, obwohl sie sich an eine historische Person anknüpft, und obwohl ihr vielleicht ein historisches Factum zu Grunde liegt.

Aus der Inhaltsangabe erhellt schon der einheitliche, planmäßige Charakter des Buches Job. Abgesehen davon, daß die Haupttheile in der engsten Wechselbeziehung stehen, ist auch im Gedankengang ein regelmäßiger Fortschritt bemerklich, so daß jeder Theil seine Aufgabe am rechten Ort löst, und daß durch Wegnahme irgend eines Theiles, z. B. der oft bekämpften Reden Eliu's, das Ganze die Gestalt eines unvollendeten oder verstümmelten Werkes bekäme. Namentlich zeigt sich die Planmäßigkeit des Ganzen in der Hinzugabe des Prologs. Zwischen den Interlocutoren, Gott den Herrn einbegriffen, wird die Lösung der schwebenden Frage nur soweit gebracht, als es bei menschlicher, durch den Glauben erleuchteter Erkenntniß möglich ist. Das Endergebniß würde trotzdem noch immer eine Dunkelheit bestehen lassen, wenn nicht die eigentliche Lösung des Räthsels mit großer Kunst in den Prolog gelegt wäre, der im Himmel spielt und in die geheimen Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung schauen läßt. Hoch über allem menschlichen Denken waltet die göttliche Liebe. Diese lenkt die Bestrebungen einer Gott und den Menschen feindlichen Macht zum Besten derjenigen, welche ihre Nachstellungen erleiden, und läßt die daraus entspringenden Trübsale nur insofern zu, als sie eine Quelle von Verdienst und Belohnung werden. (Vgl. Kaulen a. a. O.)

Ebenso ist aus dem angegebenen Inhalte auch der Zweck des Buches ersichtlich. Man hat denselben zwar auf verschiedene Weise angegeben, indem man namentlich den Vor- und Schlußbericht des Buches zu wenig beachtete und dagegen fast bloß auf die Streitreden zwischen Job und seinen Freunden Gewicht legte. Wenn man das ganze Buch, wie es im Canon vorliegt, und alle seine Bestandtheile als ursprünglich integrirende in's Auge faßt, so erscheint als Zweck desselben die Nachweisung und Veranschaulichung der Lehre, daß die menschlichen Leiden zwar Folge und Strafe der Sünde seien, daß sie deßungeachtet auch Fromme treffen, um zu ihrer Läuterung, Erprobung und Heiligung zu dienen, daß aber in den einzelnen Fällen die specielle Ursache und Zweckbeziehung davon zu kennen der göttlichen Weisheit vorbehalten und menschliches Forschen und Grübeln danach fruchtlos und vermessen sei. Indem sich der Verfasser dazu meistens der dialogischen Form bedient, läßt er die einzelnen redenden Personen je bestimmte Seiten dieser Lehre, mitunter auch einseitig, hervorheben und durchführen, das Ganze aber zugleich eine solche Gestalt gewinnen, daß jede Schiefheit und Einseitigkeit im Einzelnen (für sich genommen) durch die harmonische Zusammenstimmung des Ganzen berichtigt und ausgeglichen wird (Welte, Das Buch Job, übers. und erklärt, Freiburg 1849, XIV). Demnach bietet die schon alte Frage, ob alle Theile des Buches Job in gleicher Weise inspirirt seien und canonische Dignität haben, keine große Schwierigkeit. Die einander bekämpfenden Streitreden können zwar nicht durchweg Richtiges enthalten; allein was schief und unrichtig in denselben ist, wird theils durch ihre Wechselbeziehung zu einander, theils durch den Vor- und Schlußbericht als solches hingestellt; und da

überdieß alles im engsten Zusammenhang steht, und auch das Unrichtige nur als Vermittlungsglied für das Richtige erscheint, so kann in der einheitlichen Erörterung eines und desselben Verfassers, in der es bei jedem Satz und Wort auf Gewinnung eines bestimmten Resultates oder Nachweisung einer bestimmten Wahrheit abgesehen ist, nicht ein Theil inspirirt und ein anderer wieder nicht inspirirt sein. Ohnehin enthält auch das bekannte Decret der Trienter Synode (De canonicis scripturis) die Forderung einer bejahenden Antwort auf die Frage, ob die Reden der Freunde Jobs als inspirirt zu betrachten seien, und die Meinung Augustins, die übrigens der große Kirchenlehrer nur als Privatansicht ausspricht, daß nämlich nur die Reden Jobs, nicht aber die der Freunde inspirirt seien (Contra Priscill. et Orig. c. 9), kann daneben nicht wohl bestehen. Dieselbe ist auch in der That gar nicht befriedigend, schon wegen ihrer unsichern Fassung nicht; die Worte potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter discernere lassen dem subjectiven Ermessen einen gar zu unbestimmten Spielraum. Die betreffende Ansicht genügt um so weniger, weil der gegen die Reden der Freunde erhobene Einwand auch die Reden Jobs selbst treffen würde, die zwar richtiger als die der Freunde (42, 7), aber darum noch nicht schlechthin richtig, sondern nach 38, 2; 42, 3. 6 zum Theil ebenfalls irrthümlich sind.

Ueber den Verfasser sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Von den älteren Auslegern halten viele Job selbst für den Verfasser, andere wollen das Buch einem seiner Freunde, namentlich Eliu, vindiciren. Häufig wird auch Moses als Verfasser bezeichnet, zuweilen David, öfter Salomon, mitunter Isaias oder Daniel, so daß bei solcher Differenz der Meinungen die neueren Ausleger bereits die Hoffnung aufgegeben haben, den Verfasser ausfindig zu machen, und das Buch nur etwas unbestimmt in der salomonischen Zeit oder auch in der späteren Zeit des hebräischen Königthums, selbst während des Exils und nach demselben entstanden sein lassen. In der That möchte nach so vielen mißlungenen Versuchen wohl jede Mühe, den Verfasser noch auszumitteln, eine vergebliche sein.

Zur Bestimmung der Abfassungszeit bietet das Buch nur allgemeine Anhaltspunkte. Man hat zwar manche Erscheinungen in demselben als solche betrachtet und behandelt, ist aber dabei, von denselben Prämissen ausgehend, auf die verschiedenartigsten Ergebnisse gekommen, zum Zeichen, daß der Boden, auf dem man sich befinde, kein sehr fester sei. Die sprachlichen und inhaltlichen Momente, die man für eine sehr frühe Abfassung schon im patriarchalischen oder mosaischen Zeitalter geltend gemacht hat, sind ebenso wenig beweisend als die für eine sehr späte Abfassung in oder nach dem Exil vorgebrachten (vgl. Hävernick, Einleitung III [von Keil], 337 ff.). Namentlich hat man mit Unrecht auf die Annahme gebaut, es müsse wohl ein großes nationales Unglück die Veranlassung zu dem Buche gegeben haben. Denn daß sich dasselbe nur mit einer einzigen Person und ihrem besondern Unglück beschäftigt, läßt diese Annahme schon als eine willkürliche, wo nicht unhaltbare erscheinen; aber auch wenn sie sich als richtig beweisen ließe, wäre damit nicht einmal viel gewonnen, weil ja große nationale Unglücksfälle in der israelitischen Geschichte in früherer wie in späterer Zeit nicht selten vorkamen. Als wichtigster Anhaltspunkt möchte sich die formelle Beschaffenheit und der poetische Charakter des Buches ausweisen. Dieser aber ist von der Art, daß man seine Entstehung nur aus der Blütezeit der hebräischen Literatur begreifen kann. Keine im alttestamentlichen Canon befindliche Schrift kann in Bezug auf kunstvolle Anlage, einheitliche Behandlung und Durchführung eines großartigen Grundgedankens, ästhetische Schönheit und Vollendung bis in's Einzelne dem Buche Job gleichgestellt werden. Da es nun unbestritten ist, daß die Blütezeit der hebräischen Literatur und namentlich der hebräischen Poesie in die davidisch-salomonische Periode fällt, so wird die Ansicht, daß unser Buch eben aus dieser Periode herrühre, wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich (Welte, Das Buch Job, S. XX).

Als Ursprache des Buches betrachten diejenigen, die es von Job selbst verfaßt sein lassen, meistens die syrische oder arabische, und dann Moses als Uebersetzer. Indessen kann die Annahme einer Uebersetzung als allgemein aufgegeben betrachtet werden, und Keil bemerkt mit Recht, daß durch dieselbe die hohe Originalität des Sprachcharakters in ein undurchdringliches Räthsel gehüllt werde (Hävernick a. a. O. 331). Nicht einmal die Annahme, daß überhaupt ein schriftliches Document oder ein Werk, welches über die Zeit der Berufung Mosis hinaufreiche, dem Buche zu Grunde liege, ist nothwendig, um etwa den eigenthümlichen Gebrauch der Gottesnamen und das Patriarchalische in den Sitten Jobs zu begreifen; denn in beiden Beziehungen war dem Verfasser die befolgte Darstellungsweise durch die Natur der Sache geboten, wenn Job der Ueberlieferung zufolge im patriarchalischen Zeitalter und im Lande Hus gelebt hatte.

Die Integrität des Buches Job ist in neuerer und neuester Zeit mehrfach angefochten worden. Schon der Vor- und Schlußbericht, nach deren Wegnahme doch der Inhalt des Buches ganz unverständlich wäre, wurde für fremde Zuthat erklärt. Die Gründe jedoch für dieses Verwerfungsurtheil sind zu unbedeutend, als daß sie hier eine specielle Widerlegung verdienten. Nicht viel besser steht es um die Gründe, womit schon Bernstein den Abschnitt 27, 7 bis 28, 28 für eine spätere Interpolation erklärt hat. Das Verwerfungsurtheil ist hier bloß durch den scheinbaren Widerspruch veranlaßt worden, den man zwischen dem fraglichen Abschnitt und den früheren Aeußerungen Jobs hat finden wollen. Allein

richtig verstanden, enthält die Stelle keinen solchen Widerspruch und damit auch keinen Grund, sie für unächt zu erklären (vgl. Keil bei Hävernick 360. 364; Welte, B. Job 1 f. 261 f. 400). Auch die Gründe, die man gegen die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils (40, 15 bis 41, 26) vorgebracht hat, sind nicht erheblich und schon von Hirzel (Hiob 248 f.) widerlegt worden. Am meisten und nachdrücklichsten hat man die Reden Eliu's (Kapp. 32—37) bekämpft, und noch jetzt wird ihre Vertheidigung von gewisser Seite her fast zum Verbrechen angerechnet. Da indessen eine solche hier ohnehin zu viel Raum einnehmen würde, so kann in Betreff einer erschöpfenden Aufzählung und Würdigung der vielen vorgebrachten Gegengründe einfach auf Stickel (Buch Hiob rc. 224 ff.) und Keil (Hävernick, Einleitung III, 369 ff.) verwiesen werden; nur noch mit Rücksicht auf die obige Inhaltsangabe des Buches mag hervorgehoben werden, daß dasselbe über die möglichen Ursachen menschlicher Leiden, sofern sie nicht durch verübte Sünden verschuldet sind, nach Wegnahme der Reden Eliu's nicht nur nichts sagen würde, sondern indirect zu verstehen gäbe, es ließen sich Ursachen und Zwecke für unverschuldete Leiden gar nicht denken, womit gerade die wichtigste Frage in Betreff der Leiden Jobs nicht nur nicht beantwortet, sondern sogar als schlechthin unbeantwortlich bezeichnet würde (vgl. Welte, B. Job 357 f.; Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876; Böhicke, Die Elihu-Reden, Halle 1879). — Nächst den patristischen Auslegungen erscheint als Hauptcommentar zu Job: Joannes de Pineda, S. J., Commentariorum in Job libri tredecim in duos divisi tomos, variis capitibus, doctis colloquiis et alternis certaminibus ornatos etc., Madriti 1597. Die neuesten katholischen Commentare sind Commentarius in librum Job auctore Jos. Knabenbauer S. J., Parisiis 1886; Lesêtre, Le livre de Job, Paris 1886. Ueber andere Commentare vgl. Welte a. a. O. 21 ff.; Knabenbauer l. c. 18—28; Cornely, Introd. II, 2, 71 sq. [(Welte) Kaulen.]

Jobab (יוֹבָב), im Alten Testament 1. Stammvater eines jectanidischen Arabervolkes (Gen. 10, 29. 1 Par. 1, 23), s. d. Art. Jectan. — 2. Einer der edomitischen Wahlkönige, welche neben den Alluphim regierten (Gen. 36, 33. 34. 1 Par. 1, 44. 45), vermuthungsweise nach Vorgang der LXX (in fine l. Job) mit Job identificirt. — 3. Ein canaanitischer König, welcher von Josue beim See Merom geschlagen wurde (Jos. 11, 1). — 4. 5. Zwei benjaminitische Familienhäupter gleiches Namens (1 Par. 8, 9. 18). [Kaulen.]

Jobeljahr bezeichnet eine Summe von bürgerlich-socialen Einrichtungen in der altisraelitischen Volksgemeinde. Dieselben waren in grauer Vorzeit eingeführt worden, mußten aber im Kampfe mit starken Schwierigkeiten oft vollständig zurücktreten. In späteren, günstigeren Zeitlagen kamen sie wieder zur Geltung und entfalteten den urkräftigen Keim, den ihnen Moses eingepflanzt, auf's Neue. In der alten Welt außerhalb Israels finden sich ähnliche Anordnungen, die aber weder so praktisch und zielbewußt angelegt, noch so dauernd eingewurzelt waren; es waren mehr gut und edel gemeinte Versuchsfelder, welche nicht selten mit dem Blut der kämpfenden Parteien getränkt wurden. Das Jobeljahr ist eine groß entworfene und tief gedachte Ackergesetzgebung, eine biblische lex agraria, aus gemein menschlichen Nöthen entsprungen, denen sie energisch, wie alle auf ächt religiösen Motiven erbauten Mittel, abgeholfen hat. Der Sabbat, als hauptsächlicher Zeitmesser, bestimmt auch hier als Sabbatjahr, als Jahrsiebent siebenmal wiederholt, die Periode. Die enge Verbindung von Sabbat- und Jobeljahr läßt von letzterem gar nicht reden ohne vorgängige Inbetrachtnahme des ersteren, über welches Ex. 23, 10 f. Lev. 25, 3—7. Deut. 15, 1—11; 31, 10—13 handeln. Hiernach soll sechs Jahre lang gesät und geerntet werden, im siebenten Jahre aber soll das Land unbearbeitet bleiben, damit von dem, was von selbst gewachsen ist, auch die Armen und nicht minder die wilden Thiere des Feldes genießen können. Vom Laubhüttenfest des sechsten Jahres bis zu dem des siebenten sollte die Brache dauern. Das Gesetz wendet sich gleich Anfangs mit durchschlagender Energie gegen die Noth, die von Anbeginn auf der Armut liegt; kann und soll es sie nicht bannen, so will es sie doch mildern. Auch in Berücksichtigung der Thierwelt, selbst der dem Menschen am meisten entfremdeten, ist das Sabbatjahr solchen Gesetzgebern wie Buddha lange zuvorgekommen. Das Ruhen im siebenten Jahr soll ferner als eine dem Herrn geweihte Rast des ihm gehörigen Landes gelten, und was Feld oder Weinberg an Selbstgewachsenem tragen, das soll außer dem Besitzer und seiner Familie auch dem Gesinde, den Taglöhnern und den Beisassen ohne eigentliche Einscheuerung gehören, dabei aber auch der Thierwelt dienen. Arme und die Thierwelt treten auch hier in den Vordergrund als Geschöpfe, welche hinsichtlich ihres Ursprungs mit den eigentlichen Besitzern gleichwerthig sind. Das den ausgefallenen Körnern des sechsten Jahres Entsprossene, immer noch ein reichlicher Ertrag auf den fruchtbaren Aeckern Palästina's, zusammen mit den früher aufgehäuften Vorräthen reichte ohne Weiteres bis zur nächsten Ernte hin. Die Wohlthat des Sabbatjahres für die Armen hebt das Deuteronomium a. a. O. nochmals besonders hervor. An Deut. 14, 28 f. schließt sich das betreffende Gesetz wegen der verwandten Fürsorge für die Armen, und weil jetzt nach dem 3. und 6. Jahr der Sabbatperiode vom letzten Jahr derselben gehandelt wird. Es soll dann auch der Gläubiger seinem Schuldner besondere Rücksicht angedeihen lassen; er darf ihn, soweit er seinem Volke angehört (Nächste und Brüder), nicht drängen, weil das siebente Jahr ein Nachlaßjahr sei und die Bestimmung habe, den Herrn (in seinen Armen) zu ehren. Die jüdische Tradition versteht unter dieser Schonung gewöhnlich

völligen Schuldenerlaß, sieht sich aber in der Folge genöthigt, durch Ausnahmen die Rechte des Gläubigers zu wahren. Bei Pfandschulden, bei einem vor Gericht ausgesprochenen und durch dasselbe bestätigten Vorbehalt betreffs der Rückzahlung der Darlehen, auch bei ausbedungener Bezeichnung derselben als angenommener Geschenke sollte der Gläubiger in seinem Recht unbeschränkt bleiben. Allein Deut. 15, 2 f. folgt auf die Worte: „Loslassen soll jeder Gläubiger sein Handdarlehen", die Bestimmung: „er soll ihn nicht drängen", d. h. ihn nicht gewaltsam zur Bezahlung zwingen, was durchaus weniger als aufgenöthigter Schuldennachlaß ist und kaum so viel als Nichteinfordern der Zinsen bedeutet. Also nur Suspension der Schuldeinziehung während des siebenten Jahres ist gemeint, eine gerechte Forderung für die der Unterlassung des Ackerbaues. Ein völliger Schuldnachlaß wäre sinnwidrig und nach beiden Seiten nachtheilig gewesen. Gelderwerb wie Ackerbau sollte sistirt sein, d. h. unter den Israeliten; der Fremde konnte seinen Erwerb wie sonst fordern, mußte daher auch seine Schuld wie sonst bezahlen. Der Name Erlaßjahr war früher nicht gebraucht, erinnert aber sachlich an Ex. 23, 11 und gibt inhaltlich die Ergänzung des ältern Gesetzes: am Ende eines Jahrsiebents soll man die שְׁמִטָּה einführen (Deut. 15, 1), was nur so viel als alle sieben Jahre (δι' ἑπτὰ ἐτῶν, LXX) bedeuten kann. Das Deut. 15, 12—18 vorgeführte Gesetz über die Freilassung der hebräischen Knechte und Mägde im siebenten Dienstjahr hat nur äußerlichen Zusammenhang mit dem dort behandelten Sabbatjahr, gehört aber nicht dazu, wie sich aus V. 14 deutlich ergibt. Es ist eine weitere Verordnung zu Gunsten der Armen. Dagegen bringt Deut. 31, 10—13 noch nach, daß am Laubhüttenfest des Erlaßjahres das Gesetz im Heiligthum allem Volke (Männern, Frauen, Kindern und Fremdlingen) vorgelesen werden solle. Das Erlaßjahr ist gewählt als Abschluß einer längern Periode, welcher der erbaulichen Ruhe und Hinwendung zu Gott geweiht war; es begann mit Unterlassung der Aussaat.

Ueber das Jobeljahr schreibt nun Lev. 25, 8: „Sieben Wochen von Jahren sollst du zählen, siebenmal sieben Jahre, daß die Tage von sieben Jahreswochen 49 Jahre seien." V. 10: „Heiligen sollt ihr das Jahr der 50 Jahre und Freiheit ausrufen im Lande für alle seine Bewohner." Nach dem Buchstaben der angeführten Worte kann nur vom 50. Jahre als dem Jobeljahre die Rede sein, nachdem das letzte der sieben Sabbatjahre vollendet war; es schloß und krönte die verflossenen sieben Sabbatjahre, so daß nicht mit dem Jobeljahr als erstem Jahr, sondern erst nach dessen Ende ein neuer Sabbatcyklus seinen Anfang nahm. Das Jobeljahr schließt die 49jährige Periode einfach ab, welche mit dem abrundenden Jahre den 50 Tagen der Pfingstperiode entsprach. Damit fällt die oft vertretene Annahme, daß das Jobeljahr identisch mit dem 49., dem siebenten Sabbatjahr gewesen und vom Herbst desselben bis zum Nisan des folgenden Jahres nach der bürgerlichen, von da bis zu seinem Ende nach priesterlicher Jahresberechnung auch das 50. genannt worden sei. Wenn es vor dem Exil auch neben dem kirchlichen ein bürgerliches Jahr gab, so ist der Gebrauch verschiedener Berechnung des 49. und 50. Jahres ohne irgend eine Andeutung desselben unmöglich anzunehmen. An der Stelle Lev. 25, 10 f. ist das 50. Jahr nicht nur bestimmt als das Jobeljahr bezeichnet, sondern es werden auch V. 8 die 49 Jahre (sieben Sabbatjahre) davon ausdrücklich unterschieden. Ebenso treten Philo und Josephus für die Jobelperiode von 50 Jahren als alte Tradition ein, und gegen sie dürfen die vom 7.—11. Jahrhundert zu Ansehen gekommenen Geonim nicht als Instanzen gelten. Zwar wurde das Jobeljahr als Sabbatjahr behandelt, aber die hieraus erwachsenen Schwierigkeiten der Durchführung seiner Verordnungen dürfen nicht Anlaß geben, dem klaren Text Gewalt anzuthun.

Das Jobeljahr begann am 10. Tischri, indem Abgesandte am Versöhnungstage dasselbe im ganzen Lande feierlich mittels Hornsignalen ankündigten. Jobel wird gewöhnlich erklärt als fröhlicher Lärm, Jubel, oder einfach Hall des Hornes, woher Halljahr, indem jabal, fließen, auf die dahinströmenden Töne übertragen worden wäre. Nach rabbinischer Tradition wäre es veralteter Name des Widderhorns und seines Schalles, so daß „Jobeljahr" das mit dem Schall desselben eingeweihte Jahr bedeuten würde. Annus Jubilaei der Vulgata kommt aus der dem Stammworte gegebenen Bedeutung „lärmen". Ansprechend wäre und frühe angenommen ist auch die Erklärung des Wortes im Sinne von דְּרוֹר, wie das Jahr auch heißt, „Freiheit" (ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα, Jos. Antt. 3, 12, 3), „Freilassung" (ἐνιαυτὸς ἀφέσεως, LXX).

Die Bestandtheile des Gesetzes sind folgende: 1. Jobel (abgekürzt für Jobel-Jahr) ist wie jedes siebente Jahr ein Brachjahr. „Vom Feld aus sollt ihr essen dessen Ertrag": denselben nicht in's Vorrathshaus einführen, sondern das jeweils Nöthige vom Acker und Weinberg immer wieder frisch holen und gebrauchen. Ob man im 50. Jahr ausreichend Speise habe? Gott wird seinen Segen entbieten im 6. Jahr der letzten Jahreswoche, und dieses wird dann den für die drei Jahre erforderlichen Ertrag spenden (Lev. 25, 20 ff.). Noch heute wächst in Palästina ein großer Theil des Getreides freiwillig vom Ausfall der reifen Aehren, und so geschah es auch anderwärts ohne Ackerbestellung, z. B. in Hyrkanien und Numidien; auch in Albanien gewann man aus einer Aussaat zwei bis drei Ernten.

2. „Ein Jobel soll es auch sein, daß ihr zurückkehrt jeder zu seinem Besitz und jeder wieder zu seinem Geschlechte." Darum vor Allem heißt das Jobeljahr Ez. 46, 17 das Jahr der Freiheit, denn „Freiheit soll man ausrufen im Lande all' seinen Bewohnern", und ist heilige Festfeier, weil

jedem das heilige Recht seiner freien Persönlichkeit zurückgestellt wird. Das Staatswesen wird in integrum restituirt, und die oberste Bedingung hierfür ist, daß die infolge von Verarmung entstandene Leibeigenschaft Einzelner wie ganzer Familien aufgehoben wird. Sie gehören allein dem Herrn und nicht einander an: „Meine Knechte sind sie, sie sollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft" (V. 42). Natürlich durfte jeder vor dem Jobeljahr, wenn er wieder zu Vermögen gekommen war, sich selbst loskaufen oder sich durch einen Verwandten lösen lassen.

3. Der Lösung und Befreiung des leibeigen gewordenen Menschen, seiner Zurückstellung unter den göttlichen Oberherrn correspondirte die Auslösung des Gutes. Alle liegenden Gründe, welche seit dem letzten Jobeljahr veräußert worden waren, gingen an ihre früheren Besitzer zurück. Laut 25, 23 „Mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir" ist Gott auch der oberste und alleinige Grundherr, welcher jedem Stamm und jeder Familie des festgeschlossenen Ganzen einen Erbtheil durch's Loos zutheilen läßt. Innerhalb seiner Schranken ist jedes solches Besitzthum für immer erblich und unveräußerlich. Hebt sich dieß durch bittern Zwang der Noth theilweise oder ganz auf, so darf der Verkauf nur temporäre Geltung haben, und der Grundsatz: res clamat ad dominum, zum göttlichen, zunächst aber zu dem ihn stellvertretenden irdischen Herrn, muß in unbeschränktem Rechte bleiben. Dabei waltet eine billige Ausgleichung. Der Kaufpreis eines Gutes, das zu veräußern ist, wird nach der Zahl der Jahre bestimmt, die bis Eintritt des Jobeljahres noch verfließen. Sind es deren nur noch wenige, so ist der Kaufpreis geringer, dagegen erhöht er sich mit der Zahl jener Jahre. Sonach wird im Grund nicht das Gut gekauft, sondern die Zahl der Ernten des Gutes, welche den Maßstab des Kaufschillings abgibt. Das Gut selbst ist ein Erblehen, das Gott in freien Gnaden ertheilt hat und zurücknimmt, wenn er sein Volk verstößt. Auch hier hat der Käufer das Gut jederzeit wieder gegen Lösung seitens des vorigen Besitzers oder seines nächsten Verwandten zurückzustellen; nur wird dann der Werth der jährlichen Erträgnisse, welche der Käufer erhoben hatte, zu dessen Ungunsten abgezogen. Im Jobeljahr selbst aber soll der Rückfall der Güter an den ursprünglichen Besitzer oder an dessen Erben ohne jeden Entgelt vor sich gehen. Somit war nicht das Gut verkauft, sondern sein Erträgniß auf je so und so viele Jahre verpachtet, oder es war das Gut für ein Anlehen verpfändet und der Ertrag des Pfandobjects zur Tilgung der Schuld verwendet. Eine Erbtochter durfte nur innerhalb ihres Stammes heiraten, denn der Erbbesitz der Israeliten soll nicht „von Stamm zu Stamm sich wenden", von einem Stamm an den andern übergehen. Das Jobelgesetz fand also auf solches Gut keine Anwendung, welches kraft Vererbung etwa an die Familie eines andern Stammes gekommen sein sollte (Num. 36, 3 f.).

4. Hat jemand ein Haus verkauft, dessen er zum Feldbau bedarf, so kommt es an ihn zurück, wenn es in einem Dorf ohne Mauer oder auf dem Land gelegen ist. Dagegen ist ein in einer Stadt mit Mauern gelegenes Haus vom Käufer für immer erworben, wenn es binnen eines Jahres nach dem Verkaufe nicht eingelöst wird. Nur die Levitenhäuser in den Städten sind davon ausgenommen und gehen frei zum frühern Besitzer zurück. Jene Häuser nämlich haben weniger den Charakter göttlichen Eigenthums an sich; sie sind durch menschliche Kunst und Fleiß erworben. Dieß aber fällt wieder beim Leviten weg, der im Besitz allein auf Gott angewiesen ist.

5. Gott angelobte Feldstücke verbleiben beim Gelober, welcher den Ertrag derselben in einer nach Maßgabe des für die Aussaat benöthigten Getreides zu bestimmenden Geldsumme an das Heiligthum abliefert. Die Angelobung und damit natürlich die Ablieferung hört im Jobeljahr auf. Der Betrag der letzteren regelt sich daher nach der Zahl der bis dahin noch vorhandenen Jahre. Wird aber das Erbstück mittlerweile, ohne daß es vom Heiligthum eingelöst worden ist, an einen Dritten verkauft, so ist es im Jobeljahr dem Herrn verfallen. Gott angelobte Felder und Häuser können unter der Bedingung eingelöst werden, daß dem Kaufschilling noch ein Fünftel für das Heiligthum hinzugesetzt wird. Wenn jemand den durch ihn von einem Andern erkauften Acker dem Herrn weiht, so hat der Priester ihm den Werthbetrag bis zum Jobeljahr zu berechnen, und er muß diesen am selben Tag, somit alsbald, an den Herrn erlegen. Diese Bestimmung erging zu Gunsten des Rücklösungsrechts des ursprünglichen Eigenthümers (Lev. 27, 22—24), an den das Gut im Jobeljahr zurückkehrt.

Die Bedeutung des Jobeljahrs kann nicht abgelöst von der des Sabbatjahres und vor Allem des Sabbats selbst bestimmt werden. Der Sabbat ist göttliche Stiftung. Israel hat ihn sich nicht selbst gegeben, wenn auch die Babylonier und Assyrer dieß gethan. Letztere hatten ebenfalls die siebentägige Woche und den siebenten Tag als eine Art Ruhetag. Für die Hebräer war er das Abbild göttlicher Vollendung der Schöpfung. Der Mensch ist zu einem Wirken geschaffen, dem in angemessener Pause immer wieder die Ruhe folgen muß, ein Abbild göttlichen Wesens und Wirkens. Der Menschenwelt und ihrer Geschichte wartet aber eine Vollendung und ein Zusammenschluß mit der seligen Gottesruhe. Das Sabbat- und das Jobeljahr sind die Steigerung und die Vollendung der Sabbatsidee. Das Land sowohl wie sein Bebauer ist Gottes, ist von ihm geschaffen, von ihm ausgeliehen. Nun soll es ihm auf längere Zeit zurückgestellt werden; der Nutznießer soll sich seiner Bearbeitung entschlagen und es der freien Gnadenverfügung Gottes überlassen, welche ihm zeigen wird, daß Gott zum wenigsten so viel vermag, als jener mit all' seinem Wirken

und Arbeiten. Das unbedingte göttliche Eigenthumsrecht an Grund und Boden wird durch die vertrauensvolle Hingabe desselben an den obersten Eigenthumsherrn im Bewußtsein seines Volkes neu geweckt und zu thatsächlicher Darstellung gebracht. Die Gottheit will ihrem Besitzthum dann auch besonderen Schutz und Segen zuwenden, wie Gott für die Brachjahre ausdrücklich versprochen hat. Die hellenische Religion hatte ähnliche Anschauungen, wie das dem delphischen Apollo geweihte cirrhäische Feld zeigt. Da das Land für den Herrn feiern soll (Lev. 25, 2), so erscheint es in directes Abhängigkeitsverhältniß zu ihm gestellt; es soll durch (Sabbat- und) Jobeljahr in Stand versetzt werden, an seinen Herrn die in jenem Verhältniß liegende Schuld zu bezahlen, ihn durch unmittelbare Heimgabe und Selbsthingabe zu befriedigen. Nach Lev. 26, 34 soll durch das Wüsteliegen des Landes infolge der Exilirung die früher unterlassene heilige Brache nachgeholt werden. Nicht bloß der Mensch soll den Sabbat seinem Gotte feiern, sondern auch das Land, das in seiner Weise darin ein Abbild der feiernden Ruhe Gottes darstellen soll. Ewald (Alterth. des Volkes Israel, 2. Aufl., 412) streift die Idee des Brachjahres mit den Worten: „Auch der Acker hat sein göttliches Recht auf ein nothwendiges und daher göttliches Maß von Ruhe und Schonung; auch gegen ihn soll der Mensch nicht immerfort seine Lust zu arbeiten und zu gewinnen kehren; auch ihm soll er zur rechten Zeit seine Ruhe lassen, um dann wieder von ihm einen desto größern Segen zu ernten. Der Acker gibt jährlich seine Früchte wie eine Schuld, die er dem Menschen abträgt, und worauf dieser als den Lohn seiner auf ihn verwendeten Mühe rechnen darf; aber wie man bisweilen auch von einem menschlichen Schuldner keine Schuld einfordern kann, so soll er den Acker zur rechten Zeit liegen lassen, ohne eine Schuld von ihm einzutreiben.“ Die höheren Gesichtspunkte sind jedoch hier nicht hervorgehoben; die Brachjahre erscheinen nicht in ihrem Verhältniß zum obersten Besitzer. Es erinnert das Sabbatjahr an die Urzeit des Paradieses jenseits von Gen. 3, 17 und von dem mit dem Fluche der Sünde verbundenen Schweiß des Angesichts und läßt dieß nicht als ungebrochene Fortdauer ohne Ende ansehen, sondern eine Wiederkehr durch Umschaffung und Verklärung ahnen. Damit wird die oft genannte Institution zur unvollkommenen Vorausdarstellung jener Röm. 8 verkündeten Befreiung der Schöpfung aus Eitelkeit und Vergänglichkeit. Der Allbarmherzige, der Alles, auch die Thiere, für Alle geschaffen hat, läßt aus jener Brache und den an sie geknüpften Verordnungen einen Abglanz seiner Milde und Güte zur Nachahmung für die Menschen den Armen gegenüber widerstrahlen, deren Berücksichtigung gewöhnlich die Gegenwart eines messianischen Zuges in der biblischen Schilderung verräth. Es versteht sich, daß der Vorwurf der Unthätigkeit, zu welcher die Ruhe des Sabbatjahres verleite, ebenso grundlos ist, als wenn er gegen den einzelnen Wochensabbat ausgesprochen würde. Die Ackerbaugeschäfte werden im heißen Land am frühesten Morgen und spätern Abend abgethan. Alle anderen Arbeiten außer den ausdrücklich verbotenen Feldgeschäften gingen nach wie vor fort, und wenn schon die gewöhnliche Sabbatsruhe die Unterlage für geistige Erhebung und Beschäftigung wurde, so mag das Sabbatjahr hierin, sowie für Unterricht, Lernstoffe und Beischaffung von Bildungsmitteln eine Erweiterung und Steigerung gebracht haben.

Das Jobeljahr hebt den Begriff des einfachen Sabbats und des Sabbatjahrs auf eine höhere Stufe und schließt, was schon in diesen an Mitteln geistiger und insbesondere religiöser Förderung vorhanden war, durch die angestrebte Verwirklichung einer völligen Wiedergeburt von Staat und Gesellschaft ab. Persönliche Freiheit und eigen Gut, Gebundenheit in Gott und seinem Gesetz, gleiche Rechte und Pflichten sollen den Gottesstaat neu herstellen. Eine innere Umwandlung sollte die ethische Grundlage bilden, ohne welche nur eine mechanische, wenig haltbare äußere Ordnung aufgerichtet werden konnte. Darum fiel die Ankündigung des Jobeljahres auf den Versöhnungstag. Vom Herrn befreit und in seine höheren, sittlich-religiösen Ordnungen eingestellt, sollte der Staat auf dem Ackerbau beruhen; die zwölf Stämme sollten einen Freistaat unter priesterlicher Leitung bilden. Dieses feste Band mußte sie vor Zerstreuung und vor innerer Vergewaltigung bewahren. Jeder Stamm hielt sich gesondert und erhielt einen seiner Volkszahl entsprechenden Landestheil. Kein Stamm sollte sein Gebiet auf Kosten eines andern ausdehnen dürfen. Sie bildeten unter einander eine Föderation durch Blut aus Einer Abstammung und durch eine darauf beruhende politische Verfassung. Alle standen unter dem Gesetz, das Gott durch Moses ihnen gegeben hatte. Auf diese Weise hatte kein Stamm eine eigene gesetzgebende Gewalt, sondern besaß nur administrirende und vollziehende Behörden. Daneben scheinen aber frühe schon priesterliche Auslegungen des Gesetzes ergangen und mehr und mehr gesammelt, bezw. in kleineren Abtheilungen codificirt worden zu sein. Daß ein Stamm vom andern auch nicht einmal einen Acker erwerben konnte, schloß Kriege und Eroberungen gegenüber von anwohnenden Fremden nicht aus. Dadurch wie durch die ähnliche Vertheilung der Familiengüter (nach der Zahl der bei der Austheilung vorhandenen Häupter) sollte dem Mißstand der ungleichmäßigen Bereicherung, der Abhängigkeit und der Bildung von Latifundien, nicht minder aber auch den socialen Störungen durch Verbreitung von Mangel und Armut vorgebeugt werden. Entstanden derartige Schäden, wie es wohl nicht ausbleiben konnte, so sollte das Jobeljahr seine Radicalmittel dawider in Anwendung bringen.

Man hat die Bedeutung des Jobeljahres kaum überschätzt (s. o.), wenn man in ihm die An-

bahnung zur Rückführung paradiesischer Verhältnisse oder den Gedanken einer Verbreitung der angeblichen einstigen, allgemeinen Apokatastase erblicken wollte. Entschieden wurde es allzu nüchtern beurtheilt, wenn man es aus ökonomischem Interesse für die Förderung des Landbaues oder aus der Sorge für bloß politische conservative Grundsätze und für die Staatserhaltung herleiten wollte. Das Jobeljahr mag manche anderweitige Vortheile gehabt haben, allein diese waren nur Zugaben nach des Herrn Wort, daß man vor Allem nach dem, was droben ist, zu trachten habe, und daß dann die anderen Güter nicht ausbleiben würden. Der ideal-religiöse Gesichtspunkt tritt Lev. 25, 20 f. zu stark an die Spitze in der Verheißung, Gott werde seinen Segen entbieten im sechsten Jahre, welches den für die drei Jahre erforderlichen Ertrag hervorbringen werde. Auf menschliche Hilfsmittel ist hier wenigstens in oberster Linie verzichtet, selbst wenn sie nur verschwiegen und nicht geradezu ausgeschlossen sein sollten. Die Schrift darf nun einmal von den Gedanken einer einstigen Weltharmonie nicht lassen, von welchen sie durchtränkt ist, und deren Eintritt nach dem Abschluß der diesseitigen Kämpfe und Widersprüche eben die Hauptursache von dem Vorhandensein der Schrift selbst ist. Der ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός, der höchste Jobel, als dessen Bringer der Heiland sich selbst erklärt, und damit das vorbildliche Jobeljahr, läuft in seiner Erfüllung in jene Zeit der Weltvollendung aus (Hebr. 4, 9).

Alter und Ursprünglichkeit der besprochenen Institute schafft man nicht durch blödes Absprechen über die handgreiflichen Schwierigkeiten derselben aus der Welt. Die Schwachheit und Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte einerseits und der absolute Gotteswille andererseits sind eine ewige Antinomie, deren einer Theil durch den andern nicht außer Dienst und Existenz gesetzt wird. Die Annahme einer spätern Entstehung des Instituts macht dasselbe erst recht zum Räthsel. In der spätern Geschichte der Israeliten fehlten zur Einführung desselben alle Bedingungen, äußere, objective, ethische und subjective. Die Ansicht, welche das Alterthum über Grund und Boden hatte, daß auch er ein Recht gegen den Menschen besitze, ist hier in scharfer Weise von der positiven alttestamentlichen Religion ausgeprägt und führt in's höchste Alterthum. Sodann ist es dessen Art nicht, und auch nicht die der ältesten Berichte darüber, tief eingreifende sociale Gesetze wie spielend zu erfinden und nicht weiter an deren Einführung zu denken oder die Möglichkeit derselben nicht vorauszuberechnen. Viel später scheiterte die Durchführung, an welcher die Consequenz des theokratischen Princips im Jugendalter von dessen Entstehung keinerlei Anstoß genommen. Daß seine Entstehung der mosaischen Zeit angehörte, wird nicht zu bezweifeln sein: die bezüglichen Aufschreibungen im Gesetz weisen unmöglich auf eine viel spätere Zeit, denn sonst würden sie weniger ausführlich und erschöpfend ausgefallen sein. Die reichen Einzelbestimmungen beweisen das ungebrochen hohe Alterthum; eine spätere Zeit, welche schon schlimme Erfahrungen mit der Durchführung gemacht, hätte abgeblaßtere Bestimmungen und Abstractionen statt concreter Fassungen niedergeschrieben. Daß das Jobeljahr in den höchst abgerissenen geschichtlichen Erzählungen über die alte Zeit nicht erwähnt wird, ist rein zufällig. „Nichts ist bei näherer Ansicht gewisser, als daß das Jobeljahr dem Gedanken nach der letzte Ring einer großen Kette ist, welche eben durch ihn erst zu ihrem nothwendigen Ende kommt und der Geschichte nach trotz seiner auf den ersten Blick uns auffallenden Art einst wirklich im Volksleben Israels Jahrhunderte lang durchgeführt wurde" (Ewald a. a. O. 422 f.). Man hat glaublich machen wollen, daß die Anordnung des allgemeinen Sabbatjahres und noch mehr des Jobeljahres für das ganze Land später auf Mißverständniß des Textes von Ex. 23, 10 f. oder auf Fortbildung eines einfachern und praktischern Gebotes, wonach der Turnus des je 7. Jahres für die verschiedenen Grundstücke ein verschiedener gewesen sein könne, beruhe. Aber die höhere, allgemeinere Auffassung dieser an sich fraglichen Fortbildung muß jedenfalls schon sehr frühe fest geworden sein, da überall, auch im Deuteronomium, nur von einem für Alle gemeinsamen Erlaßjahr die Rede ist. So wäre von jenen unvollkommenen Anfängen des Erlaßjahres jede Spur im Pentateuch und anderwärts getilgt worden, was um so weniger wahrscheinlich, als sie für die Durchführung weit leichter waren, und als das für dieselbe an weit größeren Schwierigkeiten leidende Erlaß- und Jobeljahr später unbeanstandet geblieben wäre. Letzteres gilt auch gegen Wellhausens ungeschichtliche Anschauung (Gesch. I, 119), daß erst die letzte Station der Gesetzbildung in oder nach dem Exil das Sabbatgesetz für das Land und das Jobeljahr gebracht habe. Dawider sprechen die Natur der Sache (s. o.) und vorexilische Stellen, wie Jer. 32, 7, auch solche, welche wenigstens die vorexilische Existenz jener Institute bezeugen, Ez. 7, 12 f.; 46, 16 ff. Js. 61, 1 f. Man muß in vorgefaßte Theorien sehr verrannt sein, wenn man für die gänzlich veränderten nachexilischen Zustände und Einwohner Einrichtungen ansetzt, welche vielleicht nicht allzu lange nach der opferbereiten Gründungszeit von Volk und Staat schon zu verkümmern anfingen. Gegen Annahme eines willkürlichen siebenjährigen Turnus, wonach die Brache nicht allgemein das ganze Land, sogar wohl nicht einmal alle Aecker, Oelpflanzungen und Weinberge des Besitzers im gleichen Jahre betroffen hätte, entscheidet V. 12, der aus derselben Zeit wie die „älteste Verordnung" Ex. 23, 10 f. stammt und in sachlich normirendem Zusammenhang mit derselben steht. Der hier erwähnte Sabbat und sein Gebot schließt eine Berufung für jenen der Willkür des Einzelnen überlassenen Turnus der Brache auf Lev. 19, 23 ff. und auf das Sklaven-

gesetz Ex. 21, 2 aus und bindet den Turnus an die Analogie des Sabbatgesetzes. Wie dieses allgemein ist und jede Willkür der Wahl ausschließt, so das siebente Brachjahr. Auch der sprachliche Ausdruck ist in beiden Stellen, V. 10 f. und 12, conform. Somit ist schon an der für unsere Institution „ältesten“ Stelle dem Sabbat das Sabbatjahr ausdrücklich nachgebildet, und der willkürliche Turnus muß spurlos aus der Schrift verschwinden.

Was nun aber nach der mosaischen Gründungszeit in der Praxis aus dem (Sabbat- und) Jobeljahr geworden, darüber „schweigt die Geschichte“ durch Hunderte von Jahren fast gänzlich. Die Stürme der Richterzeit ließen die ungebändigte Individualität aus den Schranken brechen, und schon Lev. 26, 35 sind, sei es prophetisch, sei es thatsächlich, Zeiten in's Auge gefaßt, wo „das Land die ihm gebührenden Sabbate bezahlt erhält“ (wenn es wüste liegt und Israel sich in der Fremde befindet) „und einen Betrag der Ruhe erhält, die es vordem nicht geruht hat an ihren pflichtmäßigen Sabbaten“ (Sabbat- und Jobeljahren). Man hatte sie also nicht gehalten, und das Wüsteliegen des Landes im Exil war die strafweise nachgeholte, gezwungene Brache jener Jahre. Diese Stelle, sowie auch 2 Par. 36, 21, wonach das Land in der Exilsverwüstung 70 Jahre feiern mußte, um die gebotenen Brachjahre abzutragen, und verwandte rabbinische Stellen setzen die Uebung der außer Gebrauch gekommenen Verordnungen in altvorexilischer Zeit voraus, denn das Exil ist ja die Strafe für ihre Vernachlässigung. Aus prophetischen Reden über Auskauf, Güterraub, Häufung des Grundbesitzes (Amos, Isaias, Michäas) ergibt sich, daß das Jobelgesetz unbeachtet war, aber Is. 37, 30 ist doch wieder eine Anspielung auf Sabbat- und Jobelgesetz, ebenso Jer. 34, 8—10, wo die Drangsal der Belagerung die Erinnerung daran wachrief. Ez. 1, 1; 7, 12 f. sind weitere Anspielungen, 46, 17 ist vom Erlaßjahr in zukünftiger Neuordnung die Rede. Das Exil schärfte Erinnerung und Gewissen und ließ, selbst als Strafe für beharrliche Nichtbeachtung desselben angesehen, auf das Institut des grauen Alterthums zurückgreifen. Auf Nehemias' Andringen nahm man das Sabbat-, zum Theil auch das Jobeljahr wieder auf, so daß sie stehende Ordnung geworden sein müssen (2 Esdr. 10, 31). Dieß bezeugen 1 Mach. 6, 49. 53; Jos. Antt. 11, 8, 6; 13, 8, 1; 14, 10, 6; 15, 1, 2; Bell. Jud. 1, 2, 4. Man überbot dabei die Strenge des alten Gesetzes, wenigstens dem Wortlaute nach. Vom Ertrag der nach der Rückkehr in Besitz genommenen Felder sollte man im siebenten Jahr nicht einmal essen dürfen; nur die anderen Theile von Palästina sollten zwar nicht angebaut, es durfte jedoch der Selbstwuchs auf ihnen genossen werden (Sch'b. 6, 1).

Wenn das heidnische Alterthum mancherlei Anklänge mit dem vorgeführten Theile der pentateuchischen Gesetzgebung zeigt, so verweist auch dieser Umstand denselben nach seinen Ursprüngen keineswegs in eine spätere Zeit ausgelebter Ideale. Das Gesetz will den einzelnen Familien ihren Grundbesitz und selbständigen Bestand sichern und eine für den socialen Körper ungesunde Häufung von Ländereien verhüten, so daß es weder Latifundien noch Bettelarmut geben könne. Damit stimmen auch die Erbgesetze Num. 27 f. Aehnliches berichtet Diodorus Sic. (Fragm. 40); ähnlich verfügten andere Gesetzgeber. In vielen alten Staaten ward das Gesetz eingeführt, daß die ursprünglich vertheilten Grundstücke von den Eigenthümern nicht verkauft werden und die Einzelnen nicht über ein gewisses Maß Ländereien besitzen dürften (Arist. Polit. 2, 5; 6, 2). Die Lacedämonier durften kein Land verkaufen und die in alter Zeit gemachte Landvertheilung nicht ändern. Solon bestimmte, daß niemand so viel Grundbesitz erwerben solle, als ihm beliebe; und bei den Lokrern durfte man nicht verkaufen außer im nachgewiesenen Falle äußerster Noth (ib. 2, 7). Den Thebanern gab Philolaus ein Gesetz, welches die Gleichmachung der Güter bezweckte und die ursprüngliche Zahl der einzelnen Güter erhalten sollte. Bei den Dalmatiern nahm man nach Strabo (7, 5) alle acht Jahre eine neue Theilung des Landes vor. Hug (Zeitschr. u. s. w. 26) bemerkt, daß alle alten Gesetzgeber solche „schöne Ideen mit Moses theilten, aber nicht Einer es verstanden hatte, sie zu verwirklichen“. Doch scheiterte zuletzt auch Moses, oder wer in seinem Sinne die Durchführung unternahm, an der Härte des Zeitenfortschrittes (oder -Rückschrittes), der auch den eisernen Bestand der Gesetze zwar nicht zertrümmerte, aber nicht mehr beachtete. [Himpel.]

Jodocus, der hl. (S. Josse), Einsiedler des 7. Jahrhunderts, war der Sohn Judhaels, des Herrn von Domnonium (Bretagne). Er schlug die angetragene Herrschaft des Landes aus, wurde Priester und Kaplan des Grafen Haimo von Ponthieu, bis die Sehnsucht nach einem einsamen Leben ihn bewog, sich 643 mit einem Schüler Wurmar in eine Einöde Brahic, jetzt Ray am Authie, zurückzuziehen. Acht Jahre später ging er mit seinem Genossen nach Runiac (jetzt Villiers-St. Josse) an der Mündung der Canche. Hier erbaute ihnen Haimo eine Kirche zu Ehren des hl. Martin. Durch Wunder verherrlicht, starb Jodocus am 13. December 669 (al. 653). Aus der Einsiedelei entstand später das Benedictinerkloster Saint-Josse-sur-Mer. (Vgl. die im 8. Jahrhundert geschriebene Vita bei Mabillon, Acta SS. O. S. Bened. II, 566; Abelly, La vie de St. Josse, prince de Bretagne, Par. 1666, Montreuil 1851.) [Streber.]

Jodocus Pratensis, s. Josquin des Près.

Joel (יוֹאֵל, LXX Ἰωήλ), einer der sog. kleineren Propheten. Ueber seine persönlichen Verhältnisse weiß man nur so viel mit Gewißheit, daß sein Vater Phatuel hieß (Joel 1, 1); Näheres ist aber auch von diesem nicht bekannt. Wenn jüdische Erklärer, wie z. B. Jarchi, meinen, Phatuel sei nur ein anderer Name für Samuel, und

unser Prophet sei dessen 1 Sam. 8, 2 erwähnter Sohn Joel, so sprechen, abgesehen von dem schlechten Charakter dieses Joel (1 Sam. 8, 3), gegen diese Meinung, sowie auch gegen die andere, daß Phatuel einerlei mit Pheteja (1 Par. 24, 16) sei, schon die Zeitverhältnisse. Denn Joels Weissagung rührt nicht aus der davidischen oder salomonischen Zeit her, was in den angegebenen Fällen nothwendig anzunehmen wäre. Außer jenem Sohne Samuels kommen in den historischen Büchern des A. T. noch mehrere Männer unter dem Namen Joel vor, z. B. 1 Par. 4, 35; 5, 4. 8. 12; 6, 33. 36; 7, 3; 11, 38; 27, 20. 2 Par. 29, 12. 1 Esdr. 10, 43. 2 Esdr. 11 9, allein keiner derselben kann mit unserm Propheten einerlei Person sein. Auch die außerbiblischen Nachrichten über Joel sind sehr sparsam und geben bloß seinen Geburtsort an, nennen aber als solchen bald Bethom im Stammgebiete Ruben (Epiphan., De vit. proph. c. 14), bald Bethomeron (Dorotheus Tyrius, Synopsis c. 4), oder Betheron, das sie demselben Stammgebiete zuweisen (Isid. Hispal., De ortu et obitu Patrum, c. 42). Daß indessen Joel ein Angehöriger des Reiches Juda gewesen sei, darf man wohl deßwegen annehmen, weil seine Rede sich nur an Juda und Jerusalem wendet und auf das Reich Israel keine Rücksicht nimmt. Für ein Mitglied des Priesterstandes hat man ihn darum gehalten, weil ihm das Schicksal der Priester und die Unterbrechung des Opferdienstes so sehr zu Herzen gehe (Knobel, Der Prophetismus der Hebräer II, 132 f.). — Die Frage nach dem Zeitalter Joels ist von jeher verschieden beantwortet worden. Nach Einigen soll Joel unter König Joas gelebt haben, und seine Weissagung soll aus jener Zeit herrühren, da Joas noch unter der Leitung des Hohenpriesters Jojada stand (Credner, Der Prophet Joel 11; Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik 119 ff.). Andere halten ihn für einen ältern Zeitgenossen Amos' unter der Regierung Ozias' (Knobel a. a. O. II, 136), wieder Andere, ziemlich nahe damit übereinstimmend, für einen Zeitgenossen Osee's, der auch noch unter Joatham, Achaz und Ezechias thätig war (Corn. a Lapide, Comment. in Joel argum.). Einige jedoch lassen seine Thätigkeit nicht über die Regierung Ezechias' hinaufreichen, und Viele, wie namentlich die Rabbinen, rücken dieselbe bis in die Regierungszeit Manasses', Einige sogar bis in Josias' Zeit herab (vgl. Herbst, Einleitung II, 2, 110). Die Gründe jedoch für die ersterwähnte Ansicht sind nicht genügend. Wenn das Hauptgewicht darauf gelegt wird, daß Edom bedroht und unter den Feinden Israels die Syrer und Assyrier nicht genannt werden, so führt ersteres keineswegs über die Zeit des Königs Ozias hinauf; denn Amos (1, 11 f.) und Isaias (34, 5 ff.; 63, 1 ff.) bedrohen ja Edom ebenfalls. Sodann werden die Assyrier als Feinde Israels wirklich genannt, denn diese müssen unter dem Ausdruck „Nordische" oder „Nordländer" (הַצְּפוֹנִי, 2, 20) verstanden werden. Gesetzt aber, die Assyrier wären wirklich nicht genannt, so würde auch dieses für jene Ansicht nicht viel beweisen, weil es dem Propheten nicht um eine genaue und erschöpfende Aufzählung der Feinde Juda's zu thun ist. Eben deßwegen spricht auch die Nichterwähnung der Syrer nicht gerade zu Gunsten jener Ansicht. Andererseits kann aber Joel auch nicht erst unter Manasses oder gar unter Josias gelebt haben, denn seine Prophetie ist älter als die des Amos. Dieß ergibt sich schon aus ihrer Stellung im Canon und noch mehr daraus, daß sie in letzterer benutzt wird (vgl. Hävernick, Einleitung II, 2, 299). Jene Stellung ist nach der Absicht derer, welche den Canon gesammelt, eine chronologische und mithin soviel als ein ausdrückliches Zeugniß von ihnen, daß Joel mit Osee und Amos, zwischen die er hineingestellt ist, noch gleichzeitig gelebt habe. Da nun nichts Entscheidendes dagegen sich vorbringen läßt, so hat man auch keinen hinreichenden Grund, es zu verwerfen, wenngleich die Gründe, die Hävernick zur Bekräftigung desselben vorbringt, von geringer Bedeutung sind (a. a. O. 302). In jüngster Zeit haben Scholz (Comm. zum Buche des Propheten Joel, Würzburg 1885) und Holzinger (Zeitschr. für alttestam. Wissensch. 1889, 89) nach dem Vorgang von Michaelis, Hilgenfeld, Merx (Die Prophetie des Joel, Halle 1879) beweisen wollen, das Buch Joels könne erst nach dem Exil verfaßt sein; allein diese Ansicht muß dem Inhalt wie dem Text des Buches Gewalt anthun, um haltbar zu erscheinen. S. dag. Knabenbauer, Comm. in proph. minn. I, Paris. 1886, 189.

Den Inhalt der Joel'schen Weissagung bildet zunächst die Schilderung einer furchtbaren Heuschreckenverheerung und Dürre, an welche sich dann eine Ermahnung zur Buße und die Ankündigung des messianischen Reiches und seines geistigen Segens, zugleich aber auch des allgemeinen, den Gegnern dieses Reiches bevorstehenden Strafgerichtes anschließt. In Betreff jener Schilderung ist die Hauptfrage, ob sie eigentlich von einem wirklichen Heuschreckenzug oder bildlich von einem feindlichen Heere gemeint sei. Für's Letztere entscheiden sich mit geringen Ausnahmen die alten Rabbinen und die Kirchenväter (vgl. Credner, Der Prophet Joel 17 ff.), Theodoret namentlich so, daß er zugleich auch an einen eigentlichen Heuschreckenzug denkt. Denn nachdem er die Deutung der Heuschrecken auf die Assyrier und Babylonier erwähnt hat, fügt er bei: Ἐγὼ δὲ ἀληθῆ μὲν ἡγοῦμαι καὶ ταῦτα· ὑπολαμβάνω δὲ καὶ τὰ κατὰ τὸ ῥητὸν νοούμενα τῷ ὄντι γεγενῆσθαι (Comment. in Joel 1, 4). Ungefähr ebenso scheint auch Hieronymus die Sache anzusehen, wenn er sagt: Narratur impietas hostium sub figura locustarum; et rursum sic de ipsis locustis dicitur, quasi hostibus comparentur, ut, quum locustas legeris, hostes cogites; quum hostes cogitaveris, redeas ad locustas (Comment. in Joel 1, 6). Am richtigsten wird das erste Kapitel von einer eigentlichen Heu-

schreckenverwüstung, das zweite von dem Einfall der Assyrier verstanden, und zwar so, daß schon erstere als Aufforderung zu der bußfertigen Gesinnung geschildert wird, welche der andere ganz besonders nöthig macht. Diese Deutung scheint auch wirklich den Textesworten gegenüber die allein haltbare zu sein, so entschieden sie auch von vielen neueren Exegeten abgewiesen wird. Hierdurch wird auch der Ausdruck „der große und furchtbare Tag des Herrn" (2, 1. 11) erklärt, der doch von einem bloßen Heuschreckenzuge nicht wohl gebraucht sein kann. Sagt man, ein Heuschreckenzug könne wohl solche Verheerungen anrichten, daß die Folgen davon eine prophetische Vorhersagung verdienen, so läßt sich darüber nicht viel streiten; die meisten Fälle jedoch, sei die Verheerung auch noch so groß, weit größer sogar, als sie von den Naturforschern beschrieben zu werden pflegt, werden eine prophetische Vorhersagung nicht verdient haben; ob aber irgend ein Fall, um der etwa obwaltenden Umstände willen, eine solche verdiene, darüber wird wohl kein Mensch entscheiden können, sondern nur Gott. Andererseits aber ist klar, daß die Joel'sche Heuschreckenverheerung, wenn sie so ganz, wie man versichert, mit den dießfallsigen Beschreibungen der Naturforscher übereinstimmt, keine Seltenheit und am wenigsten etwas Unerhörtes war, und daß daher von ihr an sich genommen nicht gesagt werden konnte, dergleichen sei noch nie gewesen und werde nie mehr sein (2, 2). Die Art aber, wie Joel Rettung verheißt (2, 19 ff.), spricht nicht für die Auffassung von der Heuschreckenverwüstung allein, sondern zeigt, daß der Prophet den bildlichen Ausdruck gut zu handhaben und schön durchzuführen wußte. Von welchem nationalen Unglück endlich er redet, zeigt er deutlich genug, wenn er für die Beendigung desselben שׁוּב שְׁבוּת (4, 1) gebraucht, was sonst immer nur von der Wiederherstellung des Israelitenthums nach dem Exil vorkommt. Damit ist die weitere Frage, ob die Beschreibung auf etwas Vergangenes oder Zukünftiges sich beziehe, schon beantwortet. Ob die Heuschreckenplage als gegenwärtig oder als zukünftig dargestellt wird, läßt sich bei der herrlich poetischen Form nicht mit Sicherheit erkennen; doch führt die Analogie der prophetischen Darstellung eher zu der Annahme, daß etwas noch Bevorstehendes angekündigt wird. Die Aufforderung zur Buße, welche in diese Schilderung verflochten ist, bildet den psychologischen Uebergang zu der Vorhersagung eines Gottesgerichtes, das noch viel schlimmere Verwüstung als die Heuschrecken herbeiführen wird. Daß hier etwas Zukünftiges und nicht Gegenwärtiges geschildert wird, kann verständiger Weise nicht in Frage gestellt werden. Bei solchen Calamitäten ist gewiß eine ernstliche Rückkehr zu dem allbarmherzigen Gott angezeigt (2, 12—17); wenn die Juden ihre Herzen und nicht ihre Kleider zerreißen, so wird Gott jeden durch seine Heimsuchung bewirkten Verlust überreich ersetzen und als ihr Hort in ihrer Mitte wohnen bleiben (2, 18—27). So kann er seine Wirksamkeit vollenden; dieselbe wird er krönen mit der Ausgießung des heiligen Geistes, welche allen seinen Angehörigen die Zuversicht der Kindschaft verleiht, während er sich zum Gericht über seine und seines Volkes Feinde rüstet (2, 28—32 Vulg., 3 Hebr.). Ist erst Juda und Jerusalem aus der babylonischen Gefangenschaft erlöst, so soll von allen Heiden Rechenschaft für ihren Widerstand gegen Gottes Pläne gefordert werden; während dann alle irdische Macht zerschellt, wird der Gottesstaat erneuert, die Erde wird zum Paradies, und Gott thront ewig in seiner Kirche (3 Vulg., 4 Hebr.). Aus dieser Darlegung des Inhalts ergibt sich, daß Joels prophetische Rede ein einheitliches, gut zusammenhangendes Ganzes bildet. An die Ankündigung der dem theokratischen Volke selbst bevorstehenden Läuterungszeit knüpft sich die Ermahnung zur Buße, welche an dem kommenden neuen Heile theilzunehmen erlaubt, und daran wiederum die Beschreibung dieses Heiles selbst und des Gerichtes über diejenigen, die demselben widerstreben. Bekannt ist, wie der Haupttheil dieser Weissagung am Pfingstfest in Erfüllung gegangen, und wie die Sendung des heiligen Geistes sogleich mit Joels Verkündigung in Verbindung gebracht worden ist. Die Vulgata hat eine neue Weissagung in den Text aufgenommen, indem sie 2, 23 die Worte הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה, eigentlich „Regen nach Gebühr", durch doctorem justitiae übersetzt. Diese Deutung beruht auf alter jüdischer Tradition, welche schon in das Targum Jonathan aufgenommen ist, und paßt so sehr in den Zusammenhang der ganzen Weissagung, daß ihre Beibehaltung hinreichend gerechtfertigt erscheint. Ob Joel noch mehr geschrieben habe, als sich von ihm erhalten hat (Ewald, Die Propheten des A. B. 2. Aufl. I, 92), darüber kann man nur Vermuthungen aufstellen, die, weil keine große Sicherheit, auch keinen großen Werth haben. Commentare zu Joel neben den anderen kleinen Propheten gibt es von Ackermann (Vindob. 1830), Schegg (Regensburg 1854), Trochon (Paris 1883), Hesselberg (Königsberg 1838); Hitzig (Leipzig 1863), Keil (Leipzig 1866), Pusey (London 1860), gesondert von Credner (Halle 1831), Wünsche (Leipzig 1872). Weiteres s. bei de Wette, Einl., 8. Ausg., 454; Keil, Einl. vor § 84. [Welte (Kaulen).]

Johanan (יוֹחָנָן, יְהוֹחָנָן), in der Vulgata des A. T. die ältere Form desjenigen Namens, welcher in den späteren Büchern Johannes ausgesprochen wird. 1. Der Sohn Caree's, einer der jüdischen Großen, welche sich nach der Zerstörung Jerusalems an Godolias anschlossen, um geordnete Zustände herbeizuführen (4 Kön. 25, 23. Jer. 40, 8 ff.); s. d. Art. Ismael. — 2. Der erstgeborne Sohn des Königs Josias von Juda, der entweder vor seinem Vater starb oder mit demselben in der Schlacht bei Maggedo umkam, so daß er 4 Kön. 23 nicht genannt wird (1 Par. 3, 15). — 3. Ein Hoherpriester zur Zeit des Königs Joas, der mit Jojada identisch zu nehmen ist, wenn nicht

vor seinem Namen der Name Jojada ausgefallen ist (1 Par. 6, 9. 10). — 4. Noch dreizehn andere Personen, welche in den Büchern Paralipomenon und Esdras genannt werden. [Kaulen.]

Johanna d'Arc (Darc), die Jungfrau von Orleans, ward zu Domrémy, einem Dörfchen bei Vaucouleurs am linken Ufer der Maas, nahe den Grenzen der Champagne und des Herzogthums Lothringen, um 1412 geboren (nach Quicherat und Wallon am 6. Januar, nocte epiphaniarum, was indeß als legendarisch angefochten wird). Ihre Eltern, Jacob d'Arc und Isabelle Romée, waren ehrbare, fromme Landleute. Außer einer jüngern Schwester Katharina hatte sie noch drei Brüder. Gleich ihren Geschwistern wurde sie zu den gewöhnlichen Verrichtungen des Haushalts angeleitet und begleitete Vater und Brüder zur Feldarbeit. Sie konnte nähen und spinnen, aber weder lesen noch schreiben. Ihre reine, fromme Jugend, ihre sanfte Mildherzigkeit bezeugten Hohe und Niedere, wie auch die Liebe ihrer Zeitgenossen und manche Neckerei ihrer Gespielinnen wegen ihrer Frömmigkeit. „Niemand im Dorfe," sagte der Ortsgeistliche aus, „kam ihr an Gottesfurcht gleich." An Samstagen machte sie einen Bittgang zu einer kleinen Waldkapelle, die Einsiedelei Unserer Lieben Frau von Bermont genannt. Nicht fern davon stand eine uralte Buche, beim Volke unter dem Namen Schönmai oder Feenbaum bekannt. Am Sonntag Lätare zog das junge Volk zu der schönen Buche hinaus und feierte nach altem Brauch ein heiteres, ländliches Frühlingsfest, an welchem auch Johanna theilnahm. In die stille, harmlose Jugend der an Leib und Seele gesunden Jungfrau fiel eine für Frankreich unheilvolle Zeit, welche auch die Einwohner von Domrémy nahe berührte. König Heinrich V. von England machte nämlich alte Ansprüche auf die französische Krone geltend, fiel 1415 in Frankreich ein und drang nach der Schlacht von Azincourt siegreich vor, so daß Philipp der Gute, Herzog von Burgund, 1419 ein enges Bündniß mit ihm schloß. Nach Heinrichs V. Tode (1422) wurde für seinen einjährigen Sohn Heinrich VI. der Herzog von Bedford Reichsverweser in Frankreich. Der französische König Karl VI. starb nicht lange nachher in burgundischer Gefangenschaft, und dem Dauphin blieben zuletzt von seinem ganzen Reiche nur noch die Länder südlich der Loire. Auch zu deren Eroberung zog 1428 der englische Heerführer Graf Salisbury aus und machte den Anfang mit der Belagerung von Orleans. Als hier Salisbury bei einem Angriff tödtlich verwundet wurde, kam John Talbot als dessen Stellvertreter mit Verstärkung nachgerückt und bedrängte die Stadt auf's Aeußerste. Orleans war das letzte Bollwerk; mit seinem Fall mußte sich das Schicksal des rechtmäßigen Königs wohl für immer entscheiden. Dieses Unglück ihres Vaterlandes zog Johanna's königstreues Herz in tiefe Mitleidenschaft. Aber erst durch den Ruf himmlischer Stimmen, die sie nach eigener Angabe seit ihrem 13. Jahre vernommen, durch häufige und immer dringender mahnende Erscheinungen des Erzengels Michael und der hll. Katharina und Margaretha ward sie zu dem Entschlusse bestimmt, dem König zu Hilfe zu eilen. Wohl erzitterte ihr Mädchenherz vor dem außerordentlichen Auftrag, aber der himmlische Ruf, der unabweisliche Glaube an ihre Sendung überwand zuletzt Angst und Scheu. „So deutlich wie euch," sagte sie nachmals zu ihren Richtern, „habe ich die Heiligen mit meinen leiblichen Augen gesehen; so fest wie an Gott und den Erlöser glaube ich daran, daß sie mir auf Gottes Geheiß erschienen." Ihrem Vorhaben standen jedoch Schwierigkeiten aller Art im Wege, vor Allem das Widerstreben ihrer Eltern. Diese überwachten sie strenge und wollten, um die Tochter von ihren „Einbildungen" abzubringen, sie an einen Mann aus Toul verheiraten; der Versuch scheiterte jedoch an ihrem bestimmten Widerspruch. Endlich brachte sie ihren Oheim Durand Laxart dahin, daß er sie zu dem Ritter Robert von Baudricourt, dem Befehlshaber von Vaucouleurs, begleitete und ihm Johanna's Entschluß, Frankreich zu retten, mittheilte. Dieser wies ihr Begehren anfänglich als das einer Närrin schroff ab, und erst nach dreimal erneuerter Wiederkehr der Beharrlichen ließ er sich endlich herbei, ihr Leute zum Geleite mitzugeben. Am 23. Februar 1429 bestieg Johanna in männlicher Tracht ein Pferd, und mitten durch die Feinde, wie sie vorhergesagt hatte, führte sie Gott sammt ihren sechs Begleitern (unter denen zwei Edelleute, Johann von Metz und Bertrand de Poulengy, waren) nach einem Ritt von elf Tagen glücklich nach Fierbois, südlich von Tours und sechs Meilen von Chinon an der Vienne, wo Karl residirte. Von Fierbois aus richtete sie ein Schreiben an den König. Dieser war unschlüssig und der Hof ungläubig; indeß ließ er sie nach Chinon kommen und empfing sie am Abend des dritten Tages (9. März) in seinem Schlosse. Er mischte sich einfach gekleidet unter seine Hofleute und verläugnete sich, als die Jungfrau, die ihn sogleich erkannte, ihn ehrerbietig begrüßte. Allein unbeirrt antwortete diese: „Im Namen Gottes, edler Dauphin, Ihr seid der König und kein Anderer." Nun gab sie ihren Auftrag kund, der dahin gehe, Orleans zu befreien und den König nach Reims zur Krönung zu führen. Auch entdeckte sie dem König in geheimer Unterredung ein Geheimniß, das niemand als er und Gott wissen konnte. Noch hatte aber die Jungfrau, die schon auf dem Schlosse Coudray streng beobachtet und geprüft worden, in Poitiers, dem Sitze des französischen Parlaments und der treu gebliebenen Pariser Professoren, ein schweres Verhör vor einer Versammlung von Priestern und Gelehrten zu bestehen, das sie zum Erstaunen Aller bestand, während gleichzeitig ehrbare Matronen und Edelfrauen über ihren jungfräulich reinen Wandel Zeugniß ablegten. Nun zögerte der König nicht länger, und es ward ihr die Führung eines klei-

nen Entsatzheeres für Orleans anvertraut, wo die Bedrängniß trotz der tapfern Haltung der Bürger auf's Höchste gestiegen war. Sie sagte dem König, der sie ausrüstete, ihre Verwundung vor Orleans voraus, aber auch, daß sie an der Wunde nicht sterben werde. (Beglaubigt durch den Brief des Sire de Rotselaer vom 22. April 1429.) Bewaffnet mit dem Schwert, das man genau nach ihrer Angabe in der Kirche der hl. Katharina zu Fierbois hinter dem Altare gefunden, in der Hand das lilienübersäte Banner mit dem Bilde des über einem Regenbogen thronenden Weltenrichters und der Inschrift Jhesus Maria, das sie von einem Maler so sich anfertigen ließ, wie die hll. Katharina und Margaretha es ihr gezeigt hatten: so brach sie am 23. April 1429 mit ihren Kriegern von Tours nach Blois auf und forderte von hier aus die Engländer schriftlich auf, aus Frankreich abzuziehen. Es erfolgte keine Antwort, und am 29. April stand sie vor dem seit sechs Monaten belagerten und von dem Grafen Dunois und Raoul de Gaucourt vertheidigten Orleans. Da ihr Plan, sogleich die Engländer anzugreifen, an der Engherzigkeit ihrer Begleiter scheiterte, so mußte sie sich vorerst begnügen, von der Loire aus in die Stadt zu gelangen und dorthin auch die mitgebrachten Lebensmittel zu schaffen. Der Ruf war ihr vorausgeeilt, und die hocherfreuten Bürger begrüßten sie als eine Gottgesandte. Am 4. Mai kamen auch die erwarteten Verstärkungen aus Blois nach; unverweilt ging man zum Angriff gegen die an Zahl überlegenen Engländer über, und nach dreistündigem Kampfe erstürmte Johanna die erste Schanze, die Bastille St. Loup. Von einem Siege zum andern riß sie die widerstrebenden Kriegsobersten mit sich fort, nicht entmuthigt durch einen gefährlichen Pfeilschuß, der sie in die Schulter traf und ihre Vorhersage wahr machte. Bis zum 8. Mai waren alle Belagerungsthürme erstürmt, die Engländer zum Abzug gezwungen, Orleans befreit. Unter dem Jubelruf Noël! zogen die Sieger in die Stadt ein. Ueberströmend äußerte sich jetzt die Begeisterung des Volkes für das siebenzehnjährige, schöne und wohlgebildete Heldenmädchen, das bei allen Huldigungen kindlich einfach und bescheiden blieb. Wie der von ihr ausgehende Zauber sittiger Anmuth und Unschuld selbst rohe Kriegsmänner bändigte, ist von dem tapfern Ritter La Hire und anderen Zeitgenossen vielfach bezeugt. „Es ist etwas wahrhaft Göttliches um ihr Wesen," schrieb Guy von Laval am 8. Juni 1429 an seine Mutter. Johanna drängte weiter. Eine befestigte Stadt nach der andern fiel den vorrückenden Franzosen in die Hände, bei Patay wurde Lord Talbot am 18. Juni geschlagen und gefangen, und nun, nachdem durch diesen Sieg das ganze Loiregebiet vor den Engländern gesichert war, ließ sich endlich der schwachmüthige, zaghafte König Karl zum Zuge nach Reims von Johanna bereden. Durch die Ereignisse umgestimmt, entschieden sich die Bürger dieser Stadt für den König und öffneten ihm ihre Thore. Am 17. Juli 1429 wurde Karl VII. in der Cathedrale von Reims gekrönt und gesalbt. Während der ganzen Feierlichkeit stand die Jungfrau mit dem Banner in der Hand an des Königs Seite; „es war mit in der Gefahr," sagte sie später vor den Richtern, „billig war es darum auch bei der Ehre."

Damit hatte die Jungfrau ihre Hauptaufgabe gelöst: sie hatte, wie sie verheißen, Orleans befreit und den König, trotz des Widerspruchs von Seiten der Hofpartei, mitten durch das abgefallene Land zur Krönung geführt. Gegen die Aufstellung neuerer Historiker (Quicherat und Anderer), Johanna habe die ihr anvertraute Mission nur zur Hälfte vollbracht, wird von anderen Forschern (P. Gazeau, A. Nettement, Du Fresne de Beaucourt) begründeter Widerspruch erhoben. Mit Reims, sagen diese, sei ihre eigentliche Sendung beendigt, und es verstoße gegen den strengen Wortlaut der Urkunden, zu behaupten, daß sie drei weitere Aufgaben zu lösen gehabt, welche sie bloß vorhersagte, nämlich die Einnahme von Paris, die Befreiung des Herzogs von Orleans und die völlige Vertreibung der Engländer. Klar ist so viel, daß ihre fernere Thätigkeit nur die Vorbereitung und der Weg zum Martyrium war; sie blieb beim Heere, aber die Stimmen ihrer Heiligen ließen sich nur mehr vernehmen, um ihr Prüfungen anzukünden. Man kann also sagen, daß das Martyrium, dem sie entgegenging, die Krönung und Weihe ihrer Sendung war. — Nach der Salbung in Reims ließ der ganz von La Tremouille beherrschte König kostbare Tage der Siegesstimmung in Unthätigkeit verstreichen, ehe er, der Mahnung Johanna's folgend, zum Zuge gegen Paris sich aufraffte. Erst am 7. September langte Karl in St. Denis an; am folgenden Tag schritt man zum Angriff auf Paris; der Kampf dauerte den ganzen Tag. Johanna erhielt eine Wunde und wurde, gegen ihren Willen, mit Gewalt aus dem Kampfe getragen. Statt den Angriff am andern Morgen fortzusetzen, hob der träge, vergnügungssüchtige König ohne Noth die Belagerung auf, zum größten Leidwesen Johanna's, welche beim Abzug ihre Waffen dem hl. Dionysius als Weihegeschenk zurückließ und dem König nur ungern nach Gien und Sully, seinen Winterresidenzen, folgte. Die Auszeichnungen, womit der König sie überhäufte, indem er ihre Familie und deren Nachkommen (unter dem Namen du Lys) in den Adelstand erhob und ihrem Heimatort Steuerfreiheit auf ewige Zeiten verlieh, konnten sie nicht entschädigen für die mancherlei Kränkungen, die ihr der aufgezwungene, müßige Aufenthalt durch die schmählichen Intriguen der Höflinge und andere demüthigende Vorkommnisse bereiteten. Der würdelosen Unthätigkeit des Hofes müde, eilte sie zu Anfang April 1430 mit einer kleinen Schaar nordwärts dem Kampffelde zu, mußte aber schon auf den Wällen von Melun, wo sie die Osterwoche verbrachte, von ihren Heiligen die Offenbarung vernehmen, daß sie noch vor dem Johannisfeste in

die Hände der Feinde fallen werde. Bei Lagny schlug sie einen Haufen Feinde, noch immer durch ihren Namen Schrecken verbreitend, und warf sich dann am 13. Mai nach Compiegne, um den wichtigen Platz gegen die mit starker Heeresmacht anrückenden Engländer und Burgunder zu vertheidigen. Bei einem Ausfall, den sie zehn Tage später gegen die Belagerer unternahm, wurden die Ihrigen von der Uebermacht zurückgeschlagen. Johanna deckte muthig den Rückzug der Weichenden, wurde aber durch das voreilige Schließen des Stadtthors mit einem kleinen Gefolge abgeschnitten und nach tapferer Gegenwehr von Lionel, dem Bastard von Vendome, gefangen genommen. Dieser übergab sie nach Kriegsrecht dem burgundischen Oberbefehlshaber Johann von Luxemburg. Es war am 23. Mai 1430. Dem Schmerze der Franzosen kam nur der Jubel der Engländer gleich. Johann von Luxemburg ließ die Gefangene nach Schloß Beaulieu und einige Zeit später, der größern Sicherheit wegen, auf das mehr entlegene Schloß Beaurevoir bei Cambrai bringen. Hier verlebte sie ruhig mehrere Monate. Als sie aber dort hörte, daß sie den Engländern ausgeliefert werden sollte, gerieth sie in eine solche Aufregung, daß sie, um zu entkommen, vom Thurme des Schlosses herabsprang. So ward sie zum ersten Male den übernatürlichen Stimmen ungehorsam, was sie nachher tief bereute. Die Wächter fanden sie besinnungslos auf dem Walle liegend; sie war unverletzt, nur eine Zeitlang des Gedächtnisses beraubt. Lange zögerte Johann von Luxemburg mit der begehrten Auslieferung, bis er endlich, da von Seiten Karls VII. nichts geschah, im November seine Kriegsgefangene gegen die Summe von 10 000 Frcs. („soviel wie man für einen König gibt") an die Engländer abtrat.

Nach Rouen gebracht, wurde Johanna von dem Herzog von Bedford dem geistlichen Gericht des englisch gesinnten Bischofs Peter Cauchon von Beauvais als „Zauberin und Ketzerin" übergeben, und damit war das Loos über sie geworfen. Die Kriegsgefangene schützte das geltende Kriegsrecht, die Zauberin war dem Tode verfallen. Der Prozeß begann am 9. Januar 1431, ein langer, abscheulicher, mit Hilfe eines gewissenlosen Priesters auf die hinterlistigste Weise geführter Prozeß, der nach vier Monaten, wie es von den Engländern zum Voraus beschlossen war, mit ihrer Verurtheilung zum Feuertode endete. Man hatte sie gequält und bestürmt auf alle Art und die Schutzlose jedes Trostes beraubt. In dieser unbeschreiblich schweren Zeit, mitten unter physischen Leiden und Seelenfoltern, bewahrte das neunzehnjährige Mädchen, bei aller Kindlichkeit des Gemüthes, eine heroische Standhaftigkeit und den spitzfindigsten Fragen gegenüber eine wunderbar sichere Unbefangenheit, Klarheit und Ruhe des Geistes. Nur einmal schwankte die von Krankheit und Mißhandlungen Erschöpfte, indem sie am 24. Mai auf öffentlichem Platze, im Angesichte des Scheiterhaufens, durch das Drängen mehrerer wohlmeinender Beisitzer, welche sie der Todesstrafe entziehen wollten, nach langem innerm Kampfe sich bereden ließ, einen kurzen Widerruf von sechs bis acht Zeilen und ziemlich unverfänglicher Art zu unterzeichnen. Aber da sie nicht lesen konnte, so ward der von ihr wirklich gesprochenen Abschwörungsformel eine andere, drei Seiten lange unterschoben, durch die sie angeblich sich aller der ihr zur Last gelegten Vergehen schuldig bekannte. Der Gerichtsdiener Massieu hat später eidlich bezeugt, daß die dem Protokoll beigeschlossene Formel nicht diejenige sei, die er der Angeklagten selbst vor der Unterzeichnung vorgelesen habe. Sobald Johanna in's Gefängniß zurückgeführt war, bereute sie ihre Kleinmüthigkeit und wiederholte, daß sie sich selbst verdammen müßte, wenn sie erkläre, Gott habe sie nicht gesandt. Sie nahm den Widerruf zurück: „Ich habe die Abschwörungsformel nicht verstanden, über die mich die Heiligen aufgeklärt haben; ich betheure, daß ich nie gegen Gott und den wahren Glauben verstoßen habe." Die Verwandlung der Strafe in ewiges Gefängniß, welche der Widerruf zur Folge hatte, war nicht im Sinne der Engländer, die sich nicht beruhigten, solange das gefürchtete Mädchen am Leben war. Man wußte ihr auch bald die erwünschte Falle zu legen. Das empörende Benehmen der rohen Wächter, welche man in ihr Zimmer legte, zwang sie, gegen das gegebene Versprechen aus dringenden Gründen der Schamhaftigkeit wieder männliche Kleidung anzulegen. Das galt für Rückfall, und sofort setzten Peter Cauchon und der Regent eine neue öffentliche Sitzung an, indeß Bruder Martin Ladvenu, Predigerordens, ihr den Tod anzukünden hatte und die in Thränen Ausbrechende, aber bald zu christlicher Fassung sich Emporringende mit dem heiligen Sacramente stärkte. Um die neunte Morgenstunde des 30. Mai 1431 bewegte sich ein Zug mit der in Frauengewand gekleideten Jungfrau nach dem Richtplatz, dem Alt-Markt von Rouen. Auf dem Wege stürzte einer ihrer schändlichsten Verräther, Nicolas Loyseleur, auf sie zu und flehte sie, erschüttert von ihrem Loos, um Verzeihung an. In gelassener Ergebung hörte Johanna auf dem Richtplatze die Predigt des Nicole Midi, eines Pariser Doctors, sowie den Spruch des geistlichen Gerichtes an, worauf sie ohne jedes Urtheil des weltlichen Richters dem Henker überantwortet wurde. Ihr Tod legt lebendiges Zeugniß ab für die Glaubensinnigkeit dieser Seele, die scheidend Alle um Verzeihung bat und Allen verzieh. Als man sie zum Scheiterhaufen führte, bat sie um ein Kreuz; ein Engländer war so barmherzig, ihr schnell aus zwei hölzernen Stäbchen eines zu machen, das sie küßte und auf ihrer Brust befestigte. Gleichzeitig ersuchte sie den Bruder Isambard de la Pierre, einen Dominicaner, das Crucifix aus der nahen Kirche zu bringen und es ihr vorzuhalten bis zum letzten Augenblick, „damit das Kreuz, woran ihr Gott gehangen, solange sie athme, ihr vor Augen sei". Dieses

Kreuz umschlang sie lange und empfahl sich dem Schutze Gottes und der Heiligen. Sie betete so ergreifend, daß alle Umstehenden aus dem Volke Thränen vergossen; selbst viele Engländer konnten sich der Rührung nicht erwehren. Treulich stand ihr zur Seite Bruder Ladvenu; als er, sich selbst vergessend, dem Feuer zu nahe kam, mahnte sie selber ihn, das Gerüst zu verlassen. Von Rauch und Flammen umhüllt, verlangte sie noch nach Weihwasser, und hörte nicht auf — so berichtet ihr Beichtvater —, mit lauter Stimme den Namen Jesus zu bekennen und die Heiligen des Paradieses um ihre Hilfe anzurufen. Ihr letztes Wort war: Jesus! — Der rührende Bekennermuth, womit die Jungfrau den Glauben an ihre Sendung im Tode besiegelte, übte eine erschütternde Wirkung auf die Augenzeugen, und selbst ergrimmte Feinde konnten sich dem Eindrucke nicht verschließen, daß sie eine Unschuldige gemordet. John Tressart, Geheimschreiber des Königs von England, brach auf dem Heimweg vom Richtplatz in die Klage aus: „Wir sind verloren, denn wir haben eine Heilige verbrannt, deren Seele bei Gott ist." Viele der Schuldigen fanden, wie Johanna vorausgesagt hatte, einen elenden Tod, und auch ihre Verheißung traf ein, daß die Engländer aus Frankreich gänzlich vertrieben würden.

War Karl VII. unthätig bei dem Prozesse gewesen, so that er doch, sobald Rouen in seine Gewalt gekommen, Schritte zur Ehrenrettung seiner Retterin (1450). Auf Ansuchen ihrer Familie wurde dann am 7. November 1455 mit Genehmigung des Papstes Calixtus III. förmlich die Revision des Prozesses eingeleitet und die langjährige Untersuchung mit der größten Sorgfalt zu Ende geführt. Es wurden 144 Zeugen vernommen, Personen jedes Standes und Geschlechtes, von den Genossen ihrer Kindheit an bis zu ihren letzten Kriegsgefährten (Dunois, Herzog von Alençon, dem Knappen Jean d'Aulon 2c.), ihr Beichtvater Pasquerel wie die beiden Dominicaner, die ihr im Gefängniß und auf dem Todesgang beigestanden, Beisitzer des Tribunals wie der Protokollführer Manchon und der Gerichtsdiener Massieu. Johanna's Unschuld stellte sich auf's Klarste heraus; ihre hohe Frömmigkeit, ihre fleckenlose Tugend, ihre menschenfreundliche Milde und ihre ritterliche Herzensgüte wurden unwiderleglich erwiesen. Am 7. Juli 1456 erfolgte dann die feierliche Verkündigung des von einer Anzahl der gewichtigsten Theologen im erzbischöflichen Palaste zu Rouen gefällten Endurtheils, das die Jungfrau von Orleans von allen Anklagen freisprach und den Spruch des Gerichtshofs von Rouen als betrügerisch und schändlich erklärte und verwarf. Ihr Vater war bereits todt, aber ihre Mutter und zwei Brüder, Johann und Peter, vernahmen persönlich anwesend diese Ehrenrettung. Auf der Stelle, wo sie starb, erhob sich ein Sühnekreuz, das im Verlauf der Jahrhunderte durch andere Denkmale ersetzt ward, und ihr Andenken, durch Stiftungen verherrlicht, lebt gesegnet fort. Die gewissenhaftesten Forschungen späterer Zeit haben nur dazu gedient, das Urtheil zu bekräftigen, das Wallon in die Worte gefaßt hat: „Johanna war in ihrem ganzen Leben eine Heilige und im Tode eine Martyrin." Vor dem heiligen Stuhl sind Untersuchungen im Gange für die Seligsprechung Johanna's. Der Diöcesanprozeß wurde von Bischof Dupanloup in Orleans eingeleitet und im Jahre 1875 in Rom überreicht. Die im October 1888 zur Einweihung des Dupanloup-Denkmals in Orleans versammelten 32 französischen Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe haben in ihrer Adresse an Papst Leo XIII. dieses Anliegen des verewigten Oberhirten von Orleans zu dem ihrigen gemacht (Fidèles à l'un des voeux les plus chers de Mgr Dupanloup, ils renouvellent leurs supplications pour que Jeanne d'Arc soit bientôt placée sur les autels).

Hauptquellenwerk, das wesentliche Material der Chroniken, Documente, Briefe und Prozeßacten umfassend, ist: Jules Quicherat, Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle, publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Royale, suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir, et accompagnés de notes et d'éclaircissements, Paris 1841—49, 5 vols. Dazu von demſ.: Aperçus nouveaux sur l'histoire de J. d'A., Par. 1850. Von der übrigen Literatur, die ein halbes Tausend Bücher zählt, nennen wir: A. Desjardins, Vie de Jeanne d'Arc, Paris 1854; Vallet de Viriville, Procès de condamnation de Jeanne d'Arc, Paris 1867; H. Wallon, Jeanne d'Arc, Paris 1860, 3e éd. 1877; P. Gazeau, La mission de Jeanne d'Arc in Études religieuses, 1862; Du Fresne de Beaucourt, Histoire de Charles VII., Paris 1882; Le même, La mission de Jeanne d'Arc, Paris 1868; Villiaumé, Hist. de Jeanne Darc et réfutation des diverses erreurs, Paris 1863; Marius Sepet, Jeanne d'Arc, Tours 1873, 3e éd. 1885 (mit guter Literaturübersicht); Guido Görres, Die Jungfrau von Orleans, nach den gleichzeitigen Chroniken, Regensburg 1834, 3. Aufl. 1883; Th. Sickel, Jeanne d'Arc, in Sybels Histor. Zeitschrift 1860, IV, 273—330; G. F. Eysell, Johanna d'Arc, genannt die Jungfrau von Orleans, Regensb. 1864; H. Semmig, Die Jungfrau von Orleans und ihre Zeitgenossen, Leipzig 1885; B. Duhr S. J., Jeanne d'Arc im Urtheil der neuern Geschichtsschreibung, in Stimmen aus Maria-Laach 1888, 7. u. 8. Heft, wo auch über die Schreibweise des Namens, den Streit der Arcistes und Darcistes, das Nöthige gesagt ist; weitere Literatur bei Chevalier, Sources historiques 1247—2684. [Binder.]

Johanna Francisca Fremiot, Baronin von Chantal, die hl., wurde als die Tochter des Herrn Benignus Fremiot, nachmaligen Präsidenten des Parlaments von Burgund, den 28. Januar 1572 zu Dijon geboren und erhielt

bei dem heiligen Sacramente der Firmung zu ihrem Taufnamen Johanna den Namen Francisca. Zu aller Frömmigkeit herangebildet und in allem unterrichtet, was das Glück des Menschen begründen kann, verehelichte sie sich in ihrem 20. Jahre mit Christoph de Rabutin, Baron von Chantal, der zu Bourbilly wohnte. Mit Liebe und Ernst erfüllte sie in dem neuen Stande ihre Pflichten gegen Gatte und Untergebene und glänzte als Muster einer christlichen Hausfrau. Nachdem aber ihr Gemahl auf der Jagd durch den Schuß seines Freundes verwundet worden und wenige Tage darauf in ihren Armen verschieden war, weihte sie sich ganz der Erziehung ihrer vier Kinder, gelobte ewige Keuschheit und richtete ihr Leben nach den Vorschriften ein, welche der hl. Paulus und die Väter zur Heiligung der Wittwen aufgezeichnet haben. Zurückgezogen von der Welt, theilte sie ihre Zeit zwischen Gebet, Arbeit, Unterricht und Erziehung ihrer Kinder. Im J. 1604 lernte sie zu Dijon den hl. Franz von Sales kennen und wählte diesen großen Bischof von Genf zu ihrem Beichtvater. Sein Rath und seine Worte machten einen lebendigen Eindruck auf ihr empfängliches Gemüth; jetzt suchte sie sich immer mehr von der Erde loszulösen, und bald wünschte sie mit heiliger Sehnsucht, die Bande zerreißen zu können, die sie noch an diese Welt fesselten. Während sie auf Mittel sann, den Wunsch ihres Herzens zu erfüllen, theilte ihr der hl. Franz von Sales seinen Entschluß mit, eine neue Genossenschaft unter dem Namen der Heimsuchung Maria's zu errichten. Mit Freuden willigte die fromme Wittwe ein, sich diesem Unternehmen zu widmen, nahm nach Besiegung unsäglicher Hindernisse zu Annecy am Dreifaltigkeitsfeste 1610 mit zwei anderen gottseligen Frauen das Ordenskleid, legte, als die Genossenschaft zu einem Orden erhoben worden war (s. d. Art. Salesianerinnen), mit ihren Genossinnen die feierlichen Gelübde ab und lebte nun streng nach den Anforderungen der Regel. Durch ein weiteres Gelübde verpflichtete sie sich, stets das zu thun, was sie für das Vollkommenste halten würde. In den vielen Krankheiten, mit denen sie heimgesucht wurde, bewies sie ein unerschütterliches Gottvertrauen und eine wahrhaft christliche Geduld. In der Folge verließ sie öfters Annecy, um in verschiedenen Städten Häuser ihres Ordens zu gründen; und von 1619—1622 stand sie dem von ihr in der Vorstadt St. Antoine von Paris gestifteten Hause vor. Hatte aber bis jetzt der hl. Franz von Sales seine geistliche Tochter in Allem liebevoll unterstützt, so fiel nach dessen Tod die ganze Last der Verwaltung und Verbreitung des Ordens auf ihre Schultern. Außerdem verwundeten noch Familientrauerfälle ihr Herz: ihr Sohn fiel in der Blüte seiner Jahre 1627 in einer Schlacht gegen die Hugenotten, und wenige Jahre darauf starben ihre Schwiegertochter und ihr Tochtermann. Dabei hatte sie mit einer eigenthümlichen innern Trostlosigkeit und religiösen Aengstlichkeit zu kämpfen; diese lernte sie aber besiegen und verschaffte dadurch ihren Tugenden einen noch herrlichern Glanz. Als eine gewissenhafte Vorsteherin war sie für das Wohl ihrer Schwestern mütterlich besorgt, hielt sie mit Worten der Liebe und des Ernstes zur Uebung aller Tugenden an und unterrichtete sie über die Nothwendigkeit, sich selbst abzusterben, sowie über die Beschaffenheit des wahren, beharrlichen Gebetes. „Unser Herz," sprach sie, „muß allezeit, was wir auch thun, beten und lieben." Zur Zeit der Pest war sie in dem Städtchen Annecy ein Engel des Trostes; dann gründete sie auf Einladung der Herzogin von Savoyen ein Haus ihres Ordens zu Turin, und endlich ward sie von Anna von Oesterreich, Königin von Frankreich, nach Paris gerufen, wo sie bei den vielen Ehrenbezeugungen ihrer Demuth wegen sich sehr unglücklich fühlte. Auf ihrer Rückreise nach Annecy besuchte sie noch mehrere Klöster ihres Ordens, wurde aber bei ihrer Ankunft zu Moulins von einem Fieber ergriffen; bald zeigte sich eine Brustentzündung. Nach andächtigem Empfange der heiligen Sterbsacramente entschlief sie hier am 13. December 1641. Ihre irdische Hülle wurde nach Annecy gebracht. Benedict XIV. erklärte sie 1751 als Selige, Clemens XIII. 1767 als Heilige; Clemens XIV. setzte 1769 ihr Fest auf den 21. August als den Tag der Gründung des Ordens von Mariä Heimsuchung. Eine Sammlung ihrer Briefe erschien zu Paris 1660. 1823. 2 vols. 1833. (Vgl. Maupas du Tour, Vie de J. Fr. Fremiot de Chantal, Par. 1753; Daurignac, Die hl. Joh. Francisca von Chantal, deutsch Regensb. 1860; Bougaud, Gesch. der hl. Joh. Franc. von Chantal und des Ursprungs des Ordens von der Heimsuchung, deutsch Freib. 1872, 2 Bde.) [Fehr.]

Johanna Maria vom Kreuze (Giovanna Maria della Croce), Clarissin, ward am 8. December 1603 zu Roveredo in Tirol von gottesfürchtigen Eltern geboren und ward nebst ihren fünf Geschwistern christlich auferzogen. Nachdem sie von Kindheit an in der Abtödtung und im innerlichen Gebete sich geübt hatte, legte sie mit 14 Jahren das Gelübde der Keuschheit ab und lebte dann ein ganzes Jahr in beständigem Kampfe mit der Welt in ihr selber, bis endlich die Gnade ihr zum vollen Siege verhalf. Durch Lesung und Betrachtung der heiligen Schrift in italienischer Sprache gewann sie vorzügliche Kenntniß der geoffenbarten Wahrheit. Bald aber ward der Gekreuzigte ihr voller Ersatz für alle Bücher und Bilder. Unter Leitung des geistreichen Kapuziners Fra Tommaso, der sie zum Grundstein eines Clarissinnenklosters in Roveredo ausersehen, erneuerte sie das Gelübde der Keuschheit und ward darnach im innern Leben außerordentlich gefördert. Die Leute hielten sie für dämonisch, und selbst ihre Mutter war darüber tief bekümmert. Sie aber übernahm den Unterricht der Kinder, welche ihre Mutter nach des Vaters Tod in einer Schule versammelt hatte, um dadurch das tägliche Brod zu verdienen. Von den Kin-

dern innigst geliebt, lehrte sie dieselben nebst Lesen und Schreiben ganz besonders den Gesang geistlicher Lieder. Bald gewann sie einen großen Einfluß auf die gesammte weibliche Bevölkerung der Stadt. Armen älteren Frauen errichtete sie Wärmestuben und verschaffte ihnen Arbeit. Von den vornehmsten Damen wurde sie in wichtigen Angelegenheiten zu Rathe gezogen und in ihrer Liebethätigkeit für die Armen reichlich unterstützt. Man berief sie vielfältig zu Kranken; sie tröstete dieselben und heilte sie durch ihr Gebet. Den zum Tode Verurtheilten erflehte sie vom Herrn die Gnade der Bekehrung. Zur Bekämpfung des Luxus und zur Förderung des gemeinschaftlichen Gebetes gründete sie Frauenvereine; diese breiteten sich bald auf dem Lande und in der ganzen Umgegend bis Trient aus. Hierauf errichtete sie ein Regelhaus, San Carlo genannt, in dem sie in Gemeinschaft mit mehreren frommen Jungfrauen ein ganz armes Leben führte, unablässig geistliche und leibliche Werke der Barmherzigkeit übend. Ihre Beichtväter waren die seeleneifrigen Kapuziner, von denen mehrere aus Italien nach Deutschland gezogen waren, um die deutschen Katholiken vor dem Abfall zu bewahren und die Irregeführten zu bekehren; neben diesen die strengreformirten Franciscaner, die in Roveredo ein Kloster hatten. Auf Befehl dieser Geistesmänner begann sie 1637, ihre Erfahrungen im innern Leben aufzuschreiben. Das Original dieser Schriften wird in Roveredo aufbewahrt; eine Abschrift davon ist beim Ordinariat in Trient. Sie enthalten theils ascetische Abhandlungen, theils Aufzeichnungen über ihr Leben. Diese Schriften wurden in vielen Abschriften verbreitet und von Hohen und Niederen gelesen. Ein ganzes Jahr lang befaßte man sich im Ordinariate zu Trient mit Untersuchung derselben. Endlich wurden sie als unverfänglich und rechtgläubig erklärt und die Verfasserin derselben gegen weitere Anfeindung in Schutz genommen. Das ganze Jahr hindurch war sie mit ihren Gefährtinnen hart bedrängt gewesen. Jetzt erholten sich die angesehensten Männer von ferne und in der Nähe Rath bei ihr und empfahlen sich ihrem Gebete. Selbst die Regentin des Landes, die Erzherzogin Claudia, nahm zu ihr häufig ihre Zuflucht. Endlich erhielt sie im J. 1646 die langersehnte päpstliche Erlaubniß zur Gründung eines Clarissinnenklosters in Roveredo. Im J. 1650 übergab Johanna das höchst mühevoll zu Stande gebrachte Haus, in welchem sie bisher gewirkt, zwei Lehrfrauen, die aus dem Kloster in Brixen berufen waren, und trat mit der ganzen bisher von ihr geleiteten Genossenschaft in's Noviciat ein. Nach einem äußerst peinvollen Probejahr erfreute sie sich wieder besonderer Tröstungen und Gnaden, gewann noch größeres Vertrauen in den weitesten Kreisen und ward gleichsam die tonangebende Macht des Magistratsrathes. Nach Rückkehr der beiden Lehrfrauen in ihr Kloster mußte sie das Amt der Abtissin übernehmen. Darauf ward sie in geheimnißvoller Weise mit dem Heiland vermählt, empfing seine Wundmale, gewann den Blick in's Innerste des Menschen und in die Zukunft, wirkte wunderbare Heilungen, ertheilte Rath und Weisung an die obersten Feldherren des kaiserlichen Heeres, blieb fortwährend in schriftlichem Verkehre mit Kaiser Leopold I., ertheilte ihm heilsamen Rath gegen die ungarischen Rebellen und gegen das zum Krieg sich rüstende treulose Frankreich. Den bayrischen Prinzen Max Heinrich, der als Kurfürst von Köln sie auf seiner Reise nach Rom besuchte, warnte sie vor Sonderverträgen mit Frankreich zur Gefährdung Deutschlands, und dem Kurfürsten von Bayern gab sie heilsame Rathschläge. Alle, die ihren Rath befolgten, wurden vor Unheil bewahrt. Durch sie wurde Tirol eine Schutzmauer der katholischen Kirche. Zum Abschlusse ihres Lebens gründete sie noch ein Clarissinnenkloster in Borgo, das am 11. October 1672 feierlich eingeweiht wurde, und am 26. März 1673 übergab sie ihre hochbegnadigte Seele in die Hände ihres Schöpfers, allgemein als „Dienerin Gottes" gepriesen. Wie im Leben, so ward sie auch nach ihrem Tode um ihre Fürbitte angerufen und durch viele Wunder an ihrem Grabe verherrlicht. Der Beatificationsprozeß wurde eingeleitet, ihre Schriften, 15 Bände, wurden auf's Neue untersucht und bestätigt, und niemand zweifelte an dem glücklichen Erfolg. Allein die Sache verzögerte sich. Mit der von Joseph II. am 25. Februar 1782 befohlenen Unterdrückung aller Clarissinnenklöster wurden auch die von ihr gegründeten zerstört, und die Beatification unterblieb bis auf den heutigen Tag. (Vgl. Beda Weber, Johanna Maria vom Kreuz, 2. Aufl., Regensb. 1858; Görres, Christliche Mystik II, 418. 463.)

Von der Vorgenannten zu unterscheiden ist die spanische Tertiarin Johanna vom Kreuze, eine besondere Verehrerin des heiligen Kreuzes. Sie wurde am Feste von Kreuzerfindung (3. Mai) 1481 zu Azana geboren, trat am 3. Mai 1496 in's Kloster U. L. Fr. vom Kreuze zu Cubas bei Madrid ein, wurde am 3. Mai 1509 zur Abtissin erwählt und starb am 3. Mai 1534 im Rufe der Heiligkeit. [Jocham.]

Johanna von der Menschwerdung, le Royer, eine visionäre Nonne, wurde zu La Chapelle-Janson bei Fougères am 24. Januar 1732 geboren. Einer Arbeiterfamilie entsprossen, kam sie mit 18 Jahren als Dienstmagd zu Fougères in das Kloster der Clarissinnen, die sich Urbanistinnen nennen. Obwohl ohne Aussteuer, ward sie dennoch bald als Ordensschwester aufgenommen und machte große Fortschritte im geistlichen Leben. Doch entwickelte sich auch allmälig eine außergewöhnliche Einbildungskraft bei ihr, und sie glaubte Visionen und Offenbarungen zu haben. Ihre Beichtväter bemühten sich lange, dieselben niederzuhalten. Allein ihre Zustände und Erfahrungen dauerten fort, und endlich erhielt das Kloster einen Beichtvater, welcher den Mittheilungen dieser Nonne Realität zuerkannte. Es war dieß der Abbé Genet, der nunmehr

alles aufschrieb, was sie von ihren Visionen und Erlebnissen mittheilte. Dieß dauerte bis zum Ausbruche der Revolution; dann begab sich Johanna, aus dem Kloster vertrieben, zuerst zu ihrem Bruder und hierauf zu einem befreundeten Bürger von Fougères. Hier lebte sie ganz zurückgezogen nur mehr wenige Jahre und starb in einem Alter von 66 Jahren am 15. August 1798. Abbé Genet hatte sich indessen nach England geflüchtet. Die aufgeschriebenen Mittheilungen der Nonne, die er mit sich genommen und verschiedenen Personen zu lesen gab, fanden vielfach großen Beifall und kamen nach seinem Tode im J. 1817 in die Hände eines Buchhändlers. Derselbe veröffentlichte drei Bände von denselben unter dem Titel „Leben und Offenbarungen der Schwester de la Nativité". Die Einleitung dazu bildet eine Abhandlung des Abbé Genet, worin er nachzuweisen sucht, daß die Schwester Johanna wirklich vom Geiste Gottes inspirirt gewesen. Dieser Abhandlung folgt ein kurzer Bericht über ihr äußeres Leben mit Nachrichten über ihre inneren Erlebnisse, wie sie dieselben selbst dictirt hatte. Dann kommen ihre vielen außerordentlichen Offenbarungen, in denen viele Weissagungen über die Schicksale der Kirche und über das Ende der Welt enthalten sind. Diese Revelationen bieten viel Erbauliches und Erhebendes, aber auch manches, das eine strenge Kritik kaum aushalten dürfte. Dem dritten Bande sind noch mehrere Gutachten gelehrter Männer über diese Mittheilungen beigefügt, und eine Vertheidigung derselben nebst einem Berichte über die letzten acht Lebensjahre der Johanna von Abbé Genet bildet den Schluß. Im J. 1819 erschien eine neue, mit einem 4. Bande vermehrte Ausgabe dieser Schriften. Dieser 4. Band enthält Ansprachen der Johanna an diejenigen ihrer Mitschwestern, welche ihres Vertrauens besonders gewürdigt waren. Der Ami de la religion et du roi (XXIII, 321 ss. und XXIV, 193 ss.) gab einen Bericht über dieses Werk und einen Auszug aus demselben. Das Resultat dieser Besprechung, daß man nicht alle Revelationen der Johanna als ächt hinnehmen könne, ist auch das einstimmige Urtheil aller derjenigen, welchen über solche außerordentliche Zustände ein Urtheil zusteht. (Vgl. Feller, Diction. histor. IX, 109; Biogr. générale XXXVII, 503.) [Jocham.]

Johanna, die angebliche Päpstin. An diesen Namen knüpft sich eine Sage, welche der Chronik des Dominicaners Martinus Polonus oder Martins von Troppau (gest. 1278) hauptsächlich ihre Verbreitung verdankt. Es ist demnach vor Allem der einschlägige Bericht dieses Werkes mitzutheilen. Das Werk fand 1872 in den Monumenta Germaniae Sanctorum XXII durch L. Weiland eine kritische Ausgabe, und hier (p. 428) lautet der Bericht in genauer Uebersetzung folgendermaßen: „Nach diesem Leo (nämlich Leo IV. 847—855, der aber bei Martinus selbst Leo V. heißt) hatte den Stuhl der Engländer Johannes aus Mainz, Johannes Anglicus natione Maguntinus, 2 Jahre, 7 Monate, 4 Tage inne und starb zu Rom, und der Papat ruhte einen Monat. Dieser war, wie versichert wird, ein Weib; im Mädchenalter von seinem Liebhaber in männlicher Kleidung nach Athen geführt, machte sie in verschiedenen Wissenschaften solche Fortschritte, daß keiner ihr gleich gefunden wurde, so daß sie nachher in Rom, das Trivium lesend, große Lehrer als Schüler und Zuhörer hatte. Da das Weib in der Stadt bezüglich seines Wandels und seiner Wissenschaft in hohem Ansehen stand, wurde es einmüthig zum Papste gewählt. Aber im Papstthum wurde es durch seinen Vertrauten geschwängert. Da es übrigens die Zeit der Geburt nicht kannte, wurde es, als es von St. Peter nach dem Lateran zog, von den Wehen befallen und gebar zwischen dem Colosseum und der Kirche des hl. Clemens, und da es darauf starb, wurde es ebendaselbst, wie man sagt, begraben. Weil der Herr Papst eben diesen Weg stets meidet, glauben sehr Viele, er thue das aus Verabscheuung des Vorfalls. Er wird aber nicht in das Verzeichniß der heiligen Bischöfe gesetzt wegen der Untauglichkeit des weiblichen Geschlechtes zu diesem Amte." Quétif und Echard (Scriptores O. Pr. I, 365 sqq.) und Döllinger (Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, 9 f.) suchten aus der Anlage und Einrichtung der Chronik darzuthun, daß die Stelle nicht von Martin selbst herrühren könne, sondern vielmehr durch einen Abschreiber eingerückt worden sein müsse, und zwar spätestens bis 1312, da bereits Tolomeo von Lucca, der in diesem Jahre sein Geschichtswerk vollendete, sie in der Martin'schen Chronik vorfand. Ihre Gründe sind aber nach dem neuesten Herausgeber der Chronik nicht stichhaltig. Die Anlage des Werkes bildete kein eigentliches Hinderniß für die Aufnahme der Erzählung durch den Verfasser, und da die weitaus größere Mehrzahl der Handschriften mit der dritten Redaction der Chronik, die hier allein in Betracht kommt, sie enthält, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Stelle von Martin selbst herrührt (vgl. Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XII, 17—19). Wie es sich aber damit verhalten mag, ob Martin selbst die Stelle einsetzte oder ein Späterer, sein Werk hat jedenfalls zur Verbreitung und Befestigung der Fabel sehr viel beigetragen. Denn da er lange Zeit päpstlicher Kaplan und Pönitentiar war, so galt sein Buch gewissermaßen als officielle Papstgeschichte. Wie die zahlreichen und fast zahllosen Handschriften zeigen, die von ihm existiren, erfreute es sich überdieß des weitesten Leserkreises.

Martinus Polonus war aber nicht der erste, der die Fabel aufzeichnete. Schon vor ihm spricht von der Päpstin der französische Dominicaner Stephan de Bourbon (gest. um 1261) in seinem Werke von den sieben Gaben des heiligen Geistes, das als Ganzes noch ungedruckt ist, aus dem aber durch Echard in den Scriptores O. Pr. I Vieles mitgetheilt wurde. Dieser schöpfte selbst, wie sich schon nach seinen Quellenangaben ver-

muthen läßt, und wie die fast wörtliche Uebereinstimmung der Erzählung gewiß macht, aus der Chronik des Dominicaners Johannes von Mailly, die durch Weiland jüngst in einer Berner Handschrift aus dem 13. Jahrhundert entdeckt wurde (vgl. Archiv f. ä. d. G. XII, 469 bis 473). Die Päpstin folgt aber bei diesen Gewährsmännern nicht auf Leo IV.; sie wird von ihnen rund dem Jahre 1100 zugewiesen; bei Mailly erscheint sie näherhin nach Victor III. am Ende der die Jahre 1051—1100 umfassenden Seite. Die Erzählung weicht auch inhaltlich von der Martins ab, und da der Bericht der älteste ist, der bisher nachgewiesen wurde, so möge er nach der Chronik Mailly's hier ebenfalls folgen: „Es war aber in diesen Zeiten ein gewisser Papst oder vielmehr eine Päpstin, die nicht in den Katalog der Päpste oder römischen Bischöfe aufgenommen wird, weil sie ein Weib war, das sich für einen Mann ausgab. Durch die Vorzüglichkeit ihres Geistes wurde sie Notar der Curie, dann Cardinal und endlich Papst. An einem gewissen Tage, als der vermeintliche Papst ein Pferd bestieg, gebar sie einen Knaben, und sogleich wurde sie durch die römische Justiz, die Füße an den Schweif eines Pferdes gebunden, eine halbe Meile weit geschleift und vom Volke gesteinigt; und da, wo sie starb, wurde sie begraben und dort ist geschrieben: Petrus, Vater der Väter, gib Anzeige von der Niederkunft der Päpstin. Unter ihr wurde das Quatemberfasten angeordnet und heißt deßwegen Fasten der Päpstin" (Archiv a. a. O. 471 f.). Während in den angeführten Berichten auf die Geburt der Tod folgt, sei es ein natürlicher, sei es ein gewaltsamer, und das Kind mit der Mutter verschwindet, weist eine Handschrift der Martin'schen Chronik beiden ein längeres Leben zu. Sie erzählt (Monum. Germ. SS. XXII, 428), nachdem sie die frühere Geschichte im Wesentlichen im Einklang mit dem Martin'schen Bericht dargestellt: nach der Katastrophe sei Johanna sofort abgesetzt worden; sie habe dann das religiöse Kleid genommen und so lange in Buße gelebt, bis ihr Sohn Bischof von Ostia geworden sei; als sie ihrem Ende nahe gekommen, habe sie den Wunsch geäußert, an dem Orte begraben zu werden, wo sie geboren habe; aber der Sohn habe das nicht geduldet, und die Mutter sei in der Cathedrale von Ostia beigesetzt; entsprechend ihren Verdiensten wirke Gott bis heute zahlreiche Wunder; als Weib aber werde sie nicht in der Reihe der Päpste gezählt. Die Sage nahm also verschiedene Formen an. Insbesondere wurde das Ende der Päpstin sehr verschieden erzählt. Nach weiteren Berichten aus dem Mittelalter erschien ihr eines Tages der böse Geist, um ihr anzukündigen, ihr Geschlecht werde bei ihrer Niederkunft an den Tag kommen, und er werde sie mit Leib und Seele zu sich und zu seiner Gesellschaft nehmen (Chronik der Aebte von Kempten). Oder es ward ihr durch eine Offenbarung oder einen Engel die Wahl gelassen, irdische Schmach zu erdulden oder der ewigen Verdammniß anheimzufallen; sie wählte das Erstere und beschloß mit der Niederkunft auf offener Straße das Leben (Urbis Romae Mirabilia). Doch war die Erzählung der Martin'schen Chronik die gewöhnliche, und wenn die spätere Zeit auch nicht ganz bei ihr stehen blieb, so beschränkte sie sich im Ganzen auf eine weitere Ausschmückung der Fabel. Man wollte namentlich den Mädchennamen der Päpstin wissen und nannte sie theils Agnes, theils Gilberta. Die beiden ersten Berichterstatter haben, wie wir gesehen, noch gar keinen Namen. Der Papstname erscheint erst in der Martin'schen Chronik, und er verdankt wohl dem Umstand den Ursprung, daß der Name Johannes unter den Päpsten am häufigsten vorkommt, bis zur Zeit der Vollendung der Chronik 21mal.

Die Päpstin ist eine durchaus mythische Figur. Nach den historischen Zeugnissen steht zweifellos fest, daß auf Leo IV. sofort Benedict III. folgte, eine Zwischenregierung von dritthalb Jahren, wie sie das spätere Mittelalter nach der Martin'schen Chronik annahm, also nicht stattgefunden haben kann. Es sei nur an den Bericht Hincmars von Reims an Nicolaus I. vom Jahre 867 (Ep. 11 bei Migne, PP. lat. CXXVI, 85) erinnert, worin derselbe erzählt, daß sein Bote auf dem Wege nach Rom den Tod Leo's erfuhr, das Gesuch aber, das derselbe vorzulegen hatte, durch Benedict erledigt wurde, und an eine römische Münze mit den Namen Benedicts und Lothars, eine Zusammenstellung, die beweist, daß Benedict dem am 17. Juli 855 gestorbenen Leo IV. in kürzester Zeit nachfolgte, da Kaiser Lothar I. schon am 28. September desselben Jahres starb. Ebenso fehlen alle sicheren Indicien für eine etwaige andere Zeit. Die Märchenhaftigkeit der Sache ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Die Protestanten, die sich der Fabel Anfangs als einer Waffe gegen das Papstthum bedienten, haben später der Wahrheit selbst Zeugniß gegeben. Es sei nur Blondel mit seiner Schrift Joanna papissa (1657) erwähnt. Von dem Niederländer Kist (1843) abgesehen, der aber in seinem Landsmann Wansing (1845) sofort einen überlegenen Gegner fand, hat in der letzten Zeit niemand die Geschichtlichkeit der Päpstin zu vertheidigen gewagt. Wenn Hase (Kirchengesch., 9. Aufl. 1867, 205 f.), nachdem er selbst die Gegengründe angeführt, im dunkeln Orakelton fortfährt: „Dennoch ist es denkbar, obwohl nur für eine kurze Zwischenregierung, daß die Kirche, welche Niegewesenes geschehen sein ließ, mit ihrer stillen Geistermacht auch das Geschehene vernichtete, solange seine Kunde dem noch schwankenden Papstthum bedenklich erschien", so spricht er nur als Polemiker, nicht als Historiker. Obwohl indessen eine leere Sage, fand die Erzählung, nachdem sie einmal aufgekommen war, im Mittelalter die gläubigste Aufnahme, und wenn im Anfang noch einige Zweifel gegen sie erhoben wurden, so erscheint die Sache später als zweifel-

loses Ereigniß. Im Anfang des 15. Jahrhunderts fand die Päpstin, um nur einige der bezüglichen Zeugnisse zu erwähnen, unter den Papstbüsten im Dome von Siena eine Stelle, und sie behauptete den Platz zwei Jahrhunderte, bis sie endlich auf Begehren Clemens' VIII. entfernt oder vielmehr in den Papst Zacharias verwandelt wurde. Als auf der Synode von Konstanz Hus für seine Lehre sich auf das weibliche Papstthum berief, erfolgte von keiner Seite ein Widerspruch. Die Sache steht noch in den Jahren 1548 und 1550 in den römischen Ausgaben der Mirabilia urbis Romae, einer Art Fremden- und Pilgerführer für die ewige Stadt. Doch begannen damals andererseits der Deutsche Aventin und der Italiener Onofrio Panvinio den Wahnglauben, der für die Leichtgläubigkeit und die geringe historische Bildung des Mittelalters so bedeutsam ist, mit Erfolg zu erschüttern.

Wenn aber die Päpstin auch auf bloßer Sage beruht, so muß die Sage doch selbst einen Grund oder Anhaltspunkt haben, und demgemäß ist sie noch nach dieser Seite hin zu betrachten. Baronius (Ann. 879, n. 5) meinte, sie sei eine Satire auf Johann VIII. wegen seiner allzu großen Weichheit und Lässigkeit, wie er sie insbesondere Photius gegenüber bewiesen habe. Andere sahen in ihr eine Satire auf die Herrschaft der Theodora und Marozia im 10. Jahrhundert; wieder Andere, zuletzt auch Gfrörer (Kirchengesch. III, 3, 978), eine satirische Allegorie auf die Entstehung und Verbreitung der pseudoisidorischen Decretalen. Letztere Erklärung ist indessen zu gesucht und zu gekünstelt, um als wahrscheinlich gelten zu können, und gegen Alle zeugt zur Genüge schon der späte Ursprung der Sage. Da dieselbe literarisch nicht über das 13. Jahrhundert hinaus zu verfolgen ist, so gehört sie, wenn sie in ihrer mündlichen Ueberlieferung auch etwas älter ist, immerhin einer Zeit an, in der die Erinnerung an das 9. und 10. Jahrhundert nicht mehr so lebendig war, um noch sagenbildend zu wirken. Die Fabel hat daher sicher einen andern Ursprung, und soweit derselbe zu ermitteln ist, dürfte Döllinger (Papstfabeln 27 ff.) das Richtige gesehen haben. Sie ist von Haus aus eine Sage und als solche das Product der dichtenden Phantasie des Volkes, und vier Dinge wirkten zu ihrer Erzeugung und Ausmalung zusammen. Zwei Punkte werden bereits in den ältesten Berichten zu ihr in Beziehung gebracht, die beiden anderen treten in den späteren Erzählungen hervor. Sie sind ein Stein mit einer Inschrift, den man für ein Grabdenkmal hielt, die Sitte, die Straße, in welcher der Stein sich befand, bei öffentlichen Aufzügen zu umgehen, eine Statue in derselben Straße mit einem Kinde und mit vermeintlich weiblichen Gewändern, und der Gebrauch durchbrochener Sessel bei der Einsetzung des neuen Papstes. Die fragliche Statue dürfte einen Priester mit einem dienenden Knaben oder eine heidnische Gottheit vorgestellt haben. Sicher ist ihre Bedeutung nicht mehr zu ermitteln, da sie durch Sixtus V. beseitigt wurde. Die weiten Gewänder und die dazu gehörige Figur eines Knaben weckten aber beim Volke die Vorstellung, es sei eine Mutter mit dem Kinde, und die anderen Momente lenkten die Vermuthung auf eine Päpstin oder dienten dieser Vermuthung, wenn sie etwa gleich Anfangs mit der andern zu Tage trat, zur Bestätigung. Der Denkstein hatte nach der Chronik Mailly's die Inschrift: Petre, pater patrum, papissae prodito partum. Andere Berichte lassen sie lauten: Parce, pater patrum, papissae prodere partum; Papa pater patrum peperit papissa papellum, u. dgl. Fest stehen in den verschiedenen Ueberlieferungen nur die Worte pater patrum, und demgemäß werden nur sie deutlich zu lesen gewesen sein. Die drei letzten Worte waren wohl nur durch ein dreifaches P angedeutet, das erste lautete vielleicht abgekürzt Pap. Die Inschrift wäre hiernach zu lesen: Papirius (?), pater patrum, propria pecunia posuit, und sie bezog sich wahrscheinlich auf einen Mithraspriester, der häufig den Titel Pater Patrum führt. Die dichtende Phantasie verfiel aber bei Lösung des dreifachen P in Anbetracht der benachbarten Statue auf eine Päpstin mit einem Kinde. Die Erklärung schien um so mehr gerechtfertigt zu sein, als die Straße, in welcher die Statue und der Denkstein standen, bei Processionen umgangen wurde. Man mied sie ohne Zweifel nur wegen ihrer Enge. Aber unter den obwaltenden Umständen sagte die ausschweifende Erklärung mehr zu, als die einfache und natürliche. Was endlich die Porphyrstühle anlangt, so dienten diese antiken, aus den Bädern genommenen Stühle dem Papste bei der Einführung in den Lateran einfach zum Ausruhen während der Vornahme gewisser Ceremonien. Da sie aber durchbrochen waren, brachte man sie mit der Fabel in Verbindung. Sie sollten zur Prüfung des Geschlechtes des neugewählten Papstes dienen und durch jene Prüfung die Wiederkehr eines weiblichen Papstthums verhindert werden. So erging man sich in den ungeheuerlichsten Vorstellungen, und indem man all diese Momente zu dem Phantom in Beziehung setzte, gewann dasselbe Kraft und Leben, um sich über zwei Jahrhunderte zu behaupten, bis es durch die historische Kritik endlich in sein Nichts aufgelöst wurde. [Funk.]

Johanna von Portugal, O. Pr., die sel., eine Tochter des Königs Alfons V., wurde im J. 1452 zu Lissabon geboren. Von Jugend auf übte sie sich in Abtödtung und Gebet, hielt sich und ihre Umgebung fern von aller Eitelkeit der Welt und trat am 4. August 1472 in das Kloster der Dominicanerinnen zu Alveiro. Hier empfing sie im J. 1475 das Ordensgewand, nachdem sie eine Verehelichung mit Kaiser Maximilian I., mit König Ludwig XI. von Frankreich und mit Richard III. von England ausgeschlagen hatte. Weil die Thronfolge in Portugal noch immer unsicher war, gestattete man ihr nicht, die Ordensgelübde abzulegen. Erst als nach dem

Tode ihres Vaters außer ihrem Bruder Johannes noch ein Enkel Namens Georg für die Thronfolge legitimirt worden war, legte sie 1485 das Gelübde ewiger Keuschheit ab. Durch einen Trunk vergiftet, verfiel sie schon ein Jahr darauf fortdauerndem Siechthume. Am 9. December 1489 erkrankte sie an einem heftigen, höchst schmerzlichen Fieber, harrte in diesem Leiden mit großer Geduld und mit klarstem Bewußtsein aus, entschlief sanft am 12. Mai 1490 und wurde im Ordensgewande begraben. Im J. 1577 wurde ihr Leichnam erhoben, und der Bischof von Coimbra ließ den Beatificationsprozeß der selig Dahingeschiedenen aufnehmen. Die Bollandisten führen sie als „Heilige" auf. Benedict XIV. bezeichnet sie in seinem Werke De canonizatione (l. 1, c. 31, n. 14) als „selig". Ihre Seligsprechung geschah durch Innocenz XII. (1691 bis 1700). Das Martyrologium des Predigerordens erwähnt ihrer am 12. Mai. (Vgl. Boll. Maji III, 3 und VII, 719—762; Stadler III, 183 bis 185.) [Jocham.]

Johanna von Valois, die hl., s. Annunciaten.

Johannes (יְהוֹחָנָן, יוֹחָנָן, Ἰωάννης, Vulgata Joannes, Matth. 16, 17 Ἰωνᾶς, vgl. Joh. 21, 15), ein im Alten und Neuen Testament häufiger Name. 1. Der Vater des Hohenpriesters Mathathias zur Zeit der Syrerherrschaft (1 Mach. 2, 1). — 2. Mathathias' ältester Sohn, der auch Gaddis, nach 2 Mach. 8, 22 aber Joseph hieß und von den Benu Jambri getödtet wurde (1 Mach. 2, 2; 9, 36. 38). — 3. Der Vater des Eupolemus, welchen Judas Machabäus nach Rom zur Abschließung eines Bündnisses sandte (1 Mach. 8, 17. 2 Mach. 4, 11). — 4. Ein Enkel Mathathias', Sohn Simons und Neffe Judas des Machabäers, mit dem Beinamen Hyrcanus (1 Mach. 13, 54; 16, 1 ff.; s. d. Art. Machabäer). — 5. Einer der Gesandten, welche Judas der Machabäer an den syrischen Reichsverweser Lysias abordnete, vielleicht identisch mit einer der oben genannten Personen (2 Mach. 11, 17). [Kaulen.]

6. **Johannes der Täufer,** so genannt nach seiner öffentlichen Wirksamkeit, die bedeutendste Persönlichkeit des Alten Testamentes. Als solche war er schon längst durch Weissagungen bezeichnet, welche im Munde Jesu oder in den Angaben der Evangelisten ihre authentische Auslegung gefunden haben (Is. 40, 3 ff., vgl. Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23. Malach. 3, 1, vgl. Matth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 7, 27. Malach. 4, 5, vgl. Matth. 17, 10. 12). Seiner hohen Vorherbestimmung entsprach es, daß seine Geburt durch denjenigen Engel angekündigt wurde, der überall als Herold der Erlösung auftritt; und auch die Ankündigung geschah mit Worten, welche dieses Ereigniß als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung bezeichneten (Luc. 1, 17). Ja seine Geburt selbst mußte als ein ungewöhnliches Ereigniß und als Verheißung einer gnadenreichen Zukunft betrachtet werden. Denn auch bei Johannes hatte die göttliche Vorsehung ein Mittel gewählt, das in der Lebensgeschichte heiliger und großer Personen nicht selten zu beobachten ist; er ward von hochbetagten Eltern geboren, nachdem denselben schon jede natürliche Hoffnung auf Kindersegen entschwunden war. Sein Vater war Zacharias, ein Priester aus der achten Ordnung, welche nach dem aus Eleazars Hause stammenden Abia benannt war (1 Par. 24, 10. 2 Esdr. 12, 4. 17. Luc. 1, 5); seine Mutter hieß Elisabeth und stammte aus hohepriesterlichem Geschlecht (Luc. 1, 5). Die Legende versetzt den Wohnort der beiden Eltern nach Hebron, eine Angabe, welche wenigstens durch geschichtliche Gründe nicht bestritten werden kann. Dieselben hatten lange und inständig um Kinder gebetet, ohne von Gott erhört zu werden. Jetzt, nachdem sie erfahrungsgemäß keine Hoffnung auf ein solches Gut mehr hegen konnten, ward dem priesterlichen Gemahl, während er im Tempel zu Jerusalem functionirte, von Gabriel die Nachricht gebracht, daß Elisabeth ihm einen Sohn gebären werde; derselbe solle Johannes heißen und werde ihm zur Freude, Vielen aber zum Heile gereichen. Das war zu viel des Glücks für den alten Zacharias, und er konnte sich zuerst in die Gewißheit des göttlichen Rathschlusses nicht finden; anders als Abraham, glaubte er doch eines handgreiflichen Beweises dafür zu bedürfen, daß Gott der Herr die natürlichen Gesetze aufheben werde. Einen solchen Beweis erhielt er als Strafe für seinen Zweifel, indem er auf die Sentenz Gabriels hin bis zur Geburt des verheißenen Sohnes stumm bleiben mußte. Um so bereitwilliger durfte er nun sich die Anweisung des Erzengels einprägen, daß das zu erwartende Kind, wie einst Samson und Samuel (Richt. 13, 7. 1 Sam. 1, 11), als Naziräer Gott geweiht bleiben solle. Die übernatürliche Verheißung ging nach seiner Heimkehr bald in Erfüllung; Elisabeth empfing und sonderte sich, ihrer hohen Begnadigung eingedenk und zugleich dem Gerede ausweichend, fünf Monate lang von der äußern Welt ab. Im sechsten Monate aber ward sie von einer nahen Verwandten aufgesucht, welche durch den nämlichen Engel Gabriel Kunde von ihrem mütterlichen Glück erhalten hatte; Maria war es, die selbst Mutter geworden war und von der Liebe des menschgewordenen Gottessohnes über die Berge getrieben wurde, um der hochbetagten Base während einer Zeit beizustehen, welche überhaupt weibliche Pflege verlangt, und welche bei Elisabeths Alter doppelte Sorge nöthig machte. Allein bei Elisabeth sollte das, was eine Folge der Erbsünde ist, schon vor der Niederkunft ein Ende nehmen; denn Maria war auch Werkzeug des dem Vater verkündigten Rathschlusses geworden, daß Johannes noch im Mutterleibe (über ἔτι ἐκ s. Schanz, Comm. über das Evang. d. hl. Lucas 72) entsündigt und mit dem heiligen Geiste erfüllt werden sollte. Maria's Gruß, der in Elisabeths Ohr erklang, war die Freudenbotschaft des menschgewordenen Gottessohnes an den ungeborenen Johannes, daß „der Geist des Herrn auf ihm

ruhe, und daß er ihn gesandt, um den Verschlossenen Erlösung anzukündigen" (Js. 61, 1); aus Mariä Munde kam das erste Evangelium und übte sogleich seine beseligende Kraft an denjenigen, die ihm glaubten. Während Elisabeth durch das freudige Aufhüpfen ihres Kindes von der an diesem vollzogenen Gnadenwirkung gewiß wurde, erfüllte auch sie der heilige Geist, und in seinem Licht erkannte sie das Geheimniß, welches Maria in ihrem jungfräulichen Schoße barg. So ward ihr klar, daß die lange verheißene Erlösung der Welt jetzt durch die Menschwerdung Gottes verwirklicht werde. In diesem Bewußtsein verlebte sie drei selige Monate mit der, welche sie selbst „die Mutter meines Herrn" genannt hatte, bis die Zeit ihrer Niederkunft da war. Ob Maria diese abgewartet hat oder vorher wieder heimgekehrt ist, bleibt ungewiß; die betreffende Schriftstelle Luc. 1, 56 kann wohl füglich so gedeutet werden, daß Maria die Geburt des hl. Johannes nicht abwartete, weil eben inzwischen die Gewißheit gewonnen war, daß das bereits von der Erbsünde befreite Kind seine Mutter nicht in Gefahr bringen werde. Es war auch wohl die Zartheit des Gefühls, welche Maria bestimmte, sich dem zu erwartenden Zufluß von Gästen in Zacharias' Haus zu entziehen, weil sie diesen ihr Mutterglück kaum verbergen konnte, wie es auch bei ihrer Rückkehr für ihren Gemahl eine Ursache quälenden Zweifels wurde. Wirklich ward das glückliche Ereigniß in Zacharias' Hause Ursache großen, freudigen Aufsehens in der ganzen Umgebung, und so konnte vor einer großen Menge von Zeugen offenbar werden, daß der Neugeborene nach dem Worte des Engels bestimmt war, von der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes, die allen Menschen erscheinen sollte, Zeugniß zu geben. Denn als man bei der Beschneidung dem Knaben den Namen Zacharias geben wollte und auf Elisabeths Forderung, er solle Johannes heißen, nicht achtete, schrieb der stumme Vater auf ein Täfelchen, daß sein Name Johannes, d. i. Gottesgnade, sei, und mit diesem Bekenntniß seines Glaubens erlangte er sogleich seine Sprache wieder. Nun konnte er jubelnd die Verwirklichung der bereits Abraham zugesagten Erlösung preisen und seinen Sohn als das vorbereitende Werkzeug zu derselben begrüßen.

Ueber die Jugendgeschichte des hl. Johannes enthält die heilige Schrift nichts Anderes, als daß er schnell sich zu großer Geistesstärke entwickelte und bis zu seinem öffentlichen Auftreten in der Wüste lebte. Offenbar zeigte sich die Sündelosigkeit, mit welcher er in's Leben trat, auch in der ungewöhnlichen Raschheit seines körperlichen und geistigen Wachsthums. Eine ernste Gemüthsanlage aber ist allen Kindern bejahrter Eltern eigen, und hierzu kam bei Johannes die strenge Lebensweise des Nazirats, zu welcher er schon vor der Geburt verpflichtet worden; Beides mußte ihn, sobald er zur Unterscheidung gelangte, auch zur Erwägung seines hohen Berufes und der zu demselben nothwendigen Mittel der Vorbereitung führen. So viel daher auch die christliche Kunst den kleinen Johannes mit dem ihm verwandten Jesuskinde in Verbindung bringt, so leidet es doch keinen Zweifel, daß derselbe seine meiste Lebenszeit in der Einsamkeit zubrachte. Der Aufenthalt in der Wüste (diese nach dem biblischen Begriff gefaßt) zu ascetischen Zwecken war im Alten Testamente nichts Ungewöhnliches; namentlich wird von dem großen Propheten, in dessen Geist Johannes wirken sollte, wiederholt berichtet, daß er seinen Aufenthalt in der Wüste genommen habe (3 Kön. 17, 5; 19, 4). Eine spätere Zeit gab daher auch den hl. Johannes als einen Nachfolger Elias' aus und vindicirte ihn dem Carmeliterorden (s. d. Art.). Mit Jesu also, der zu Nazareth lebte, konnte Johannes keine nähere Verbindung unterhalten. Ob seine alten Eltern lange genug lebten, um ihn in das Geheimniß von dem Ursprung Jesu einzuweihen, oder ob sie sich überhaupt dazu für berufen erachteten, wissen wir nicht (vgl. Joh. 1, 31). Nach den bestehenden Verhältnissen scheint Johannes nur erfahren zu haben, daß der Sohn Mariä eine außergewöhnliche Persönlichkeit sei, deren Reinheit und Heiligkeit ihn zur Bewunderung hinriß. Daß Jesus aber mehr als ein Mensch sei, ward ihm wunderbarer Weise durch übernatürliche Offenbarung gezeigt. Dieß geschah erst, als Johannes aus seiner Verborgenheit zu einer öffentlichen Wirksamkeit hervorgetreten war. Hierzu ward er vom heiligen Geiste angetrieben, ohne Zweifel erst, nachdem er dreißig Jahre alt geworden und so nach jüdischer Anschauung zur Ausübung des Lehramtes befähigt war. Mußte er nun auch mit der damaligen Welt in Verbindung treten, so verließ er doch die liebgewordene Einsamkeit nicht, sondern kam nur aus der Abgeschiedenheit der Wüstentiefe an die Grenze des bewohnten Landes. Das Evangelium nennt den Ort seiner Wirksamkeit zunächst bloß die Wüste (Marc. 1, 4), genauer aber die Wüste von Judäa (Matth. 3, 1), d. h. die nordöstliche Abdachung des südpalästinensischen Gebirges zum Jordan hin; von dort durchwanderte er das einsame Ghor nordwärts längs des Jordans (Luc. 3, 3). Seine gewaltige Erscheinung traf in wunderbarer Weise mit dem Gefühl von Geistesarmut und Erlösungsbedürftigkeit zusammen, welches damals die jüdische wie die heidnische Welt erfüllte. Schon sein äußeres Auftreten war eine Predigt, wie sie die damalige Welt bedurfte, indem es die Möglichkeit zeigte, sich aus der Herrschaft der Sinnlichkeit zur Freiheit des Geistes aufzuraffen. Gleich den Propheten des Alten Bundes (4 Kön. 1, 8) trug Johannes ein Kleid aus dem schlechtesten Stoffe, aus einem Gewebe von Kameelhaaren, das nur durch einen ledernen Gürtel zusammengehalten war; seine Nahrung bestand aus Heuschrecken und Waldhonig, der ärmlichsten Speise, welche das palästinensische Land kannte (Matth. 3, 4. Marc. 1, 6). Zu dem Eindruck, welchen der Ernst eines solchen Lebens machte, kam die Erinnerung an die Wunder, welche dreißig Jahre früher, bei

seiner Geburt geschehen waren und damals schon weite Kreise auf seine Person aufmerksam gemacht hatten. So konnte Johannes, auch ohne daß er Wunder verrichtete (Joh. 10, 41), durch sein bloßes Wort eine gewaltige Wirkung hervorrufen. Aehnlich wie der Prophet Jonas, dessen Wort ebenfalls durch den Eindruck seiner persönlichen Erscheinung unterstützt war, begnügte der hl. Johannes sich, statt der Predigt eine kurze und eindringliche Warnung zu wiederholen: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe!" Wie jener den Untergang der Weltstadt Nineveh in Aussicht stellte, so wies Johannes auf das kommende Gericht hin: „Denn schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gesetzt." Dieses Wort war so sehr dem Bedürfniß der Zeit entsprechend, daß es eine ausgedehnte Menschenmenge um ihn versammelte. Aus Jerusalem, aus ganz Judäa und aus Peräa strömten Juden und Heiden, Einheimische und Fremde zu ihm, nicht bloß um seine wunderbare Erscheinung zu betrachten, sondern auch um ihn zu fragen, wie dieses Wort auf sie im Einzelnen anzuwenden sei. Die Antwort war streng und einschneidend, wie die göttliche Wahrheit selbst. Johannes verlangte vor Allem demüthige Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit ohne pharisäische Selbstgefälligkeit und ohne thörichtes Vertrauen auf das Verdienst Abrahams (Matth. 3, 7 ff. Luc. 3, 7 ff.), Buße für die begangenen Sünden und Umgestaltung des ganzen Lebens nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und werkthätiger Liebe (Matth. 3, 10. Luc. 3, 10—14). Im Unterschiede aber von Jonas wollte er nicht Verwerfung, sondern Aufrichtung; daher taufte er seine bußfertigen Zuhörer, indem er sie in den Jordan steigen ließ und unter Wasser tauchte. Diese symbolische Cerimonie sollte bedeuten, daß der Eintritt in das Reich Gottes, welches er verkündigte, nur durch eine vollständige Reinigung von Sünden zu erlangen sei; so war denn die Uebernahme dieser Taufe an sich ein Bekenntniß der begangenen Sünden, und wir wissen nicht, ob die betreffenden Worte des hl. Matthäus (Matth. 3, 6) dahin zu verstehen sind, daß die bußfertigen Täuflinge auch ein förmliches Geständniß ihrer Sünden im Einzelnen ablegten. Wie aber das Wasser wirklich die äußere Reinheit herbeiführt, so deutete die symbolische Taufe auch die Gewißheit der Sündenvergebung an, welche durch aufrichtige Buße zu erlangen sei. Daneben war die äußere Taufe ein mächtiger Antrieb, die innere Gesinnung zu erwecken, welche dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Strafverschuldung entsprach; daher sagt das Evangelium sehr treffend von Johannes: „er predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" (Luc. 3, 3). Johannes selbst war weit entfernt, seiner Taufe eine höhere Bedeutung beizulegen, als den Charakter einer von den Propheten stets geforderten Vorbereitung auf die kommende Erlösung (Joh. 1, 31). Daher verfehlte er nicht, sich als den Vorläufer einer Persönlichkeit darzustellen, welche unendlich über ihm stehe und aus eigener Macht die Gewalt der Sündenvergebung besitze. Indem er dieser Person, dem langerwarteten Messias, eine Taufe mit Feuer und dem heiligen Geist zuschrieb, bezeichnete er seine eigene Taufe auch als ein Abbild derjenigen Institution, durch welche der Erlöser die Entsündigung bewirken werde (Matth. 3, 11). Daß dieser Erlöser nicht mehr lange zu erwarten stehe, wußte Johannes durch göttliche Offenbarung; denn es war ihm das Kennzeichen angegeben worden, woran er selbst ihn erkennen werde, und er betrachtete seine Taufe als eine unmittelbare Vorbereitung auf dessen Wirksamkeit (Joh. 1, 31). Auf den Gedanken indeß, daß sein Verwandter Jesus der erwartete Messias sei, war er vorerst nicht gekommen. Er schätzte ihn nur, obgleich er ihm persönlich nicht nahe getreten, als einen der edelsten und vollkommensten Menschen, der an Tugend und Heiligkeit des Lebens weit über ihm stehe. Als daher auch Jesus bei ihm erschien, um von ihm die Taufe zu empfangen, entsetzte er in seiner demüthigen Gesinnung sich darüber, daß er den heiligen Mann zu etwas zulassen solle, welches das Bekenntniß der Unheiligkeit enthielt. Viel eher hätte Jesus ihn veranlassen können, sich als Sünder darzustellen: so groß glaubte er den Abstand seines eigenen sittlichen Werthes von der Vollkommenheit seines bewunderten Verwandten. „Ich habe nöthig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?" Die Antwort Jesu belehrte ihn jedoch, daß derselbe über die Richtigkeit seines Verlangens nicht im Zweifel sei, und so ließ er ihn zur Taufe, indem er seine Einsicht der des Höherstehenden unterordnete (Matth. 3, 14. 15). Da geschah nun das Zeichen, auf dessen Eintritt Johannes durch übernatürliche Mittheilung vorbereitet war. Als Jesus aus dem Jordan stieg, öffnete sich der Himmel, und die Erscheinung des Vaters wie des heiligen Geistes belehrte ihn, daß Jesus der menschgewordene Gottessohn und demnach der von den Propheten verheißene und ihm selbst in nahe Aussicht gestellte Gottessohn sei (Matth. 3, 16. 17. Marc. 1, 10. 11. Luc. 3, 21. 22. Joh. 1, 32—34). So trat er nun das Erbtheil seiner Mutter an, indem er, wie sie, von der Gottheit Jesu gläubiges Zeugniß ablegte. Dieß erkannte er als seinen Beruf und verließ deßwegen auch die Stätte seiner Wirksamkeit nicht, obwohl die Persönlichkeit Jesu gewiß geeignet war, ihn derselben zu entführen. Der hl. Franz von Sales feiert wiederholt als eine der größten Tugenden, welche je in der Welt geübt worden, die Selbstverläugnung, womit Johannes sich von der Persönlichkeit Jesu, nachdem er einmal dessen wunderbare Liebenswürdigkeit geschaut, fern hielt (s. Becker, Ausgew. Briefe des hl. Franz von Sales, Freiburg 1878, 560).

Inzwischen aber hatte die wunderbare Erscheinung des Bußpredigers, der stets wachsende Zulauf des Volkes und sein Einfluß auf alle Stände längst die Eifersucht der tonangebenden Pharisäer in Jerusalem erregt; diese waren auch von

seiner Taufe fern geblieben, weil sie keine religiöse Einrichtung anerkennen wollten, welche nicht durch ihre Vermittlung entstanden war. In ihrem Kreise ward schließlich der Plan gefaßt, den Täufer zu einer Erklärung über sich selbst zu veranlassen, welche man möglicherweise benutzen konnte, ihn unschädlich zu machen. Der Plan scheiterte jedoch an der aufrichtigen Demuth des hl. Johannes. Er wollte weder für den Messias, noch für Elias, noch für den von Moses verheißenen Propheten angesehen sein, sondern nahm nur das Amt für sich in Anspruch, dem Messias nach Isaias' Vorherverkündigung (40, 3) den Weg zu bereiten. Die Frage dann nach der Bedeutung seiner Taufe beantwortete er mit dem Hinweis, daß bereits jemand unter sie getreten sei, der größer als er, und der von ewiger Natur sei (Joh. 1, 19—28). Eines weiteren Aufschlusses waren die zudringlichen Frager weder würdig noch fähig. Johannes aber blieb sich seiner Aufgabe bewußt, die Welt mit dem kommenden Erlöser bekannt zu machen, und als am Tage nach dieser Sendung Jesus wieder am Jordan erschien, sprach er feierlich vor den um ihn Versammelten seinen Glauben aus, daß derselbe Gottes eingeborener Sohn und als solcher nach dem Wort der Propheten der Erlöser der Welt sei — einen Glauben, für den er sich auf das bei der Taufe Jesu geschehene Wunder berufen konnte. Von jeher feiert die Kirche dieses erhabene Bekenntniß und stellt den hl. Johannes über alle Propheten, weil er mit dem Finger auf den gewiesen, welchen jene nur aus dunkler Ferne vorherverkündigen konnten. Hierfür darf die Kirche sich auf den Vorgang Jesu selbst berufen, der in der Folge für seinen Vorläufer ein noch viel herrlicheres Zeugniß ablegte. Auch der Heiland erklärt, daß der hl. Johannes mehr als ein Prophet sei, und wendet die Stelle auf ihn an, daß der Herr seinen Engel senden werde, um den Weg vor dem Erlöser bereiten zu lassen (Matth. 11, 9. 10. Luc. 7, 27). Wie also vor dessen zweiter Ankunft nach Malachias' Weissagung (4, 5) Elias auftreten müsse, so sei diese Prophezeiung für seine erste Ankunft durch Johannes erfüllt (Matth. 11, 14). So bestätigte der Heiland, was der Erzengel Gabriel bereits vor Johannes' Geburt ausgesprochen hatte, daß er im Geiste und in der Kraft des Elias vor ihm hergehen werde (Luc. 1, 17). Mit Recht nennt Jesus ihn deßwegen den Größten, der vom Weibe geboren sei; wenn dieß in seinem Munde und nach seiner ausdrücklichen Erklärung (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28) nur von den Männern des Alten Testamentes zu verstehen ist, so hat die Kirche es verallgemeinert (Ant. 4 ad Laudes in festo) und weist deßwegen dem hl. Johannes dem Täufer nach Maria und den Engeln den ersten Rang unter allen ihren Heiligen an. In der That vereinigt der große Heilige die Eigenthümlichkeiten aller Klassen von Heiligen in seiner Person; er ist ein Engel an Reinheit und an erhabenem Beruf, ist Patriarch und Prophet, Evangelist und Bekenner, Anachoret und Jungfrau. Auch als Lehrer ist der hl. Johannes in den Kreis der Heiligen eingetreten; denn wenn das Volk nur zeitweilig seinen Predigten lauschte, so wollten einzelne begeisterte Männer seine Lehre und seinen Umgang nie mehr entbehren und schlossen sich deßhalb als Jünger an ihn an, wie dieß damals innerhalb und außerhalb des Judenthums Gebrauch war. Johannes unterwies seine Jünger nicht bloß in der Wahrheit, sondern vor Allem im Leben nach der Wahrheit, indem er sie beten und fasten lehrte (Matth. 9, 14. Luc. 5, 33; 11, 1) und sie so auf die Gnade des Erlösers vorbereitete. Die verständigeren unter diesen Jüngern gingen ganz in seinen Geist ein und machten sich, sobald er ihnen Jesum gezeigt hatte, alsbald auf, um sich diesem anzuschließen (Joh. 1, 37 ff.); andere aber waren so von Ehrfurcht und Bewunderung vor ihrem Meister erfüllt, daß sie über ihrer persönlichen Anhänglichkeit die Tragweite von dessen Predigt außer Acht ließen. Daher wurden sie von herber Eifersucht erfüllt, als auch Jesus Jünger um sich versammelte und durch diese die Bußtaufe ertheilen ließ (Joh. 3, 25 ff.). Obwohl nun Johannes sich bemühte, ihnen den Unterschied zwischen der Wahrheit und ihrem Spiegel, zwischen dem erwarteten Messias und seinem Vorläufer, zwischen einer göttlichen und einer bloß menschlichen Person klar zu machen (Joh. a. a. O.), und obwohl er seine täuferische Thätigkeit nur mit steter Hinweisung auf den erschienenen Messias fortsetzte (Joh. 3, 23. 28), so ließen sie doch nicht von ihm und wollten sich nicht Jesu zuwenden, sondern bildeten eine festgeschlossene Gemeinschaft, zu welcher die Bußtaufe den Eingang bildete, und in welcher die Lehre des hl. Johannes als das Mittel zur Erreichung des ewigen Lebens galt. Noch lange Jahre nachher erschienen vor dem hl. Paulus zu Ephesus solche „Jünger", welche bloß die Taufe des hl. Johannes empfangen hatten, und die Gemeinschaft der sogen. Johanneschristen hat sich, später dem Gnosticismus verfallen, unter dem Namen Mandäer, Nazoräer oder Zabier bis auf den heutigen Tag erhalten (Petermann, Reisen im Orient, Leipzig 1861, II, 98).

Die Anhänglichkeit dieser Jünger ward indeß für den Täufer eine Hülfe und ein Trost, als er zu den Vorzügen aller anderen Gattungen von Heiligen auch noch die Krone des Marterthums hinzufügen mußte. Zwar die Eifersucht der Pharisäer trat bald zurück, als Jesus auftrat und sie in dem Wunderthäter einen viel gefährlicheren Gegner ihres Einflusses erblickten. Anders aber war es bei dem damaligen Regenten des Landes. Herodes Antipas erblickte, wie uns Josephus bezeugt (Antt. 18, 5, 2), in dem Einfluß des Täufers auf die Massen eine Gefahr für seine Regierung und war daher um eine Gelegenheit bemüht, ihn unschädlich zu machen, ohne daß er beim Volk angestoßen hätte (Matth. 14, 5). Eine solche erschien, als Johannes kühn vor ihn trat und ihm das öffentliche Aergerniß, welches

sein blutschänderischer Umgang mit Herodias, der Gattin seines noch lebenden Bruders, bildete, sowie die Gewaltthätigkeit seiner Regierung vor das Gewissen führte. Unter Anklage der Majestätsbeleidigung wurde jetzt Johannes gefangen genommen und, wie Josephus berichtet, in der Festung Machärus am todten Meere eingekerkert (Matth. 14, 3. Marc. 6, 17. Luc. 3, 19. Jos. Antt. l. c.). In einem Staate jedoch, in welchem nur Eigennutz und Parteibestrebung sich geltend machte, mußte selbst ein solcher Regent den Werth selbstloser Ueberzeugung und unerschütterlicher Grundsätze anerkennen; daher verkehrte er jetzt viel mit dem unschädlich Gewordenen und konnte sich einer stets wachsenden Hochachtung nicht entziehen. Johannes erlangte großen Einfluß auf ihn, und er berieth mit ihm seine Angelegenheiten (Marc. 6, 20). Unversöhnlich dagegen blieb der Haß des Weibes, das Johannes als Ehebrecherin gekennzeichnet hatte, und sein Leben wäre längst dahin gewesen, wenn Herodes nicht im Stillen alle ihre Nachstellungen vereitelt hätte (a. a. O. 19; V. 20 συνετήρει αὐτόν, custodiebat eum). Johannes kannte indeß die Menschen zu gut, als daß er sich einer trügerischen Sicherheit hingegeben hätte. Ihm lag nur das Eine noch im Sinne, wie er vor seinem Tode dem Erlöser möglichst weite Anerkennung verschaffe, und so versuchte er auch jetzt noch, die Jünger, welche frei mit ihm verkehren durften, von der göttlichen Natur und der messianischen Sendung Jesu zu überzeugen. In dieser Absicht sandte er zwei derselben an Jesum ab und hieß sie ihm die Frage vorlegen, ob er der verheißene Erlöser, oder ob der Ersehnte ein Anderer sei. Die Antwort fiel aus, wie sie Johannes erwartet hatte; Jesus konnte sich auf seine Wirksamkeit als auf die Erfüllung der über den Messias gegebenen Prophezeiungen berufen und verfehlte nicht, sie auf die Gefährlichkeit ihres Widerstrebens gegen eine unläugbare Wahrheit aufmerksam zu machen. Es scheint nach dem oben Gesagten nicht, daß auch dieses Mittel ihnen zum Glauben verhalf, um so weniger, weil bald ihr Meister seine Wirksamkeit beschließen mußte. Denn die Schutzmauer vor seinem Leben sank, als Herodes bei einem Hoffeste zu Tiberias sich von dem Tanz seiner Stieftochter berücken ließ. Damals versprach er ihr alles, was sie von ihm begehren werde, und auf Anweisung ihrer Mutter forderte sie das Haupt des Täufers Johannes in einer Schüssel, gleichsam als Speise zur Sättigung ihres Hasses. Ueber diese unerwartete Ausbeutung seiner Voreiligkeit ward Herodes zwar tief betrübt, hatte aber nicht den Muth, ein öffentlich gegebenes Wort zurückzunehmen. So schickte er nach Machärus den Henker, der den Heiligen in der Einsamkeit der Kerkerzelle enthaupten mußte, und Herodias erhielt das kostbare Haupt als Opfer für ihre Wollust und ihren Haß. Wohl selten hat ein großer Mann durch eine so elende Veranlassung untergehen müssen, wie hier der Täufer, und die jetzt geforderte Ergebung ist wohl der größte unter allen seinen wunderbaren Tugendacten gewesen; denn auch im Tode war er der Vorläufer Jesu, der einen noch schmachvollern Tod finden sollte, und von dem er gesagt hatte: „er muß sich erheben, ich aber gekürzt werden". War Johannes auch auf solche Weise dem irdischen Leben entrückt, so lebte er doch im Andenken und im Gewissen des Königs fort; denn als die Kunde von den Großthaten Jesu zu Herodes kam, war sein erstes Wort: „Johannes, den ich habe enthaupten lassen, ist von den Todten auferstanden" (Matth. 14, 1. Marc. 6, 14). Freilich konnte ein solcher Eindruck bei ihm nicht lange vorhalten (Luc. 9, 9). Um so tiefer aber blieb das Andenken an den Größten, der vom Weibe geboren, allen Anhängern Jesu Christi eingeprägt.

Dieß zeigt sich besonders in der ausgezeichneten Festfeier, womit das Gedächtniß des heiligen Täufers Johannes von jeher in der Kirche begangen wurde. Als Tag dafür ward der 24. Juni gewählt, nicht als wenn man Gewißheit über das Datum der Geburt gehabt hätte, sondern um wegen Luc. 1, 26 sechs Monate zwischen Christi und Johannis Geburt verfließen zu lassen. Frühzeitig fand man auch schon einen mystischen Grund hierfür. Da die eine Geburt mit dem Sommer-, die andere mit dem Wintersolstitium zusammenfällt, wendete man Joh. 3, 30 darauf an: In Nativitate Christi dies crescit; in Joannis nativitate decrescit. Profectum plane facit dies, cum mundi salvator oritur; defectum patitur, cum ultimus Prophetarum generatur (Aug. Serm. 290. In Nat. Jo. Bapt.). Außer Jesu und Maria ist es nur der hl. Johannes, dessen Geburt Gegenstand der kirchlichen Feier geworden ist. Dieses Geburtsfest erhielt bei den Griechen seit dem hl. Sabas eine doppelte Vesper, wie sonst nicht gewöhnlich ist, bei den Lateinern aber durch den hl. Ambrosius eine Vigilie mit eigenem Officium, im ambrosianischen Ritus sogar mit eigener Präfation. Seit dem 10. Jahrhundert ist die Octav beim Feste nachzuweisen. Wie Christi Geburt, so wurde auch die Geburt seines Vorläufers durch drei Messen, sowie durch eine besonders feierliche Benediction geehrt. Selbst die Empfängniß des hl. Johannes wurde früher bei den Lateinern am 24. September wenigstens im Martyrologium erwähnt, bei den Griechen aber am 23. September als eigenes Fest begangen. Daneben feiert die Kirche des Abendlandes am 29. August das Fest der Enthauptung Johannis. Zwar scheint der Hingang des hl. Johannes in einem frühern Monat des Jahres, vermuthlich im Februar, erfolgt zu sein; allein die allgemeine Einführung des Festes ist auf Grund der Particularfeier erfolgt, welche die Kirche zu Sebaste in Palästina seit dem 4. Jahrhundert, vermuthlich wegen Uebertragung von Reliquien, an jenem Tage beging. Dieselbe war, den alten Sacramentarien zufolge, seit dem 5. Jahrhundert in Italien eingeführt. In einzelnen alten Kirchen wurde das festum decollationis auch innerhalb der Octav des Geburtsfestes begangen, bis es aus dem gela-

sianischen und gregorianischen Sacramentarium in's römische Meßbuch aufgenommen und auf alle Kirchen des Abendlandes für den 29. August (IV Kal. Sept.) ausgedehnt wurde. Außerdem feierte die griechische Kirche noch am 7. Januar die Synaxis S. Jo. Bapt. und daneben eine dreifache Inventio capitis S. Joannis, und zwar die erste und die dritte mit eigenem Officium am 24. Februar und am 25. Mai. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 373. 446.)

Nach morgenländischen Quellen nämlich soll Herodes in seiner Reue das Haupt des Täufers vor weiteren Nachstellungen seiner Angehörigen geborgen und in seiner Wohnung vergraben haben. An dieser Stelle sei es nach der Auffindung des heiligen Kreuzes, welche viele Wallfahrten im Gefolge hatte, von zwei christlichen Pilgern, denen der hl. Johannes selbst in wunderbarer Erscheinung sie gezeigt, wieder aufgefunden und unter dem Kaiser Valens nach Cilicien, unter Theodosius aber nach Constantinopel gebracht worden. In letzterer Stadt sei es von einem macedonianischen Mönche entwendet und nach Emesa in Syrien geschafft worden; dort sei es erst versteckt geblieben, bis es im J. 453 von dem Archimandriten Marcellus wieder entdeckt und zur Verehrung ausgestellt worden sei. Um 635 ward Emesa von den Muslemin erobert, und vor den Belästigungen derselben soll das heilige Haupt nach Cappadocien oder Armenien geflüchtet worden sein, bis es um 850 nach Constantinopel zurückgebracht worden sei. Es ward zuerst im kaiserlichen Palast aufbewahrt, dann aber dem Kloster Studium anvertraut und befand sich daselbst noch 1025. Von dieser letzten Uebertragung ist der Bericht eines Augenzeugen vorhanden, welchen die Bollandisten AA. SS. Jun. IV, 731 mittheilen. Der vordere Theil des heiligen Hauptes kam zur Zeit des lateinischen Kaiserthums nach Amiens in Frankreich und wird dort bis heute in hohen Ehren gehalten. Ueber andere Theile des heiligen Hauptes und sonstige Reliquien des Täufers, welche verschiedene Kirchen Europa's zu besitzen behaupten, s. die ausführlichen Mittheilungen der Bollandisten l. c. 752 sq. Das Leichentuch, worein der heilige Leib von den Jüngern gewickelt worden, als sie sein Begräbniß vorbereiteten (Marc. 6, 29), wird seit undenklichen Zeiten zu Aachen als eine der sogen. großen Reliquien gezeigt (s. d. Art. Aachen).

Im christlichen Volk ist der hl. Johannes wegen seiner sündelosen Geburt, seiner unentweihten Jungfräulichkeit, seiner wunderbaren Demuth und seiner heldenmüthigen Selbstverläugnung immer ein Gegenstand allgemeiner und ungemessener Verehrung geblieben. Bekanntlich ist kein Taufname so häufig, als der Johannes des Täufers. Als das Christenthum zu den germanischen Völkern kam und die Sendboten Mühe hatten, die Anhänglichkeit derselben an ihre heimischen Gottheiten zu brechen, wählte man die erhabene Gestalt des hl. Johannes, um den Cultus des ebenfalls um die Sonnenwende gefeierten Baldur zu verdrängen. So erhielten sich für das Johannesfest eine Menge von feierlichen Gebräuchen, welche ursprünglich heidnischen Charakter trugen, und welche der deutsche Geist bereitwilligst auf den hochverehrten Täufer übertrug (s. d. Art. Feste II, od. IV, 1418). Die große Zahl von Pflanzen, welche nach dem hl. Johannes genannt sind (Pritzel und Jessen, Die deutschen Volksnamen der Pflanzen, Hannover 1882, 554), ist wohl auf die nämliche Substitution zurückzuführen und zeigt auch ihrerseits die Begeisterung, womit das deutsche Volk sich der Verehrung des Heiligen zugewandt hat. Seit Benedict XIV. ist hierbei insofern eine Veränderung zu bemerken, als das Vertrauen des christlichen Volkes überhaupt sich mehr dem hl. Joseph zuwendet; die Kirche selbst aber bewahrt sowohl in der Rangordnung der Feste, als in der Anordnung der Allerheiligenlitanei dem hl. Johannes den Vorzug, der Größte unter allen vom Weibe Geborenen zu sein. Mit welcher Begeisterung die bildende Kunst die Person des hl. Johannes immer zu verherrlichen gesucht hat, ist bekannt. Namentlich erscheint seit dem frühesten Mittelalter bei der Darstellung des verherrlichten Heilandes der hl. Johannes regelmäßig neben der heiligen Jungfrau als Zeuge und Theilhaber der Glorie Jesu Christi. [Kaulen.]

7. **Johannes der Apostel** und Evangelist, zum Unterschied von Johannes dem Täufer im Alterthum auch Johannes der Theologe genannt, war nicht dem Range, aber doch der Stellung zu Jesu nach der am meisten bevorzugte unter den Jüngern des Herrn. I. Lebensumstände. Johannes wird in den synoptischen Evangelien zehnmal, im vierten Evangelium neunmal, in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief je einmal erwähnt. Nachrichten über den letzten Abschnitt seines Lebens stehen bei Origenes, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Eusebius und Hieronymus. Nach der heiligen Schrift war Johannes ein Galiläer aus Bethsaida, Sohn des Zebedäus und der Salome; er war Bruder desjenigen Jacobus, der in Bezug auf ihn der ältere genannt wird, so daß bei Anführung beider sein Name fast immer nachgestellt wird (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19. Luc. 5, 10 u. ö.). Er war, wie sein Vater und sein Bruder, von Stand Fischer (Matth. 4, 21), ohne deßwegen arm zu sein (Marc. 1, 20); gehörte doch auch seine Mutter zu den Frauen, welche den Herrn und seine Apostel mit ihrem Vermögen unterstützten (Matth. 27, 55. 56. Marc. 15, 40. 41). Er war ungelehrt (Apg. 4, 13), aber nicht ungebildet. Von Charakter war er überaus mild und innig, aber doch feurig und entschieden (Marc. 9, 37. Luc. 9, 54); dabei bewahrte er nach der einstimmigen Angabe des Alterthums stete Jungfräulichkeit. So bestand zwischen ihm und dem Heiland eine nahe Geistesverwandtschaft, welche bei persönlicher Bekanntschaft zu einem vertrauten Freundesverhältniß führte. Johannes lernte Jesum durch

den Täufer kennen, an den er sich als Jünger angeschlossen hatte; als dieser Andreas und ihm das Gotteslamm gezeigt, machten beide sogleich sich auf, begleiteten Jesum in seine Wohnung und gewannen die Ueberzeugung, den Heiland der Welt gefunden zu haben (Joh. 1, 35 ff.). Die bei dieser Gelegenheit geführte Unterredung machte auf Johannes einen solchen Eindruck, daß er vorerst sich von Jesu Person nicht trennen konnte. Mit Andreas und Petrus, Philippus und Nathanael folgte er dem neuen Lehrer nach Galiläa (Joh. 1, 44), war mit ihm auf der Hochzeit zu Cana (Joh. 2, 2), reiste mit ihm nach Capharnaum, weiter nach Jerusalem (Joh. 2, 12. 23), zurück durch Samaria (Joh. 4, 8) und kehrte dann vorläufig in seine Heimat und zu seinem Gewerbe zurück. Nach dem reichen Fischfang, bei welchem Jesus seine übernatürliche Macht geoffenbart hatte, folgte Johannes, wie sein Bruder Jacobus und ihre Nachbarn Petrus und Andreas, dem Rufe des Herrn zu einem vollkommeneren Leben, verließ alles, was er hatte, und ward Jesu förmlicher Jünger (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19. Luc. 5, 1—11). Später wurde er zum Apostel erwählt und nahm als solcher mit Petrus und mit seinem ältern Bruder eine hervorragende Stelle ein (Marc. 9, 37; 13, 3. Luc. 8, 51; 22, 8). Freilich ward es auch ihm schwer, die allen Juden liebgewordene Ansicht von der Wiederaufrichtung eines weltlichen Reiches durch den Messias aufzugeben, und so konnte für einen Augenblick seine Mutter Salome ehrgeizige Pläne in ihm wecken (Matth. 20, 20. Marc. 10, 35); doch gewann bald die ihm eigene bescheidene Gesinnung wieder die Oberhand bei ihm. Darum durfte er auch ebenso wie Petrus und Jacobus Zeuge sowohl von der höchsten Verherrlichung als von der tiefsten Erniedrigung Jesu werden (Matth. 17, 1; 26, 37. Marc. 9, 1; 14, 33). Vor allen anderen Aposteln aber ward Johannes durch die zarte und innige Zuneigung des Heilandes ausgezeichnet, so daß er beim letzten Abendmahl rechts neben ihm seinen Platz hatte (Joh. 13, 23). Beim Leiden des Herrn trieb ihn die Liebe bis in den Vorhof des Hohenpriesters (Joh. 18, 16) und bis unter das Kreuz Jesu (Joh. 19, 26); dafür erhielt er zum Lohn das theuerste Erbstück des sterbenden Heilandes, nämlich dessen heilige Mutter, die nach Jesu Vermächtniß Johannes als den Stellvertreter der ganzen Menschheit zum Sohne annahm. Nach dem Tode Jesu blieb er ihr Beschützer, bis sie in den Himmel aufgenommen war (Joh. 19, 27). Demnach behielt er seinen Aufenthalt vorerst in Jerusalem und erscheint daselbst wiederholt in nächster Verbindung mit dem hl. Petrus (Apg. 1, 13; 3, 1; 8, 14). Die Verfolgung, welche Saulus von Tarsus anrichtete, konnte ihn so wenig als einen andern Apostel von Jerusalem treiben. Als der bekehrte Paulus zuerst nach Jerusalem kam, war Johannes freilich abwesend (Gal. 1, 18), allein es ist kein Grund, darin mehr als eine gelegentliche Entfernung aus der Stadt zu erblicken. Die kürzere, aber blutigere Verfolgung durch Herodes Agrippa raubte ihm seinen Bruder und schied ihn von Petrus (Apg. 12, 2. 17), führte ihn aber nicht aus Jerusalem. Noch im fünfzehnten Jahre nach Paulus' Bekehrung war Johannes in der heiligen Stadt und half die große Streitfrage über die Geltung des jüdischen Gesetzes im Christenthum als eine der „Säulen der Kirche" entscheiden (Apg. 15, 6. Gal. 2, 9). Dagegen war er bei der letzten Ankunft des hl. Paulus jedenfalls nicht mehr in Jerusalem (Apg. 21, 18). Wann und warum er die heilige Stadt verließ, ist unbekannt; selbstverständlich that er es nicht vor dem Hingange der allerseligsten Jungfrau. Von nun an lebte er in Kleinasien und nahm als Metropolit seinen Sitz zu Ephesus (Iren. Adv. Haer. 3, 1, 1), jedenfalls erst nach dem Abgange des hl. Paulus und des hl. Timotheus von dort. Hier bildete er Schüler, wie die Bischöfe Papias von Hierapolis, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna (s. d. Art.). Bei der Christenverfolgung unter Domitian ward er nach Rom gebracht, bestand daselbst vor dem latinischen Thor ein Martyrium in einem Kessel mit siedendem Oel (Tert. Praescr. Haer. 36; Hier. Comm. in Matth. 20, 23) und ward, als er unversehrt blieb, nach Patmos verbannt (Iren. Adv. Haer. 5, 30, 3; Euseb. H. E. 3, 18). Unter Nerva durfte Johannes nach Ephesus zurückkehren und starb dort unter Trajan, gegen hundert Jahre alt, als der einzige Apostel eines ruhigen Todes (Iren. Adv. Haer. 2, 22, 5; Hier. Comm. in Ep. ad Gal. 6, 10). Die Erzählungen, welche ältere Schriftsteller aus diesem letzten Abschnitt seiner Wirksamkeit mittheilen, heben die beiden Haupteigenschaften hervor, welche auch in seinem frühern Leben bemerkbar sind. Die Bekümmerniß, womit er einen jungen Räuber aus der Mitte seiner Genossen zurückführte (Euseb. H. E. 3, 23), und die Predigt „Kindlein, liebet einander!" (Hier. Comm. in Ep. ad Gal. 6, 10) zeigen den Liebesjünger mit der Zartheit seiner Hingebung; die Weigerung, mit Cerinth unter Einem Dache zu sein (Iren. Adv. Haer. 3, 3, 4), den Donnersohn mit seiner Entschiedenheit. Die Anhänglichkeit der Gläubigen an diesen Freund und Vertrauten des Herrn muß unbeschreiblich gewesen sein; diese erklärt sich auch dadurch, daß er in einem spätern Zeitalter, da die apostolische Zeit schon zu Grabe gegangen war, gleichsam als Denkmal von der Grundlegung des Christenthums dastand und für alle auftauchenden Fragen das Orakel bildete. Eine solche Bedeutung, verbunden mit seinem hohen Alter, konnte wohl die Meinung hervorrufen, daß die Worte Jesu (Joh. 21, 22. 23) ihm Unsterblichkeit zugesichert hätten. Daß er endlich doch gestorben war, wollten Manche durchaus nicht für möglich halten, und glaubten, er schlummere nur unter der Erde bis zu späterem Wiedererwachen (Aug. Comm. in Jo. 4, 124, 2). Wie weit aber

seine Wirksamkeit sich über das Grab hinaus erstreckte, zeigen die späteren Osterstreitigkeiten, bei denen für die eine Partei der Hauptgrund der war, daß der hl. Johannes das christliche Osterfest gleichzeitig mit dem jüdischen gefeiert habe (Euseb. H. E. 5, 24, 3. 6). Die allergrößte Wirksamkeit aber sollte der greise Apostel durch seine literarische Thätigkeit gewinnen, und es ist begreiflich, daß wir über diese ausführlichere Nachrichten als über die irgend eines anderen Apostels besitzen. Einstimmig schreibt das kirchliche Alterthum, von späteren gelehrten Zweifeln abgesehen, dem hl. Johannes zu das vierte Evangelium, drei Briefe und die Apocalypse.

II. Evangelium. Es ist von jeher als Ueberlieferung festgehalten worden, daß der hl. Johannes, der Zebedäide, später als die drei übrigen Evangelisten und unter Voraussetzung ihrer Schriften ein viertes Evangelium verfaßt hat, durch welches er die zu seiner Zeit auftauchenden Irrthümer über die Person Jesu Christi wirksam widerlegen wollte. Die älteste Aufzeichnung dieser Tradition findet sich im muratorischen Fragment, danach bei Irenäus (Adv. Haer. 3, 1; 3, 11, 7) und bei Origenes (Eus. H. E. 6, 25), bei Clemens von Alexandrien (Eus. H. E. 6, 14), bei Tertullian (Adv. Marc. 4, 2) und bei Epiphanius (Haer. 51, 18). Den ganzen Inhalt dieser Ueberlieferung faßt der hl. Hieronymus mit folgenden Worten zusammen (De virr. ill. 9): Joannes apostolus ... novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde etiam compulsus est divinam ejus nativitatem dicere. Sed et aliam causam hujus scripturae ferunt, quod, cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est post carcerem Johannis, historiam texuisse. Praetermisso itaque anno, cujus acta a tribus fuerant exposita, superioris temporis, antequam Johannes clauderetur in carcerem, gesta narravit, sicut manifestum esse poterit his, qui diligenter quatuor evangeliorum volumina legerint.

Als Gegenstand dieser Ueberlieferung bezeichnen sämmtliche Exemplare des Neuen Testamentes, welche im Urtext oder in einer Uebersetzung vorhanden sind, dasjenige Evangelium, welches in der Vulgata an der vierten Stelle steht. Alle ohne Ausnahme geben entweder in der Ueberschrift oder in der Unterschrift als Namen des Verfassers Johannes an, den einige auch „den Evangelisten" nennen. Daß unter diesem der Apostel verstanden wurde, zeigen in späterer Zeit solche Zusätze, wie daß er das Evangelium zu Ephesus geschrieben habe; ältere Exemplare aber geben dieß dadurch zu erkennen, daß sie das fragliche Evangelium sogleich auf das Matthäus-Evangelium folgen lassen oder es auch an die Spitze setzen und so die Unterscheidung von Apostoli und Apostolici, welche Tertullian (Adv. Marc. 4, 2) aufgestellt hat, in der Reihenfolge beibehalten. (Vgl. Tischendorf, Ed. N. T. VIII maj. 739. 967; Kaulen, Einl. 371.) Demnach ist es uralte, kirchliche Ueberlieferung, daß das vierte unserer Evangelien von dem Apostel Johannes, dem Sohne des Zebedäus, herrührt.

Für die Richtigkeit dieser Tradition sprechen zunächst alle die inneren Eigenschaften dieses Evangeliums, welche die Beobachtung mehr als eines Jahrtausends hervorgehoben hat. Allgemein anerkannt ist, daß das vierte Evangelium nicht sowohl ein historiographisches als ein dogmatisches Werk ist. Aeußerlich betrachtet, zeigt sich dieß schon darin, daß weitaus der größte Theil des Inhaltes, nämlich fünf Sechstel des Ganzen, nur aus gesprochenen Reden besteht, gegen welche die Erzählung von Geschehenem fast ganz zurücktritt (vgl. besonders den Bericht über den Täufer 1, 15—26). Durch dieses Mittel soll mit erkennbarer Tendenz die Gottheit Jesu Christi und nichts Anderes nachgewiesen werden. Dieß ist 20, 31 bestimmt ausgesprochen, und der ganze Inhalt des Evangeliums bestätigt die an dieser Stelle gegebene Versicherung, daß keine andere Rücksicht die Auswahl des Stoffes geleitet hat. Es fehlen demnach alle die Sittenvorschriften, welche einen großen Theil der übrigen Evangelien ausfüllen, und auch sämmtliche Parabeln des Herrn, die vorzugsweise moralischen Inhaltes sind. Für das sittliche Leben enthält das Evangelium nur das eine neue Gebot von der Liebe, welches besonders geeignet ist, die Natur und Herkunft des menschgewordenen Gottessohnes darzulegen (13, 34; 15, 12. 17), und statt der Parabeln sind Allegorien dogmatischen Charakters, wie die von der Thüre zu den Schafen (10, 1), vom guten Hirten (10, 7. 11), vom Weinstock und von den Reben (15, 1), sorgsam verzeichnet. Dieses dogmatische Verfahren beherrscht auch die Darstellung insofern, als im vierten Evangelium von der äußern Erscheinung des Geschehenen abgesehen ist und überall die leitenden inneren Gründe aufgedeckt sind. Nur hier unter allen Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes ist die Reflexion in den Inhalt aufgenommen (1, 1—14. 18; 2, 11. 17. 21. 24—25; 4, 44 u. s. f.), und in diesem Sinne verdient das vierte Evangelium so zu heißen, wie Clemens von Alexandrien das Evangelium des hl. Johannes bezeichnet; es ist ein pneumatisches Evangelium im Gegensatz zu den synoptischen, welche die Erscheinung chronikartig darstellen und darum richtig als somatische bezeichnet werden (Eus. H. E. 6, 14, 7).

Eine andere Eigenthümlichkeit, durch welche das vierte Evangelium der Charakterisirung des Johannes-Evangeliums entspricht, ist die Thatsache, daß es ganz offenbar die Bekanntschaft

mit den drei synoptischen Evangelien voraussetzt und bestimmt auf dieselben Rücksicht nimmt. Auf eine Reihe der wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche gewiß Inhalt der christlichen Predigt sein mußten, spielt das vierte Evangelium so an, daß sein Wort nur bei Bekanntschaft mit der Geschichte Jesu verständlich sein kann. Zu diesen gehört die Menschwerdung Jesu 1, 14; sein Verhältniß zu Maria 2, 4; 19, 26, seine Taufe 1, 32, die Einsetzung des Taufsacramentes 3, 5, die Einsetzung des heiligen Altarssacramentes 13, 1, die Himmelfahrt Jesu 16, 5 ff.; 20, 17. Andere Mittheilungen setzen Kenntnisse voraus, welche das Evangelium selbst nicht vermittelt: so die über das Verhältniß Jesu zu Joseph 1, 45; 6, 42; über die „Zwölfe", während nur sieben Apostel genannt werden, 6, 68. 71; 20, 24; über die Verschiedenheit des Aufenthaltsortes Jesu von seiner Geburtsstadt 7, 42, über die Sendung des heiligen Geistes 14, 26, über die Aussendung der Apostel 20, 21. Einzelne Stellen erscheinen geradezu wie Verweisungen auf die synoptischen Evangelien. Von dem Täufer Johannes wird 1, 15. 19 bloß das Zeugniß für Jesus mitgetheilt, ohne daß über seine Person oder sein Auftreten das Geringste gesagt wäre; ebenso ist 3, 24 seine Gefangennehmung als bekannte Sache bloß erwähnt, nicht erzählt. Petrus wird 1, 40 von vornherein als bekannte Persönlichkeit eingeführt; dasselbe geschieht 11, 1. 2 mit den Schwestern Maria und Martha und mit der Salbung Jesu, die nur bei Matthäus und Lucas berichtet ist; 21, 2 ist von den „Söhnen des Zebedäus" die Rede, obwohl im Evangelium die Namen weder des Vaters noch der Söhne genannt sind. Um dieses eigenthümliche Verfahren zu erklären, reicht die Berufung auf das mündliche Evangelium nicht aus; wer einmal ein Evangelium schreiben wollte, mußte demselben auch eine relative Vollständigkeit geben. Ist aber das vierte Evangelium das Johannes-Evangelium, so sind die besprochenen Eigenthümlichkeiten dadurch erklärt, daß die Vollständigkeit in der Verbindung desselben mit den synoptischen beruht; die letzteren erhalten hier eine Vervollständigung, indem die durch sie längst bekannten Handlungen Jesu hier nach ihren Beweggründen, ihren Zwecken und ihrer Tragweite dargestellt werden, und so erscheint auch von dieser Seite unser viertes Evangelium als ein pneumatisches neben den drei somatischen, ganz wie vom Johannes-Evangelium berichtet wird.

Wenn ferner die alten kirchlichen Zeugnisse hervorheben, Johannes habe sein Evangelium gegen die damals auftauchenden gnostischen Irrlehren gerichtet, so läßt sich nicht verkennen, daß das vierte Evangelium alles hervorkehrt, was zur Widerlegung solcher Häresien geeignet ist. Schon der 20, 31 ausgesprochene Hauptgedanke des Buches ist direct der gnostischen Läugnung entgegengestellt. Das Hauptthema in den mitgetheilten Reden Jesu ist dessen Einheit mit der ersten göttlichen Person, die er 122mal als „Vater", nur 43mal als „Gott" bezeichnet. Das hohepriesterliche Gebet Jesu 17, 1 ff. stellt die Verkünder der Gottheit Jesu in bewußten Gegensatz zu denen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht von uns waren". Wegen dieser letzteren wird auch, wie schon der hl. Augustinus bemerkt (In Jo. 2, 1. Tract. 9, 2), die Thatsache hervorgehoben, daß Jesus den Anfang seiner Wunder auf einer Hochzeit gemacht (2, 1 ff.); gleichfalls wegen der Gnostiker ist gesagt, daß er fünf Tausenden „mit Danksagung" zu essen gegeben (6, 11) und daß er auch nach seiner Auferstehung den Jüngern Brod und Fisch gereicht (21, 13) habe. Sonach kann die Rücksichtnahme des vierten Evangeliums auf die gnostischen Anschauungen nicht bezweifelt werden, und auch in dieser Hinsicht ist die Identität desselben mit dem Johannes-Evangelium gesichert. Einige glauben auch, daß die Stellen 1, 19 ff.; 3, 27 ff.; 5, 33 ff.; 10, 40—42 gegen den Irrthum der Johannisjünger gerichtet sind, welche besonders zu Ephesus sich hervorthaten (Apg. 19, 1 ff.), und dann muß das vierte Evangelium um so mehr als Werk des Apostels Johannes betrachtet werden.

Diese Schrift enthält aber auch ein deutliches Selbstzeugniß über die Abfassung durch den Apostel Johannes. Dasselbe ist zuerst negativer Art, insofern die Namen der Zebedäussöhne absichtlich vermieden sind. Bei der bevorzugten Stellung des ältern Jacobus haben Matthäus dreimal, Marcus zehnmal, Lucas fünfmal Gelegenheit genommen, von demselben zu sprechen; bloß im vierten Evangelium wird sein Name gar nicht genannt; kaum, daß er 21, 2 beiläufig miterwähnt wird. Hier stehen οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, der bestehenden Ordnung entgegen, zuletzt und nach Thomas und Bartholomäus. Auch die Mutter der Beiden wird 19, 25 nur als „eine Schwester von Jesu Mutter" eingeführt. Noch auffallender ist, daß der Name des Apostels Johannes, den Matthäus dreimal, Marcus zehnmal, Lucas siebenmal nennt, hier gar nicht vorkommt; „Johannes" ohne jeden Zusatz ist im vierten Evangelium zwanzigmal der Täufer. Kann die Erwähnung des Apostels Johannes nicht umgangen werden, so erscheint derselbe als „der Jünger, den Jesus lieb hatte" (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20), oder als „ein anderer Jünger" (1, 40; 18, 15; 20, 3. 4. 8). Eine solche Zurückstellung einer in der Kirche hochverehrten Persönlichkeit neben der dankbaren Anerkennung, daß nur die vom Erlöser ihr zugewandte Liebe an derselben bemerkenswerth sei, kann nur dann begriffen werden, wenn der Verfasser selbst es ist, der sich so einführt. Bei diesem negativen Verfahren enthält das vierte Evangelium aber auch positive Hinweisungen darauf, daß der Apostel Johannes sein Verfasser ist. Nach 19, 26 und 35 wird „der Jünger, den Jesus lieb hatte", als Verfasser des betreffenden Berichtes angegeben; ebenso wird 21, 24 der

Jünger, welcher an der Brust des Herrn geruht, als Berichterstatter genannt. Diese letztere Stelle würde nicht an Beweiskraft verlieren, wenn sie auch von den ersten Herausgebern des Evangeliums hinzugefügt wäre; nach dem οἶδεν 19, 35 aber muß hier οἴδαμεν gewiß von den Lesern mit dem Verfasser zusammen verstanden werden. Hätte nun ein Anderer, als der Apostel Johannes selbst, hier die Vorstellung erwecken wollen, dieser sei der Verfasser, so dürfte man wohl mit Renan ein solches Verfahren einen offenbaren Betrug nennen (Vie de Jésus, 13e éd. 1867, 163).

Der Gedanke an einen solchen Betrug und an jeden andern Verfasser, als Johannes, wird aber auch dadurch abgewiesen, daß die Darstellung des vierten Evangeliums nach Inhalt und Form durchaus der Person des Apostels Johannes angemessen erscheint. Der Verfasser beweist eine Kenntniß der Einzelheiten, welche weit über die Genauigkeit der übrigen Evangelisten hinausgeht. Er kennt den Ort und die näheren Umstände vom Auftreten des Täufers (1, 19—28; 3, 23), kennt Philippus', Andreas' und Petrus' Heimat (1, 44), weiß, daß Judas' Vater Simon (und auch schon Iskarioth?) hieß (6, 72), kann bei der Brodvermehrung (6, 5—9), bei der spätern Fahrt der Jünger (6, 19), bei der Salbung Jesu zu Bethanien (12, 2 ff.), bei der Verläugnung Petri (18, 16 ff.) alle Einzelheiten anführen, weiß sogar, wie bei der Gefangennehmung Jesu der Knecht des Hohenpriesters geheißen (18, 10). Er weiß auch, warum es gerade Joseph von Arimathäa war, der für Jesus sein Grab zur Verfügung stellte (19, 41 ff.). Er weiß genau die Stunde, wann er Jesus kennen gelernt (1, 29. 35. 39), wann Jesus zum Jacobsbrunnen kam (4, 6), wann der Sohn des Königlichen geheilt wurde (4, 52), wann Jesus von Pilatus vorgeführt wurde (19, 14). Er kennt Jesu Verhältniß zu seinen Brüdern (7, 5), das bei den Synoptikern räthselhaft erscheint. Bei den Reden Jesu hat er Ort und Zeit in genauer Erinnerung (6, 60; 7, 37; 8, 20; 10, 22); über seinen Aufenthalt gibt er die genauesten Aufschlüsse (10, 40; 11, 54). Woher im fernen Ephesus, der sichern Heimat des vierten Evangeliums, alle diese Kenntniß, wenn der Verfasser des Evangeliums nicht ein Augenzeuge der erwähnten Begebenheiten war und aus Galiläa seinen Weg nach Ephesus gefunden hatte? Dem entspricht auch genau die Beschaffenheit des griechischen Ausdrucks. Derselbe zeigt eine gewisse Leichtigkeit und Gewandtheit in der Handhabung des griechischen Idioms, welche einen längern Aufenthalt unter griechisch redender Umgebung voraussetzt. Allein überall verräth sich der Sprachgeist des geborenen Semiten; namentlich herrscht die Nebenordnung der Sätze statt der Ueber- und Unterordnung zu Perioden vor, für welche doch das Griechische so reiche Mittel zur Verfügung hat. Die ganze Darstellung besitzt eine unnachahmliche Einfachheit und Tiefe, welche überall Klarheit und Nachdruck bewirkt. Dieser Stil zeigt als Verfasser einen griechisch redenden Juden, welcher keine gelehrte oder formelle Bildung besitzt, aber desto tiefer in die ewigen Wahrheiten eingeweiht ist und die größten Geheimnisse mit wunderbarer Klarheit darzustellen vermag. Er besitzt vollkommene innere Ruhe und geistigen Frieden und steht auf einer Höhe der Anschauung, auf welcher alles Nebensächliche verschwindet und nur die übernatürliche Leitung Gottes Werth behält. Da Beides nur bei gereiftester Erfahrung möglich ist, so muß der Verfasser im spätesten Lebensalter geschrieben haben, und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, wie sehr das aus dem Evangelium hervortretende Bild des Verfassers den heiligen Apostel Johannes repräsentirt. Man darf weiter gehen und sagen, daß nur eine Geistesverwandtschaft, wie zwischen Jesu und Johannes, eine solche Uebereinstimmung in der Redeweise herbeiführen konnte, wie hier zwischen den angeführten Worten und den eigenen Worten des Evangelisten zu bemerken ist. Auch erklärt nur die Vertrautheit des hl. Johannes mit Jesu eine solche Menge von Aufschlüssen des Herrn über seine eigene Person, daß ἐγώ, welches bei Matthäus 20mal, bei Marcus und Lucas je 10mal steht, im vierten Evangelium 133mal vorkommt. Der Verfasser dieses Evangeliums aber hat für heidenchristliche Leser geschrieben; er übersetzt alle hebräischen Namen (1, 38. 41. 42; 4, 25; 9, 7; 19, 13. 17) und orientirt über jüdische Zustände und Sitten (2, 6; 4, 9; 5, 2; 6, 4; 7, 2; 11, 18; 18, 1; 19, 20. 40) ganz, wie es die Abfassung zu Ephesus voraussetzen läßt. Endlich hat sich der Verfasser des vierten Evangeliums eine Terminologie geschaffen, welche ganz an gnostische Speculation erinnert und sogar dazu führen konnte, Cerinth als den Verfasser anzusehen; solcher Art sind besonders die Ausdrücke „Wort", „Leben", „Licht", „Finsterniß", „Welt". Bei näherer Untersuchung zeigt sich, daß hier mit „den Worten ihre Bedeutung wiedergegeben wird"; bezüglich der von den Gnostikern mißbrauchten Wörter führt der Verfasser Reden Jesu an, welche dieselben nach ihrem richtigen Sinne enthalten, indem er zeigt, daß sie nur in der Anwendung auf Jesum einer erlösungsbedürftigen Welt wirkliche Aufschlüsse verschaffen können. Das aber war die Aufgabe, welche der hl. Johannes sich den gnostischen Täuschungen gegenüber gestellt hatte. (Vgl. Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt, Nürnberg, 2. Aufl. 1875, I, 19 ff.; Westcott, Introduction, I, 269 ff.; Kaulen, Einl. 436 ff.)

Was auf solche Weise durch innere Gründe und den Charakter des vierten Evangeliums selbst zu erschließen ist, das bestätigt die kirchliche Literatur der ersten Jahrhunderte in klarer und unzweideutiger Weise. Es ist vergebens, zu läugnen, daß das vierte Evangelium zu denjenigen neutestamentlichen Schriften gehört,

welche am frühesten und am allgemeinsten in der kirchlichen und außerkirchlichen Literatur verwerthet sind. Schon mit Justin beginnt eine Reihe unverkennbarer Beziehungen auf dasselbe, welche bei Kirchhofer (Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Canons, Zürich 1844, 146 ff.), Charteris (Canonicity, Edinburgh and London 1880, 176 sqq.) und Westcott (A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, 5. ed. Cambridge 1881, 590) gesammelt sind. Den Anlaß, warum dieses so eigenartige und von den Häretikern so früh und so stark mißbrauchte Evangelium trotzdem zu allgemeiner canonischer Geltung kommen konnte, erfährt man zuerst durch Theophilus von Antiochien (Ad Autol. 2, 22), nach welchem es von jeher als Werk des Apostels Johannes überliefert gewesen war. Auch schon Irenäus beschreibt unser viertes Evangelium als das des hl. Johannes (Adv. Haer. 3, 11, 1); ebenso spricht Tertullian (Adv. Prax. 23); Origenes behandelt unser viertes Evangelium, zu dem er einen Commentar geschrieben, nur als das anerkannte Johannes-Evangelium (Comm. in Jo. 1, 4 sq.); sein Schüler Dionysius von Alexandrien geht von der anerkannten Authentie unseres vierten Evangeliums aus, um den johanneischen Ursprung der Apocalypse zu bestreiten (Eus. H. E. 7, 25), und Epiphanius, der bis an die handschriftliche Ueberlieferung reicht, kennzeichnet ebenfalls (Haer. 69, 23) das Evangelium des hl. Johannes durch den Anfang des jetzigen vierten Evangeliums. Neben solchen Zeugnissen braucht nur noch zur Vervollständigung hinzugefügt zu werden, daß auch die Häretiker sowohl durch die Anrufung als durch die Bestreitung des vierten Evangeliums als einer johanneischen Schrift einen Beweis für dessen Ursprung von dem in Rede stehenden Apostel geliefert haben; derselbe beginnt mit Basilides schon um 112, also kaum 20 Jahre nach der Zeit, in welcher der hl. Johannes geschrieben haben kann. (S. die Stellen bei Kirchhofer 360. 387; Charteris 391; Westcott s. l.; vgl. Kaulen, Einl. 439.)

Als Gründe für ihre Läugnung brachten die betr. Häretiker Einwendungen vor, welche schon Epiphanius lediglich ihrer Unwissenheit zuschreibt. Um so merkwürdiger ist es, daß die „Wissenden" der neuern Zeit diese Einwendungen wiederholt und das vierte Evangelium nicht Johannes dem Apostel, sondern irgend einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben haben. Freilich war beiderseits die Veranlassung die nämliche. Wer die göttliche Natur Jesu Christi läugnet, kann das vierte Evangelium mit seiner Einfachheit und überzeugenden Klarheit nicht als ein aus der nächsten Umgebung Jesu stammendes Schriftstück anerkennen; die Läugnung muß zu dem Versuch führen, das vierte Evangelium als Ergebniß der Speculation oder als träumerische Verherrlichung eines bloß gedachten Welterlösers darzustellen, wie folgerichtig erst nach einem längern Bestande der Christuslehre möglich gewesen wäre; die Macht der Wahrheit jedoch, gegen welche diese sogenannte Kritik ankämpfen muß, hat dazu geführt, daß die Bestreitung der Aechtheit die mannigfachsten, sich gegenseitig ausschließenden Wege einschlagen mußte. Die Geschichte dieser mancherlei Windungen und Querzüge hat Weiß (Lehrbuch der Einl. in das Neue Testament, Berl. 1886, 609 ff.) unter der Ueberschrift „Die johanneische Frage" recht gut zusammengestellt. Die Gründe, mit welchen bei Behandlung dieser Frage, d. h. bei Bestreitung der Aechtheit, operirt wird, sind jedoch nicht mannigfaltig und auch nicht schwer zu entkräften. Zuerst soll aus dem vierten Evangelium hervorgehen, daß dessen Verfasser kein Jude gewesen sei; dieß ist gewiß nach dem, was bereits oben angeführt ist, schwer zu glauben; wer anders auch, als ein Jude, würde auf Israels Auserwählung und Vorzug so viel Gewicht legen, wie 1, 11; 4, 22 geschieht? Allein der Verfasser des vierten Evangeliums, sagt man, nennt die Juden nicht „wir", sondern οἱ Ἰουδαῖοι (1, 19; 2, 6. 13. 18. 20; 3, 1 u. ö.); indeß ist dieß zu Ephesus für Hellenen geschrieben und zwar zu einer Zeit, da „die Juden" als Nation nicht mehr existirten. Uebrigens brauchen Matthäus (28, 15), Marcus (7, 3) und Paulus (1 Cor. 9, 20) den Ausdruck ganz in derselben Weise. Ferner sollen im vierten Evangelium geographische und historische Irrthümer zu finden sein, welche die Abfassung durch einen geborenen Galiläer ausschlössen. Dieß würde nach dem, was oben über die Detailkenntniß des Verfassers gesagt ist, sehr merkwürdig sein; in der That sind auch die vermeintlichen Irrthümer der mangelhaften Kenntniß derer, welche dieselben entdeckt haben wollen, zuzuschreiben. So soll der Verfasser das peräische Bethanien (1, 28) mit dem am Oelberg liegenden verwechselt haben, obwohl 10, 40 verglichen mit 11, 6. 17 f. deutlich zeigt, daß ihm die Entfernung der beiden Stellen von einander gut bekannt war. Sychar hat er 4, 5 nicht mit Sichem verwechselt, sondern durch Anführung dieses Namens bezeugt er seine genaue Ortskenntniß, und wie gut er über den Bethesda orientirt gewesen ist, haben die Entdeckungen der neuesten Zeit dargethan (s. o. Art. Jerusalem, I. 1314). Nicht anders ist über die Widersprüche mit den Synoptikern zu urtheilen, welche neuere Gelehrte in dem vierten Evangelium finden wollen. Vor Allem muß constatirt werden, daß kein Widerspruch in der quantitativen Verschiedenheit des Erzählten liegt. Jeder Evangelist hatte bestimmte Gesichtspunkte, welche ihn bei der Auswahl der Thaten und Reden Jesu leiteten; für Johannes war ein solcher Gesichtspunkt, das zu übergehen, was durch die Synoptiker schon allgemein bekannt war. Als qualitative Verschiedenheit ist aber oft hervorgehoben worden, daß das vierte Evangelium durch Erwähnung mehrerer Osterfeste die Lehrthätigkeit Jesu über drei Jahre ausdehne, während die Synoptiker nur Ein Jahr dafür an-

setzten. Obwohl nun in der That die Chronologie der Wirksamkeit Jesu kaum zu bestimmen ist, so läßt sich doch darthun, daß jener Widerspruch nicht besteht. Die drei Synoptiker sagen nirgends, daß alles bei ihnen Erzählte in Einem Jahre geschehen sei, und der vierte Evangelist erzählt nirgends, daß Jesus drei Jahre gelehrt habe. Will man aber der traditionellen Angabe von drei Jahren den Glauben schenken, den sie verdient, so wird man gestehen müssen, daß die Synoptiker die Menge der von ihnen berichteten Unternehmungen und Wanderungen Jesu unmöglich haben in Ein Jahr verlegen wollen; sie haben nur von der Zeitrechnung abgesehen und verrathen dieß hie und da sehr deutlich. Der hl. Lucas spricht (6, 1) ganz gelegentlich von einem einfallenden Osterfest durch den Ausdruck ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ (Lev. 23, 15). Bezüglich des Orts und der Personen ist es ähnlich. Die Synoptiker schildern vorzugsweise die Thätigkeit Jesu in Galiläa und beim niedern Volk, das vierte Evangelium seine Wirksamkeit in Judäa und bei den Pharisäern nicht, als wenn mit dem Einen das Andere ausgeschlossen wäre; derjenige, welcher ein Bild ergänzen wollte, mußte eben die vom Urheber desselben weggelassenen Züge hervorheben. Jede Wirksamkeit aber, welche von Grundsätzen geleitet ist, erhält unter veränderten Umständen einen andern Charakter. Es ist also Oberflächlichkeit, zu behaupten, Jesus werde in den drei ersten Evangelien bloß als Sittenlehrer, im vierten bloß als speculativer Mystiker dargestellt, oder dort würden die Wunder Jesu hervorgekehrt, hier (trotz 2, 1; 9, 1; 11, 1; 20, 30) als Nebensache behandelt. Das Nämliche ist von der behaupteten Verschiedenheit der religiösen Anschauungen zu sagen. Die Leser der drei ersten Evangelien waren für das, was im vierten hervorgehoben wird, noch nicht reif, während die geistigen Zustände am Ende des ersten Jahrhunderts gerade die Mittheilung der im vierten Evangelium geoffenbarten Wahrheiten forderten (Keppler, Das Joh.-Evang., Rottenburg 1883). Aber, wird weiter eingewendet, die Länge der Reden Jesu im vierten Evangelium widerspreche der Ansicht, daß dasselbe von einem wahrheitsliebenden Apostel geschrieben sei. Hierbei kann ganz ununtersucht bleiben, ob der Verfasser dieselben habe wörtlich oder inhaltlich anführen wollen; dem Einwurf ist leicht zu begegnen, auch wenn man an der wörtlichen Wiedergabe festhält. Von vornherein kann niemand bestimmen, wie viel das Gedächtniß eines gewissen Schriftstellers festhalten kann. Nun sind aber die Reden Jesu im vierten Evangelium so wunderbarer und eigenartiger Natur, daß sie jedem, der sie auch nur einmal andächtig gelesen, unauslöschlich im Gedächtniß bleiben. Um wie viel sicherer mußten sie im Gedächtnisse derjenigen haften, welche diese Reden hörten und dabei unter dem mächtigen Eindrucke des persönlichen Auftretens Jesu und der jeweiligen äußern Veranlassung standen! Unter allen diesen aber war Johannes dem Herrn so geistesverwandt und eine so receptive Natur, daß gewiß kein Wort seines göttlichen Freundes für ihn verloren ging, und daß dessen Aussprüche alle bis zum späten Alter ihm gegenwärtig blieben. Dieß zeigen auch die Erläuterungen, welche er hie und da einschiebt (7, 39; 12, 33; 18, 9; 21, 19). Schließlich ist auch noch der Osterstreit in der alten Kirche gegen die Aechtheit des Johannes-Evangeliums in's Feld geführt worden, weil die Kirche zu Ephesus ihren Gebrauch, Ostern am 14. Nisan mit den Juden zu feiern, vom hl. Johannes hergeleitet habe, das vierte Evangelium aber das Ostermahl Jesu auf den 13. Nisan verlege. Zugegeben, daß dieß richtig wäre, so wäre damit ja nicht bewiesen, daß der vierte Evangelist dieß als Regel und nicht als Ausnahme berichte, und daß Johannes nicht Gründe gehabt, bei der Osterfeier sich an die Regel zu halten. (Vgl. zu Vorstehendem Weiß, Lehrb. der Einl. § 51.)

Durch die Widerlegung der vorstehend genannten Einreden ist bereits der Beweis geführt, daß der hl. Johannes das Evangelium erst in hohem Alter verfaßt haben kann. Nach der Angabe 21, 19 ist der betreffende Abschnitt erst nach dem Tode des hl. Petrus, also nach 67, geschrieben worden. Da inzwischen die Sage aufgekommen war, Johannes werde nicht sterben, so muß seitdem viele Zeit verflossen sein, weil eine solche Ansicht ein sehr hohes Alter des Apostels voraussetzt. Allerdings ist fraglich, ob Kap. 21 so alt ist wie das übrige Evangelium, da 20, 30—31 doch ganz wie der Schluß eines fertigen Werkes aussehen; es ist denkbar, daß der hl. Johannes zu dem fertigen Evangelium noch diesen Abschnitt hinzuschrieb, als ihm die Sage über sein Fortleben zu Ohren kam. Allein die Tendenz des gesammten Evangeliums führt an's Ende des 1. Jahrhunderts, und für diese Zeit kommen zu den inneren Gründen auch die äußeren Zeugnisse. Die früheren Lehrer der Kirche sind einstimmig darüber, daß der hl. Johannes sein Evangelium erst nach seiner Rückkehr von Patmos geschrieben habe. Die Angabe des hl. Irenäus (3, 1, 1), daß er dasselbe Ephesi Asiae commorans herausgegeben habe, kann nur von diesem spätern Aufenthalt verstanden werden. Die Rückkehr erfolgte nach dem Tode Domitians (Hier. De virr. ill. 9); folglich wird der hl. Augustinus das Richtige haben, wenn er die Abfassung in die Zeit Nerva's (96—98 n. Chr.) und damit selbstverständlich nach Ephesus verlegt.

In den neueren Ausgaben ist es Sitte geworden, den Abschnitt von der Ehebrecherin als unächt auszulassen. Dieß geschieht unter Verkennung der Thatsache, daß in den Handschriften, auf welche man sich hierbei beruft, die fragliche Erzählung nur als ungeeignet zum Vorlesen in der Gemeinde fehlt; so lehren nämlich einige Handschriften, in welchen der Raum für diesen Abschnitt weiß gelassen ist. Der Vers 21, 24 ist schon von Theodor von Mopsuestia als ein Zusatz

der Gemeinde von Ephesus bezeichnet worden, doch ist dieß wegen V. 25 nicht gut anzunehmen. Wollte man es aber auch zugeben, so müßte man doch gestehen, daß das Evangelium nie anders, als in seiner heutigen Gestalt, verbreitet gewesen ist.

Die Erhabenheit und Großartigkeit dieses Zeugnisses für die Gottheit Jesu Christi hat das christliche Alterthum dadurch anerkannt, daß es dem hl. Johannes als Evangelisten das Attribut des Adlers beigelegt hat. Keiner hat dieß schöner begründet, als der hl. Augustinus (In Jo. Tract. 36): Aquila ipse est Joannes, sublimium praedicator, et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator ... Caeteri tres Evangelistae tamquam cum homine Domino in terra ambulant et de divinitate ejus pauca dixerunt; istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut in ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum ... Jam ergo videte, quam sublimia loqui debuit, qui est aquilae comparatus; et tamen etiam nos humi repentes ... audemus tractare ista et ista exponere, et putamus nos aut capere posse cum cogitamus aut capi dum dicimus.

Von den Erklärungen des Johannes-Evangeliums sind aus patristischer Zeit besonders die erhaltenen Reste vom Commentar des Origenes (Migne, PP. gr. XIV), die 88 Homilien des hl. Johannes Chrysostomus (ib. LIX) und die 124 Tractate des hl. Augustinus (Migne, PP. lat. XXXV) hervorzuheben. Aus dem Mittelalter sind Theophylacti Enarratio in Joannem, Ruperti Abb. Tuit. In Ev. S. Jo. Commentariorum LL. XIV (Migne, PP. lat. CLXIX), Alberti Magni Postilla, Thomae Aquinatis In Ev. b. Jo. Expositio, Nicolai de Lyra Postilla bemerkenswerth. Die Commentare von Maldonat, den beiden Jansenius, Lucas Brugensis, Cornelius a Lapide und Calmet besitzen auch für das Johannesevangelium ihre Vorzüge. Aus neuerer Zeit sind von katholischen Erklärungen zu nennen: Toleti S. J. In s. Joannis Ev. Comm., Colon. 1589; Riberae S. J. Comm. in Jo. Ev., Lugd. 1613; Fr. X. Patritii S. J. In Jo. Comm., Romae 1857; Corluy S. J., Comm. in Ev. S. J., ed. 2, Gandavi 1880; die deutschen Commentare von Klee, Mainz 1829, Maier, Freiburg 1843—1845, Meßmer, Innsbruck 1860, Bisping, 2. Aufl. Münster 1869, Haneberg-Schegg, München 1878—1880, Pölzl, Graz 1882, Schanz, Tübingen 1885; außerdem auf protestantischer Seite die Commentare von Lücke, 3. Aufl. Bonn 1840—1843, Tholuck, 7. Aufl. Hamburg 1857, Olshausen, 7. Aufl. von Ebrard, Königsberg 1862, Weiß 1887 (Meyers Krit.-exeg. Handb.), Ewald, Göttingen 1861—1862, Hengstenberg, Berlin 1861 bis 1863, Godet, Comment., Paris-Neufchâtel 1864, deutsch von Wunderlich, 2. Aufl. Hannover 1876—1878, Keil, Leipzig 1861. (Vgl. von katholischen Verfassern: Ad. Maier, Einl. in die Schriften des N. T., Freiburg 1852, 121; Ders., Die Aechtheit des Evang. Joh., Schaffhausen 1854; Reithmayr, Einl. in die can. BB. des N. B., Regensburg 1852, 412; Aberle, Einl. in das N. T., Freiburg 1877, 90; Keppler, Das Joh.-Evang. und das Ende des ersten christlichen Jahrh., Rottenburg 1883; Ders., Die Composition des Joh.-Evangeliums, Tübingen 1884; K. Müller, Göttl. Wissen und göttl. Macht des johanneischen Christus, Freiburg 1882; Ders., Das 4. Evang. in christolog. Hinsicht, Breslau 1883; Ejusd., De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis, quae in quarto Evang. inesse feruntur, Frib. 1883; Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Johannes, Tübingen 1885, 1 bis 61; Cornely S. J., Hist. et crit. Introd. in U. T. Libros Sacros III, Parisiis 1886, 206; von protestantischen: Belsheim, Veiledning i Bibelens Historie, Kristiania 1880, 97; Salmon, A Hist. Introd. etc., London 1885, 249; Bleek-Mangold, Einl. in das N. T., 4. Aufl., Berlin 1886, 389; Weiß, Lehrb. der Einl. in das N. T., Berlin 1886, 586.)

III. Briefe. Der Canon des Neuen Testamentes schreibt dem hl. Johannes außer dem Evangelium auch drei Schriftstücke zu, welche unter den sogenannten katholischen Briefen ihre Stelle gefunden haben. Von diesen ist das erste eine Ansprache, welche einem unbestimmt gelassenen Leserkreis den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn als Quelle des ewigen Lebens und die gegenseitige Liebe mit stets neuer Wärme, aber ohne strenge Disposition und logische Aufeinanderfolge an's Herz legt. Mit Recht wird dieses Schriftstück von jeher ein Brief genannt, denn wenn ihm in der äußern Form auch sogar die geringen Kennzeichen fehlen, nach welchen man den Brief des hl. Jacobus und den an die Hebräer als wirkliche Briefe betrachten muß, so läßt doch der Inhalt keine andere Bezeichnung zu. Das Schriftstück ist von Anfang bis zu Ende der Ausdruck persönlicher Beziehungen zwischen dem Verfasser und bestimmten Personen. Diesen ist er nahe verbunden (1, 4), kennt ihre Lage und ihre Geschichte (2, 12 ff.), lehrt sie und räth ihnen nach eigener Erfahrung (1, 1 ff.), kennt die ihnen drohenden Gefahren und ihre sittliche Zuverlässigkeit (2, 12. 22. 27; 3, 13 f.; 4, 1. 4 ff.; 5, 13. 18 ff.), und die individuellen Beziehungen sind nur deßwegen nicht hervorgehoben, weil er sich einzig als geistiger Vater geistigen Kindern gegenüber einführt. Dabei tritt die Absicht des Verfassers deutlich in den Worten hervor: ταῦτα γράφω ὑμῖν, haec scribo vobis. Das Schreiben könnte demnach am besten als Hirtenbrief bezeichnet werden.

Der Inhalt setzt einen Zustand in der Kirche voraus, bei welchem die Controversen zwischen

Judenchristenthum und Heidenchristenthum überwunden sind und statt deren die Irrthümer der Doketen und der ältesten Gnostiker die Kirche beunruhigen. Letztere bekämpft der Verfasser nicht, sondern beruft sich auf die Wahrheit, welche seine Leser bereits besitzen. Daher hat der Brief die Eigenthümlichkeit, daß auch nicht ein einziges Moment aus dem Leben und Wirken des Heilandes hervorgehoben wird, sondern daß alle Glaubensgeheimnisse als bekannt vorausgesetzt sind und nur der Zweck der Erlösung und unseres Glaubens betont wird (1, 7; 3, 5. 8; 4, 9. 10. 14; 5, 18. 20). Ebenso wenig ist von den äußeren Formen des Christenthums oder von der Verfassung der Kirche die Rede. Vielmehr hat das Schreiben einen rein praktischen Zweck: die historische Gewißheit von der Menschwerdung Gottes und der Wirksamkeit Jesu Christi wird als Grund zur Verwirklichung des Christenthums im Leben, und zwar vor Allem in der Bruderliebe, dargestellt, und die Stellen 1, 6; 2, 4. 9 warnen nachdrücklich vor einem bloßen Verstandesglauben. Das Alte Testament wird als bekannt vorausgesetzt (3, 12), aber nirgendwo, wie in den anderen Briefen des Neuen Testamentes, citirt oder erläutert. (Vgl. Westcott, The Epistles of St. John, 2. ed., Cambridge 1886, XXXIII.)

Schon aus diesen Andeutungen läßt sich ein naher Zusammenhang des Briefes mit dem Evangelium des hl. Johannes vermuthen; bei näherer Betrachtung aber wird die Zusammengehörigkeit der beiden Schriftstücke zu unumstößlicher Gewißheit. Sowie das Evangelium Johannis nach 20, 31 den Glaubenssatz nachweisen soll, daß wir durch den menschgewordenen Gottessohn erlöst sind, so wird auch hier die nämliche Wahrheit überall als Grundwahrheit hervorgehoben (1, 2. 7; 2, 1. 2. 12. 22; 3, 23; 4, 2. 9. 14. 15; 5, 1. 10. 12. 20). Ebenso gehört die Anempfehlung der Nächstenliebe im Briefe (2, 8; 3, 10. 11. 15. 18. 23; 4, 7) mit ihrer erhabenen Begründung (2, 9—11; 4, 7. 11. 12. 19—21; 5, 1. 2) zu denjenigen Lehren, welche dem vierten Evangelium eigenthümlich sind (Joh. 13, 34. 35; 15, 12; 17, 26). Im Zusammenhang hiermit enthält der Brief eine Reihe von Anschauungen, welche sonst bloß im vierten Evangelium niedergelegt sind. Gleich der Anfang des Schreibens (1, 1—3) ist eine Ausführung von Joh. 1, 14 und läßt in den Worten ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς den directen Zusammenhang erkennen. Gemeinschaftlich ist beiden Schriften ferner unsere Gemeinschaft als eine „Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo" (1 Joh. 1, 3; Joh. 14, 23; 15, 5; 17, 21), das „Bleiben in Jesu" (1 Joh. 2, 6. 24. 27; 3, 6. 24; 4, 13—16, sonst nur Joh. 15, 4), das „neue Gebot" der Nächstenliebe (1 Joh. 2, 8; Joh. 13, 34), das Halten der Gebote als Wesen der Gottesliebe (1 Joh. 2, 5; 5, 3; Joh. 14, 21; 15, 10) u. v. A. Ganz gleiche Aussprüche finden sich wiederholt, z. B. 1 Joh. 1, 4 und Joh. 16, 24; 3, 14 und 5, 24. Die nachdrückliche Warnung des Briefes vor Irrlehrern, welche die gottmenschliche Natur Jesu Christi läugnen (2, 18 ff.; 4, 1—3; 5, 10), zeigt die nämliche polemische Tendenz, welcher das vierte Evangelium dient. Ferner finden sich im Briefe diejenigen bildlich-theologischen Ausdrücke, welche das vierte Evangelium charakterisiren, ebenfalls als eigenartig; so „Licht" und „Finsterniß" (1, 5 ff.; 2, 8 ff., wie Joh. 1, 4; 3, 19; 11, 10; 12, 35. 46), „Wahrheit", „Leben", „Welt", „aus Gott geboren", „in Gott bleiben" u. a. Auch die griechischen Ausdrucksweisen, welche dem vierten Evangelium individuell sind, kehren trotz der Verschiedenheit des brieflichen vom erzählenden Stil hier wieder. Endlich aber weist der Verfasser des Briefes unzweideutig auf das Evangelium hin, so oft er auf etwas aufmerksam macht, das außerhalb dieses Schriftstückes gesucht werden muß (1, 3. 4; 2, 12. 14. 21. 26). Alle diese Uebereinstimmungen sind durchaus ungesucht und schließen den Gedanken an eine künstliche Nachahmung aus, so daß der Ursprung der beiden Schriftstücke von einem und demselben Verfasser evident wird (vgl. Westcott XXXIX sqq.; Weiß, Lehrb. der Einl. in das N. T., Berl. 1886, 458 ff.). Bestimmt nachweisbar ist auch die sprachliche und stilistische Uebereinstimmung des Briefes mit der Apocalypse (Weiß 466).

Dieß hat schon der Verfasser des muratorischen Fragmentes erkannt, indem er den Anfang des Briefes quae vidimus oculis nostris etc. auf den Inhalt des Evangeliums, nicht des Briefes bezieht. Ueberhaupt bestand schon von den ersten Zeiten der Kirche an die Ueberzeugung, daß dieser Brief vom Apostel Johannes herrühre, und daß er deßwegen zum Canon gerechnet werden müsse. Schon Polycarp führt (Phil. 7) die Stelle 4, 3 des Briefes buchstäblich an; Papias brauchte ihn nach Eusebius (H. E. 3, 39, 17) als canonisch. Justin der Martyrer (Apol. 1, 32), der Brief an Diognet (10, 2), Irenäus (3, 16, 5. 8), Clemens von Alexandrien (Paedag. 3, 11; Strom. 2, 15), Tertullian (Scorp. 12; Adv. Prax. 15), Origenes (De orat. 22), Dionysius von Alexandrien (bei Euseb. H. E. 7, 25, 21), Cyprian (Epist. 25) sind ausreichende Zeugen für den uralten Glauben der Kirche. Als uncanonisch ward der Brief im Alterthum nur von den Alogern bezeichnet, weil sie das Evangelium Johannis verwarfen, und mit derselben Consequenz läugnen seinen apostolischen Ursprung einige Neuere, deren Behauptung eine wissenschaftliche Widerlegung nicht nöthig macht. (Vgl. Charteris, Canonicity 319 sqq.; Weiß 467.)

Zweck dieses ersten Briefes war bloß, dem vierten Evangelium als Begleitschreiben oder Vorrede zu dienen und zu zeigen, wie der im Evangelium begründete Glaube an die Gottheit Jesu seine Früchte in der Nächstenliebe tragen müsse (vgl. 1, 3 ff.; 5, 13 mit Joh. 20, 31). Als directe Bekämpfung der Irrlehrer ergänzt er das Evangelium, welches sich gegen diese nur indirect

wendet. In dem Cambridger Codex D folgte der Brief dementsprechend unmittelbar auf das Johannesevangelium. Der Brief ist folglich an die nämlichen Leser gerichtet, für welche das vierte Evangelium geschrieben war; auch nach 5, 21 waren es Heidenchristen, und die Vertraulichkeit des Verfassers seinen Lesern gegenüber, sowie die Warnung vor den Läugnern der gottmenschlichen Natur Jesu zeigt, daß der hl. Johannes an seine Pflegebefohlenen in Kleinasien geschrieben hat. Die Aufschrift Ad Parthos, welche bei Augustinus (Quaestt. evang. 2, 39) und späteren Lateinern vorkommt, beruht, wie sie auch erklärt werden mag, auf Irrthum. Der Brief ist nach allem diesem in der Zeit Nerva's (96—98) zu Ephesus geschrieben. (Vgl. zu Vorst. Kaulen, Einl. in die hl. Schrift 571 ff.)

Der zweite Brief des hl. Johannes ist an eine christliche Wittwe und deren Kinder gerichtet und enthält nach liebevollem Gruß eine Empfehlung der christlichen Liebe, eine Warnung vor doketischen Irrthümern und ein Versprechen weiterer Belehrung. Der Verfasser schreibt als ὁ πρεσβύτερος, indem er sich einen Amtsnamen beilegt, der in Kleinasien den Aposteln und ihren Nachfolgern gegeben wurde (Papias, Eus. H. E. 3, 39, 3; Iren. 5, 33, 3; 36, 2). Der Artikel zeigt, daß er sich durch die Angabe seiner Stellung als vollständig gekennzeichnet erachtet, wie es eben bei der Persönlichkeit des hl. Johannes der Fall war. Die Empfängerin heißt ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, electa Domina. Unter diesem Namen versteht der hl. Hieronymus (Ep. 123 ad Ager.) eine christliche Gemeinde, und dieser Ansicht sind seitdem viele Ausleger geblieben, namentlich auch, weil V. 6. 8. 10. 12 eine Mehrzahl angeredet wird (Weiß 470). Es ist dabei übersehen, daß der Brief an eine Mutter sammt ihren Kindern gerichtet ist, und da einerseits κυρία nirgendwo in der betreffenden Bedeutung vorkommt, andererseits die an Gemeinden gerichteten Briefe im Canon ihre Bestimmung immer klar hervorheben, so muß man electa Domina von einer Person verstehen. Bei dieser darf des Sprachgebrauchs wegen weder das eine noch das andere Wort als Eigennamen („Frau Electa" oder „auserlesene Kyria") verstanden werden (vgl. V. 13). Der Brief ist vielmehr an eine Christin gerichtet, für welche nach ihrer Stellung zu dem Briefschreiber oder nach ihrer Vertrautheit mit dessen Handschrift die Bezeichnung „christliche Frau" genügte. Da diese als Mutter ohne Erwähnung eines Gemahls angeredet wird (anders als Philem. 2), so war sie Wittwe (Kaulen 576).

Dieser Brief kann aus inneren Gründen nur von dem heiligen Apostel Johannes herrühren. So wie dieser in seinem Evangelium sich nie mit Namen nennt und in seinem ersten Brief jede persönliche Bezeichnung vermeidet, so darf man ihn auch hier unter dem Briefschreiber verstehen, welcher die Nennung seines Namens unterläßt. „Der Aelteste" war er in Kleinasien schon zu einer Zeit, da bereits doketische Irrthümer in der Kirche aufgetaucht waren, seiner Lebenszeit nach; nach 1 Petr. 5, 1 aber gab es in Kleinasien noch mehr „Aelteste", welche diesen Namen als Titel führten, und wenn hier jemand sich neben diesen als „der Aelteste", nicht als „Mitältester" wie Petrus, einführt, so muß er diesen Amtsnamen in so bevorzugter Weise geführt haben, wie dieß vom hl. Johannes bekannt ist. Von diesem aber ist begreiflich, daß er in seiner demüthigen Weise für sein Oberaufsichtsrecht keinen andern Grund geltend macht, als den von seinem hohen Alter hergeleiteten. Der Geist des hl. Johannes spricht auch ganz aus dem Inhalt wie aus der Form dieses Briefes. Es werden hier die nämlichen Lehren wiederholt, welche auch im ersten Briefe des hl. Johannes behandelt und welche gerade diesem Apostel eigenthümlich sind. Vor Allem weist der Gebrauch des Wortes „Wahrheit" 1—9 auf den hl. Johannes hin (Joh. 8, 32; 17, 17. 1 Joh. 2, 21; 3, 18); noch mehr das „Bleiben in der Wahrheit" (2 Joh. 2; Joh. 3, 36; 5, 38; 15, 7. 10; 1 Joh. 2, 14. 24. 27; 3, 15. 17; 4, 15). Charakteristisch ist ferner die Identification der Liebe mit der Erfüllung der göttlichen Gebote (2 Joh. 6; Joh. 14, 15. 21. 31; 1 Joh. 5, 2. 3). Die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe sind V. 5. 6 eben so wenig von einander geschieden, wie 1 Joh. 3, 10. 16—18. Die Irrlehrer und Widerchristen werden V. 7—10 gerade so gekennzeichnet, wie 1 Joh. 4, 2. 3. Die Stelle 9 wiederholt nur, was 1 Joh. 2, 22 ff. gesagt ist. Endlich steht der Wunsch 12 nur noch 1 Joh. 1, 4 (Joh. 16, 24) mit denselben Worten und in demselben Zusammenhang. Der Brief ist demnach sicher vom hl. Johannes dem Apostel, und zwar während seiner Thätigkeit in Ephesus, verfaßt. (Kaulen 577).

Der dritte Brief des hl. Johannes ist gleich dem zweiten ein persönliches Schreiben an einen gewissen Cajus, worin der Verfasser seine Freude über dessen christlichen Wandel, namentlich über seine Gastfreundschaft gegen die Prediger des Evangeliums ausdrückt, während er die Anmaßung eines gewissen Diotrephes tadelt und einen gewissen Demetrius empfiehlt. Der Titel ὁ πρεσβύτερος, unter welchem der Absender sich auch hier einführt, ist hier besonders gerechtfertigt, weil er darin von seinem Oberaufsichtsrecht wirklichen Gebrauch macht. Der Empfänger ist nämlich jedenfalls eine Person von Einfluß und könnte wohl der Bischof Cajus sein, welchen der hl. Johannes nach den apostolischen Constitutionen 7, 46 zu Pergamum eingesetzt haben soll. Bei aller seiner Kürze ist dieser Brief ungemein inhaltreich, insofern seine streng persönliche Fassung einen weittragenden Blick in die kirchlichen Zustände am Ende des 1. Jahrhunderts gestattet. Dabei enthält er V. 13 ebenso, wie der zweite V. 12, den classischen Beweis für die Bedeutung der Tradition als Quelle unseres Glaubens.

Auch hier sind es innere Gründe, welche den Brief vom heiligen Apostel Johannes herzuleiten

nöthigen. Nur er hatte in kleinasiatischen Gemeinden eine solche Stellung, wie der Verf. V. 10 sie sich beilegt. Die Betonung der Nächstenliebe als des wahren Christenthums (V. 3. 8), die Bezeichnung „Wahrheit" für christlichen Glauben und christliche Gesinnung (V. 1. 3. 4), der Ausdruck „aus Gott sein" (V. 11) ist dem hl. Johannes eigenartig. Die Uebereinstimmung mit dem zweiten Brief (VV. 1 und 1, 12 und 14) springt so in die Augen, daß man den Brief nur von dem nämlichen Verfasser herleiten kann, wie den zweiten. Auch der dritte Brief ist demnach zu Ephesus während der Metropolitanthätigkeit des hl. Johannes geschrieben (Kaulen 579).

Als apostolische Schriften sind die beiden letzteren Briefe unzweifelhaft sogleich nach ihrem Bekanntwerden in den Canon der heiligen Schriften aufgenommen worden. Bedeutsame Zeugnisse hierfür sind aus frühester Zeit die Itala und das muratorische Fragment, nach welchen sie in canonischer Geltung erscheinen; ferner Irenäus (Haer. 1, 16, 3), Clemens von Alexandrien (Adumbr. in Epp. Jo.), Origenes (Hom. 7 in Jos.), Dionysius von Alexandrien (bei Eus. H. E. 7, 25, 11), Palladius (Vita s. Chrysost. 20). Nur wurden diese beiden Briefe als Privatschreiben nicht überall und nicht so bald bekannt, daß sie allgemeine Anerkennung hätten finden können. Daher fehlen sie in der Peschittho zum Zeichen, daß sie bei Abfassung derselben in der syrischen Kirche noch nicht bekannt geworden waren. Später ward die Anschauung auch dadurch getrübt, daß durch Papias ein πρεσβύτερος Ἰωάννης bekannt wurde, der von dem Apostel verschieden gewesen, und den man nunmehr unter der Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος suchen zu müssen glaubte, so wenig auch diese Bezeichnung allein von einer Person zweiten Ranges in Anspruch genommen werden konnte. Die canonische Geltung der beiden Briefe war indeß schon so allgemein, daß auch der Irrthum über den Verfasser in vielen Kreisen sie nicht erschüttern konnte. So führt der heilige Papst Damasus in einem Erlaß, der später zum Decretum Gelasianum geworden ist, unter den canonischen Schriften des Neuen Testamentes nach dem ersten Briefe Johannis alterius Joannis presbyteri epistolae II an. Anderswo freilich, besonders auch in Syrien, fuhr man fort, an der canonischen Dignität der beiden Schriftstücke zu zweifeln, und dieß legt ein Zeitgenosse des hl. Johannes Chrysostomus sich so aus, daß „die Väter den zweiten und dritten Brief", nachdem man ihren nichtapostolischen Ursprung erfahren, „aus dem Canon entfernt hätten" (ἀποκανονίζουσι, Opp. Jo. Chrys. Migne, PP. gr. LVI, 424). Dieß dauerte eine Zeit lang, so daß Eusebius an der bekannten Stelle H. E. 3, 25, 3 die beiden Briefe als ἀντιλεγόμενα bezeichnen mußte. In den officiellen Festsetzungen des Canons aber erscheint seit den Concilien zu Rom 374, zu Hippo 393 und Carthago 397 die canonische Geltung der beiden Schriftstücke ebenso, wie ihr apostolischer Ursprung, als Gegenstand des allgemeinen Kirchenglaubens. (Vgl. Charteris 327 sqq.; Westcott XLIV; Kaulen, Einleit. in die heilige Schrift 29 ff. 576 ff.)

Die Briefe des hl. Johannes sind, wie die katholischen Briefe überhaupt, im Alterthum wenig commentirt worden. Beda ist der erste, dem wir eine geordnete und sorgfältige Auslegung der Johannisbriefe verdanken (Migne, PP. lat. XCIII, 85). Aus dem Mittelalter ist die Erklärung zu nennen, welche gewöhnlich unter den Werken des hl. Thomas von Aquin steht, aber von dem Dominicaner Thomas von Gorham herrührt. In späterer Zeit enthalten die größeren Commentare zur Bibel oder zum Neuen Testament (Nicolaus von Lyra, Cornelius a Lapide, Salmeron, Natalis Alexander, Calmet) auch Erklärungen der Pastoralbriefe, welche die Vorzüge der betreffenden Arbeiten theilen. Vorzüglich ist Estii Comment. in omnes Epist., zuerst Douay 1614, zuletzt Mainz 1858, obwohl die Erklärung von 1 Joh. 5, 6 an nicht mehr von ihm herrührt. Aus neuerer Zeit sind zu nennen auf katholischer Seite: Bisping, Exeg. Handb. VIII, Münster 1861; Drach, Les Epîtres catholiques, Paris 1873, sowie die Erklärungen in Allioli's Heiliger Schrift, Lochs und Reischls Heiligen Schriften, Weinharts Neuem Testament. Auf protestantischer Seite können hervorgehoben werden: der Commentar von Huther in Meyers Krit.-exeg. Handb. XIV, 4. Aufl. 1880; Alexander in The Speaker's Commentary, N. T. IV, London 1881; Braun in Lange's Theol.-homil. Bibelwerk XIV, Bielefeld 1879, und vor Allem der schon genannte, durch Wissenschaftlichkeit und fromme Gesinnung hervorragende Commentar von Westcott, dem auf katholischer Seite leider noch nichts an die Seite zu setzen ist.

IV. Apocalypse (s. d. Art.). [Kaulen.]

Johannes I.–XXIII., Päpste. Johannes I., der hl. (523–526), mit dem Beinamen Catelina, war aus Toscana gebürtig und bestieg 13. August 523, sechs Tage nach dem Tode des Papstes Hormisdas, den päpstlichen Stuhl. Aus der kurzen Geschichte seiner Regierung ist nur seine Sendung an den byzantinischen Hof bekannt. Der Kaiser Justin II. erließ im J. 524, nachdem er schon 523 die vollkommene Ausrottung der manichäischen Ketzerei befohlen hatte, ein Edict, welchem zufolge die im oströmischen Reiche lebenden Arianer ihre Kirchen den katholischen Bischöfen übergeben sollten. Als die Protestationen dieser Häretiker, welchen bisher freie Religionsübung gestattet worden war, keinen Erfolg hatten, wandten dieselben sich an ihren Glaubensgenossen Theodorich, den mächtigen König der Ostgoten, damit er für sie das Gewicht seiner Vermittlung in die Wagschale lege. Theodorich ging auf ihre Bitte ein und schickte, als ein nachdrückliches Schreiben an den Kaiser erfolglos war, den Papst Johannes mit fünf Bischöfen und vier römischen Senatoren

nach Constantinopel mit dem Auftrage, von dem Kaiser zu verlangen, daß diejenigen wieder zur arianischen Lehre zurücktreten dürften, welche durch gewaltsame Mittel zur Abschwörung derselben gezwungen worden seien, und Alles aufzubieten, um die Widerrufung des genannten Edicts und die Zurückgabe der entrissenen Kirchen herbeizuführen. Die Uebernahme des ersten Theiles dieses Auftrages soll der Papst verweigert, die des zweiten aber versprochen haben. Johannes I. wurde bei seiner Ankunft in Constantinopel auf's Ehrenvollste empfangen. Auf die Einladung des dortigen Patriarchen feierte er zugleich mit demselben in der Hauptkirche das Hochamt, doch erst, nachdem man dem Papste zur Anerkennung seines Vorranges vor allen übrigen Kirchenfürsten einen besondern Stuhl über den des Patriarchen gestellt hatte. Zwar wird von einem Geschichtschreiber jener Zeit erzählt, daß der Kaiser den Vorstellungen des Papstes und den übrigen Gesandten nachgegeben und den Arianern wieder Religionsfreiheit gestattet habe. Allein sogleich nach ihrer Rückkehr nach Ravenna, der Residenz des ostgotischen Königs, ließ Theodorich die Gesandten in's Gefängniß werfen. Derselbe hatte die Anzeige erhalten, daß die angesehensten Mitglieder des römischen Senates Verbindungen mit dem byzantinischen Hofe gegen die Goten angeknüpft hätten. Wahrscheinlich lag es im Plane des Kaisers, ganz Italien von der Herrschaft der Goten zu befreien und sich zu unterwerfen. Vielleicht war auch Theodorich, wie Baronius vermuthet, deßhalb auf den Papst und seine Begleiter erbittert, weil dieselben, um nicht zu einer den Häretikern günstigen Behandlung rathen zu müssen, seinen Auftrag nicht vollzogen hatten. Doch erscheint diese Ansicht insofern unwahrscheinlich, als der Papst in diesem Falle die Reise wohl gar nicht angetreten hätte. Zur Unternehmung derselben aber mochte er durch die Rücksicht auf die katholischen Unterthanen des Gotenkönigs, welcher leicht zu Repressalien an seinen katholischen Unterthanen veranlaßt werden konnte, bestimmt worden sein. Schon am 18. Mai 526 starb Johannes im Gefängnisse. Sein Leib wurde nach Rom übertragen und in der Peterskirche am 27. Mai beigesetzt. Die Kirche verehrt ihn als Martyrer am 27. Mai. Die von Baronius als ächt angenommenen Briefe an die Bischöfe Italiens und an einen Erzbischof Zacharias sind ihm unterschoben (Bullar. magn. ed. Taur. I, 144; Append. I, 1, 461). (Vgl. zwei Lebensbeschreibungen bei Muratori, Rer. ital. script. III, I, 126 sq. III, 2, 48 sq.; Pagi, Breviar. Pontiff. Rom, ed. Venet. 1730, I, 199 sq.; Boll. Maji VI, 702 sq.; Jaffé, Reg. Rom. Pontiff., 2. ed. I, 109 sq.).

Johannes II., mit dem Beinamen Mercurius (532—535), ein geborener Römer, wurde $2^1/_2$ Monate nach dem Tode des Papstes Bonifaz II. erwählt und am 31. December 532 consecrirt. Da um jene Zeit die Simonie auf's Frechste in Rom betrieben und selbst die Geräthe und Ländereien der Kirchen verkauft wurden, um Geld zur Erwerbung von Stimmen zu gewinnen, so wandte sich Johannes durch den Defensor der Kirche an den Gotenkönig Athalarich um Hilfe gegen den furchtbaren Mißbrauch. Der arianische König bestätigte kraft seiner königlichen Vollmacht ein von dem römischen Senate zwei Jahre früher in derselben Angelegenheit erlassenes Edict. In diesem wurden für null, nichtig und fluchwürdig alle Versprechungen, Geschenke und Contracte erklärt, welche in der Absicht, Stimmen zur Wahl eines Papstes zu kaufen, angewandt wurden, und es ward allen denen die Fähigkeit, den päpstlichen Stuhl zu besteigen, entzogen, welche entweder öffentlich oder heimlich, entweder für sich selbst oder für Andere dergleichen Contracte oder Versprechungen machen würden. — Im J. 533 wurde über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden", welcher schon 518 ein Zankapfel unter den Katholiken geworden war, im Oriente wieder lebhaft verhandelt (vgl. d. Art. Theopaschiten). Kaiser Justinian, welcher an den theologischen Streitigkeiten großen Antheil nahm, entschied sich für den genannten Satz und erklärte alle diejenigen für Ketzer, welche denselben läugnen würden. Nun schickten die in Constantinopel lebenden Akoimeten (s. d. Art.), welche schon früher die Wahrheit jenes Satzes gegen die scythischen Mönche hartnäckig geläugnet hatten, eine Gesandtschaft an den Papst, um denselben in ihr Interesse zu ziehen. Auf die Nachricht hiervon entschloß sich auch der Kaiser, denselben Weg einzuschlagen. Er erließ ein dogmatisches Edict, worin er den vielbesprochenen Satz in einer den Irrthum ausschließenden Form: „Der menschgewordene und gekreuzigte Sohn Gottes ist einer aus der heiligen und gleichwesentlichen Dreifaltigkeit", feststellte. Dieses Edict sandte er nebst einem Glaubensbekenntnisse durch Hypatius von Ephesus und Demetrius von Philippi an Papst Johannes zur Bestätigung und bat zugleich um Verurtheilung der Akoimeten. Der Papst ging am 24. März 534 auf das letztere Ansinnen ein, lobte den Glaubenseifer des Kaisers und genehmigte unter Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit das kaiserliche Edict als der apostolischen Lehre entsprechend (vgl. L. 8, Cod. 1, 1 und Mansi VIII, 797). Zur selben Zeit unterbreitete auch die gallische Kirche dem Urtheile des Papstes die Acten über Contumeliosus, Bischof von Reji, welcher mehrerer Verbrechen, namentlich des Ehebruches schuldig befunden worden war. Johannes bevollmächtigte den Bischof Cäsarius von Arles, den Schuldigen zu deponiren und in ein Kloster zu verweisen; zugleich wurde der Clerus von Reji aufgefordert, Cäsarius als päpstlichen Visitator und Administrator der Diöcese bis zur Wahl eines neuen Bischofs anzunehmen (Mansi VIII, 807). Johannes starb im Mai 535 und wurde am 27. Mai in der Basilika des hl. Petrus beigesetzt. Seine Erlasse finden sich bei Mansi, Conc. VIII, 794 sq.; im Bull. magnum, ed. Taurin. I, 145, u. App. I, 1, 489 sq.; bei Migne,

PP. lat. LXVI, 9 sq.; die Regesten bei Jaffé, Reg. Pontiff. Rom., 2. ed. I, 113. (Vgl. Muratori, Rer. ital. scr. III, 1, 128. III, 2, 50; Pagi, Brev. Rom. Pontiff. I, 208 sq.)

Johannes III. (560—573), der Sohn des Römers Anastasius, wurde bald nach dem Tode des Papstes Pelagius (3. März 560) erwählt. Da aber der oströmische Kaiser Justinian, welcher nach dem unter Pelagius erfolgten Untergange der ostgotischen Macht ganz Italien beherrschte, seine Herrschaft über Rom und den Papst streng geltend machte und die Bestätigung der Wahl verzögerte, so konnte Johannes erst am 14. Juli die Consecration empfangen. Aus seinem beinahe 13jährigen Pontificate haben sich nur höchst spärliche Nachrichten erhalten. Im J. 567 wurden die Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, welche, wie Gregor von Tours (Hist. Franc. 5, 21) berichtet, Morde, Ehebrüche und Gewaltthaten ohne Zahl begangen hatten, auf einer Synode zu Lyon abgesetzt. Dieselben wandten sich mit Erlaubniß des Königs Guntram von Orleans an den Papst, welcher sie nicht bloß freundlich aufnahm, sondern auch den fränkischen König in einem Schreiben ersuchte, sie wieder in ihre Aemter einzusetzen. Guntram restituirte sie, während die gallischen Bischöfe sie von ihrer Gemeinschaft ausschlossen. Da jedoch die beiden Bischöfe ihr schändliches Leben fortsetzten und auch in dem Kriege, welcher zwischen den Burgundern und Langobarden ausbrach, als Soldaten dienten, so wurden sie 579 auf einer Synode zu Chalons auf's Neue abgesetzt und, um unschädlich gemacht zu werden, in ein Kloster gesperrt. Durch die Fortschritte der im J. 568 von Narses herbeigerufenen Langobarden wurden die Bischöfe des nordöstlichen Italiens in ihrem Widerstande gegen das fünfte allgemeine Concil bestärkt. Was den Papst selbst betrifft, so mißbilligte er nicht, wie schon vielfach behauptet worden ist, das genannte Concil, sondern verpflichtete vielmehr, wie aus einem Briefe Gregors des Großen hervorgeht, die übrigen Bischöfe Italiens bei ihrer Erhebung auf den bischöflichen Stuhl ausdrücklich auf dasselbe. Sein Tod erfolgte am 12. Juli 573. Seine Regesten s. bei Jaffé, 2. ed. I, 136 sq. (Vgl. Muratori, Rer. ital. scr. III, 1, 133. III, 2, 52; Pagi, Breviar. I, 250 sq.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom II, 14 ff.)

Johannes IV. (640—642), aus Dalmatien, der Sohn eines gewissen Venantius, wurde wenige Tage nach dem Tode des Papstes Severinus im August 640 zum Papste erwählt, aber erst am 25. December consecrirt. Noch vor diesem Tage war von den Bischöfen, Aebten und Priestern der irischen Scoten ein Schreiben in Rom angekommen, welches sich über die Osterfeier verbreitete und außerdem von dem Wiederauftreten des Pelagianismus in ihren Gegenden Nachricht ertheilte. Johannes warnte die Iren vor den Pelagianern und ermahnte sie, sich der römischen Weise der Paschafeier anzuschließen. Kaum hatte der Papst die kaiserliche Bestätigung erhalten, als er ein Concil der seinem Stuhle unmittelbar unterworfenen Bischöfe zusammenberief und mit dessen Zustimmung die Ekthesis des Kaisers Heraclius, sowie die Lehre von Einem Willen in Christo als unchristlich verwarf. Er schickte eine von sämmtlichen Bischöfen unterzeichnete Abschrift des Beschlusses an die in Constantinopel versammelte Synode, in der Hoffnung, dadurch die weitere Verbreitung der irrigen Lehre aufhalten zu können. Allein der neue Patriarch Pyrrhus, welcher die Ekthesis rückhaltlos billigte, verbreitete nun die früher unbeachteten Briefe, welche Papst Honorius I. (s. d. Art.) an Patriarch Sergius gerichtet hatte, unter den orientalischen Bischöfen, um auf den angeblichen Widerspruch in den Entscheidungen beider Päpste aufmerksam zu machen. Johannes richtete an den neuen Kaiser Constantin, den Sohn und Nachfolger Heraclius', ein Schreiben, in welchem er sich bitter darüber beklagte, daß Pyrrhus durch seine, eine ganz irrige Lehre enthaltenden Rundschreiben an die Kirchenfürsten des Ostens die ganze abenländische Kirche geärgert habe, und erklärte, daß Honorius I. keineswegs mit dem Patriarchen Sergius in Beziehung auf die Lehre von Einem Willen in Christo übereingestimmt habe. Nachdem er die Behauptung des Einen Willens als eutychianisch dargestellt hatte, schloß er seinen Brief mit der eindringlichen Bitte an den Kaiser, die von Heraclius erlassene Ekthesis, welche, im Widerspruche mit den Bestimmungen des Concils von Chalcedon und mit den Aussprüchen des Papstes Leo, den Bischöfen des Reiches gewaltsam aufgedrungen worden sei, aus den öffentlichen Acten herausnehmen und zerreißen zu lassen. Constantin starb gleich darauf; von seinem Sohne und Nachfolger Constans wird berichtet, daß er dem Papste geschrieben habe, er sei seinem Verlangen hinsichtlich der Ekthesis nachgekommen. Um Rom machte sich Johannes durch die Erbauung und Ausschmückung von Kirchen verdient. Auch trug er Sorge, daß sehr viele Christen, welche von den um jene Zeit in Illyrien und Pannonien eingebrochenen Slaven in Gefangenschaft geführt worden waren, mit dem Gelde der römischen Kirche losgekauft wurden. Er starb den 11. October 642. Seine Briefe s. bei Mansi X, 679 sq.; bei Migne, PP. lat. LXXX, 597 sq.; im Bull. magn. ed. Taur. I, 179 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 227 sq. (Vgl. Muratori III, 1, 137. III, 2, 58 sq.; Pagi I, 315 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 155. 183 ff.)

Johannes V. (685—686), ein Syrer, wurde am 24. Juli 685 als Nachfolger Benedicts II. geweiht. Daraus, daß mit ihm eine Reihe von Päpsten syrischer oder griechischer Abstammung beginnt, dürfte auf den Einfluß zu schließen sein, welchen damals die Exarchen auf die Papstwahl ausübten. Johannes war Diacon der römischen Kirche, war von dem Papste Agatho als Legat zu dem sechsten allgemeinen Concil nach Constantinopel geschickt worden

und hatte daselbst, als der griechischen Sprache kundig, den Auftrag erhalten, die griechische Uebersetzung des von Honorius I. an Sergius geschriebenen Briefes mit der lateinischen Urschrift zu vergleichen. Er brachte fast die ganze Zeit seines Pontificats im Bette zu. Auf die Nachricht, daß der Erzbischof von Cagliari den Bischof von Porto de Torre ohne seine Erlaubniß ordinirt habe, hielt er ein Concil, welches den Beschluß faßte, daß der bischöfliche Stuhl von Porto de Torre, welches, wie ganz Sardinien und Corsica, zu der sog. suburbicarischen Kirche gehörte, unter der unmittelbaren Jurisdiction des römischen Stuhles stehen sollte. Er starb den 2. August 686 und hinterließ den römischen Mönchen und Clerikern ein bedeutendes Legat. Es werden ihm zwei Briefe an die Könige Ethelred und Alfred zugeschrieben, deren Aechtheit jedoch bestritten ist. Außerdem wird er als Verfasser einer Schrift De dignitate pallii genannt. (Vgl. Muratori III, 1, 146 sq. III, 2, 63; Pagi I, 369 sq.; Eggs, Pontif. doctum 147.)

Johannes VI. (701—705), ein geborener Grieche, folgte auf Sergius I. und wurde am 30. October 701 consecrirt. Der griechische Kaiser Tiberius Apsimarius wollte die Wahl nicht anerkennen und gab seinem Exarchen Theophylact den Auftrag, den Papst von seinem Stuhle zu stoßen. Es brach jedoch zu Rom eine Empörung aus, in Folge deren der Exarch ohne Zweifel erschlagen worden wäre, wenn nicht der Papst die Wuth der italienischen Soldaten zu besänftigen gewußt hätte. Als in demselben Jahre Gisulph, Herzog von Benevent, bei einem Einfalle in das kaiserliche Gebiet in Italien viele Kriegsgefangene machte, kaufte der Papst sie sämmtlich los, und brachte sogar Gisulph dahin, daß er seine Truppen zurückzog und das kaiserliche Gebiet in Zukunft verschont ließ. Sein selbständiges Auftreten in dieser Sache zeigt, welche politische Bedeutung schon damals dem Papstthume zukam. Der Bischof Wilfrid von York, welcher schon früher einen von dem Papste Agatho auf einer römischen Synode (679) geschlichteten Streit mit dem Erzbischof Theodor von Canterbury wegen seines Sprengels geführt hatte, war nach wiederholten Kränkungen und Plackereien im J. 703 auf einer Reichsversammlung zu Nesterfield seiner sämmtlichen Pfründen und Würden beraubt worden. Er legte gegen diesen Beschluß Berufung an den römischen Stuhl ein und begab sich noch in demselben Jahre abermals nach Rom. Johannes entschied zu seinen Gunsten. Nun kehrte der 70jährige Prälat Wilfrid mit einem Schreiben an die Könige Ethelred und Alfred nach England zurück. In diesem Schreiben verlangte der Papst, daß die streitenden Theile sich zuerst auf einer Synode mit einander verständigen sollten. Würde dieß nicht gelingen, so sollten sie seinem Befehle zufolge in Rom erscheinen, damit dort ihre Sache weiter verhandelt werde. Wer immer dieser Anordnung Folge zu leisten sich weigere, sollte mit Absetzung und Bann bestraft werden. Der Streit zog sich noch einige Jahre in die Länge, bis er 705 auf einer Synode am Flusse Nidd, der sämmtliche Bischöfe der Heptarchie beiwohnten, ausgeglichen wurde (Mansi XII, 158 sq.; Migne, PP. lat. LXXXIX, 41 sq.). Johannes starb zu Anfang des Jahres 705 und wurde in der Peterskirche bestattet. (Vgl. Muratori III, 1, 151. III, 2, 65; Pagi I, 384 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 357 ff.; Gregorovius II, 219 ff.)

Johannes VII. (705—707), aus Großgriechenland, der Sohn eines gewissen Plato, folgte auf Johannes VI. am 1. März 705. Sogleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl sandte der wieder zu seinem Thron gelangte Justinian II., wahrscheinlich um durch diese Nachgiebigkeit seine Herrschaft in Italien zu erhalten, die Acten des Quinisextum an denselben mit der Bitte, diejenigen Canones, die ihm nicht gefielen, abzuändern und die übrigen durch seine Unterschrift zu bestätigen. Allein der sehr gelehrte Papst war so zaghaft und unentschlossen, daß er, da er auf der einen Seite nicht alle Canones jenes Concils annehmen und auf der andern durch Verwerfung derselben den Kaiser nicht zu gewaltsamen Maßregeln reizen wollte, die Abgesandten wieder zurückschickte, ohne einen Ausspruch gewagt zu haben. Nach dem Zeugnisse bei Paul Diaconus wurde unter dem Pontificate dieses Papstes vom langobardischen Könige Aribert II. der römischen Kirche das ihr schon von früheren Zeiten her gehörige Patrimonium Petri in den cottischen Alpen zurückgegeben. Uebrigens wird noch darüber gestritten, ob nur bestimmte Güter in den cottischen Alpen der römischen Kirche gehört haben, oder ob der ganze nordwestliche Landstrich (der neunte Theil Italiens) unter jener Bezeichnung verstanden werden muß. Sonst wird von Johannes berichtet, daß er sich die Erbauung und Wiederherstellung von kirchlichen Gebäuden habe angelegen sein lassen. Besondere Erwähnung verdient darunter die Wiederherstellung des 601 zerstörten Klosters zu Subiaco, der ältesten Stiftung des hl. Benedict. Johannes starb am 17. October 707. (Vgl. die Erlasse bei Mansi XII, 165 sq.; Migne LXXXIX, 53 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 246 sq.; die Lebensbeschreibungen bei Muratori III, 1, 151 sq. III, 2, 65; Pagi, Breviar. I, 388 sq.; Baron. ad a. 705 sq.)

Johannes VIII. (872—882), der Sohn des Römers Guido, war zuerst Archidiacon der römischen Kirche und wurde als Nachfolger Hadrians II. am 14. December 872 erwählt. Daß seine Wahl nicht gegen den Willen des Kaisers stattgefunden hatte, darf man wohl annehmen, weil er Ludwig II. wichtige Dienste geleistet hatte. Der Fürst von Benevent, Adalgis, hatte 871 den Kaiser genöthigt, sammt seiner Gemahlin in einen festen Thurm zu fliehen, und ihm dann einen Eid abgenommen, daß er diese Beleidigung nie rächen werde. Da jedoch Ludwig II. seinen Eidschwur zu halten nicht gesonnen war, forderte

er Hadrian II. auf, ihn von demselben zu entbinden. Hadrians Nachfolger entsprach dem Wunsche des Kaisers, worauf Adalgis besiegt und aus Italien vertrieben wurde. Als dann Ludwig 875 kinderlos starb, bewarben sich seine beiden Oheime, König Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle, um die Kaiserkrone. Dem Ursprunge des neuen Kaiserthumes gemäß hielt der Papst sein Recht auf Vergebung der Krone nachdrücklich aufrecht und forderte Karl den Kahlen auf, nach Rom zu eilen. Am Christfeste 875, also gerade 75 Jahre nach der Kaiserkrönung seines Ahnherrn, Karls des Großen, wurde Karl der Kahle zum Kaiser gesalbt. Aus Dankbarkeit brachte er dem hl. Petrus viele kostbare Geschenke und bestätigte alle Rechte und Besitzungen des römischen Stuhles. Nachdem er dann durch die geistlichen und weltlichen Stände zu Pavia auch als König der Lombardei ausgerufen worden war, kehrte er in Begleitung päpstlicher Gesandten nach Neustrien zurück und feierte im Juni 876 eine große Reichssynode zu Ponthion in der Diöcese Chalons-sur-Marne, auf welcher ihm als Kaiser gehuldigt wurde. Der päpstliche Legat Johannes von Arezzo verlas hierauf einen Erlaß des Papstes, nach welchem der Erzbischof Ansegis von Sens zum apostolischen Vicar für Gallien und Germanien aufgestellt wurde. Doch die neustrischen Bischöfe, an ihrer Spitze Hincmar von Reims, widersetzten sich dieser Erhebung des Metropoliten von Sens, welche wahrscheinlich mit dem Plan des Kaisers, sämmtliche Theile des großen karolingischen Erbes wieder unter seine Krone zu bringen, zusammenhing. Zwar drangen zuletzt der Kaiser und der päpstliche Legat durch; doch beharrten die neustrischen Bischöfe bei ihrer Erklärung, daß sie nur unter Vorbehalt der Rechte eines jeden Metropoliten und gemäß den Kirchengesetzen bereit seien, dem Papste zu gehorchen, so daß der neugeschaffene Primat keine Wurzeln treiben konnte. In Italien hatte sich inzwischen gegen den Kaiser eine starke Partei gebildet, welche in dem Rechte und Anspruche der deutschen Karolinger ihren Haltpunkt suchte. Noch im Frühjahr 876 wurde zu Rom eine Verschwörung angezettelt, an welcher mehrere der angesehensten Beamten des römischen Stuhles, sowie der Bischof und nachmalige Papst Formosus von Porto sich betheiligten. Als die Verschwörung verrathen wurde, flohen die darein Verwickelten aus der Stadt; sie wurden jedoch von dem Papste excommunicirt, und die Strafe ward auf jener Synode zu Ponthion erneuert. In einem Rundschreiben forderte Johannes sämmtliche Bischöfe Neustriens und Deutschlands auf, den Excommunicirten jede Gemeinschaft zu versagen; jeder, der mit einem der Gebannten nur ein Stück Brod brechen würde, solle dem gleichen Banne unterliegen. Im folgenden Jahre fand es der Papst bei dem Fortdauern der Parteiungen für nöthig, auf einer großen Synode zu Ravenna (Juli 877) die kaiserliche Würde Karls des Kahlen nochmals zu bestätigen. Doch wagte er nicht, der Maßregel des Kaisers, wonach Herzog Lambert von Spoleto die Söhne der vornehmsten Römer als Geiseln der Treue ihrer Väter verhaften lassen sollte, zuzustimmen, da er fürchtete, daß die in Rom herrschende Gährung zu einem furchtbaren Ausbruche käme.

Noch nach einer andern Seite hin sah sich Johannes in einer bedrängten Lage, aus der errettet zu werden er eines kräftigern Armes und Geistes bedurfte, als dem von ihm begünstigten Karl dem Kahlen zu Gebote stand. Während letzterer die Einfälle der Normannen in Frankreich mit Geld abwenden mußte, machten die Saracenen in Unteritalien immer größere Fortschritte. Außer Stande, denselben zu widerstehen, schlossen die Städte Neapel, Salerno, Gaeta und Amalfi Bündnisse mit ihnen ab und betheiligten sich nun selbst an den Streifzügen, welche die Moslemin bis vor Rom unternahmen. Alle Bemühungen des Papstes, die Neapolitaner von der Verbindung mit den Saracenen abzuziehen, waren fruchtlos. Zuletzt schleuderte er den Bann gegen den Herzog von Neapel. Einen Vollstrecker dieser Strafe fand er in dem Bruder des Gebannten, dem Bischofe Athanasius von Neapel, der den Herzog überfiel und, nachdem er ihn hatte blenden lassen, nach Rom schickte. Nun zog Athanasius auch die weltliche Macht von Neapel an sich. Für seine That wurde er von dem Papste höchlich belobt, da er, eingedenk der Worte des Erlösers: „Wer Vater, Mutter und Bruder mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth", den neuen Holofernes zur Strafe gezogen habe. Als aber Athanasius sich durch die Uebermacht der Saracenen ebenfalls zum Abschlusse eines Bündnisses mit ihnen genöthigt sah, wurde er von Johannes wiederholt mit dem Banne bedroht. Zuletzt fand der Papst kein anderes Rettungsmittel, als daß er den Moslemin jährlich 25 000 Mark Silber versprach, wenn sie das römische Gebiet in Zukunft mit ihren räuberischen Einfällen verschonen würden. Im Sommer 877 erhielt endlich Karl der Kahle, der ein Jahr früher durch seinen Neffen Ludwig bei Andernach eine schmähliche Niederlage erlitten hatte, von seinen Reichsständen außerordentliche Geldmittel, von denen er einen Theil auf einen Feldzug nach Italien verwendete. Der Papst reiste ihm bis Vercelli entgegen, und beide zogen in Pavia ein. Dort erhielten sie die Nachricht, daß Karlmann, der älteste Sohn des 876 verstorbenen Ludwig des Deutschen, mit einem großen Heere im Anzug gegen sie begriffen sei. Nachdem Karl der Kahle eine Zeitlang den versprochenen Zuzug der weltlichen und geistlichen Großen seines Reiches vergeblich erwartet hatte, eilte er seiner Heimat zu, während der Papst nach Rom zurückkehrte. Kaum hatte jedoch der Kaiser den Mont Cenis überstiegen, als er in Folge einer Arznei, welche ihm sein jüdischer Leibarzt gegeben hatte, im October 877 in einer Bauernhütte starb. Karlmann wurde als König der Lombardei anerkannt. Während der bisherige Statthalter der Lombardei, Boso, nach dem süd-

lichen Frankreich flüchtete, traten der Herzog Lambert von Spoleto und der Markgraf Adalbert von Toscana zur deutschen Partei über. Karlmann strebte jetzt nach der Kaiserkrone und gab diesen seinen Wunsch dem Papste zu erkennen, dem er versprach, für die römische Kirche mehr als irgend einer seiner Vorfahren thätig zu sein. Er eilte jedoch, ehe sein Plan zur Ausführung kam, zuvor nach Deutschland, um sich mit seinem Bruder zu vergleichen, und wurde bald darauf vom Schlage gerührt. Er selbst konnte jetzt sein Unternehmen nicht fortsetzen; um so thätiger waren seine Anhänger in Italien. Lambert und Adalbert wiegelten in Rom eine Partei gegen den Papst auf, fielen, als derselbe nach Frankreich reisen wollte, um sich Hilfe gegen die verschiedenartigsten Bedrückungen auszuwirken, im Frühjahr 878 mit Heeresmacht in Rom ein, nahmen den Papst gefangen, zwangen den Stadtadel, Karlmann den Eid der Treue zu schwören, und brachten den Bischof Formosus mit seiner Partei in die Stadt. Papst Johannes entkam jedoch zu Schiff aus Rom und lud von Genua aus Karlmann zu einer in Neustrien abzuhaltenden Synode ein, sowie er auch die Metropoliten von Mainz, Trier und Köln aufforderte, die beiden Brüder Karlmanns, Ludwig und Karl III., zur Besuchung des bevorstehenden Concils zu bestimmen. In Troyes, wo die Versammlung gehalten werden sollte, erschienen aber weder die Könige, noch die Bischöfe Deutschlands. Auf das Verlangen Johannes' wurde der Bann gegen Lambert, Adalbert und Formosus von Porto bestätigt. Auch wurden einige Beschlüsse gefaßt, welche darauf drangen, daß den Bischöfen die ihnen gebührende Ehrfurcht ertheilt werde. Gegen Ende der Synode erschien der neustrische König Ludwig der Stammler. Aber die Bitte des Papstes, mit bewaffneter Macht ihm zur Wiedereroberung Roms behilflich zu sein, fand sowohl bei dem Könige als bei den Bischöfen taube Ohren, da Frankreich selbst kaum im Stande war, die Angriffe der Normannen abzuwehren. Nachdem der Papst noch an Ludwig dem Stammler die Salbung vollzogen hatte, kehrte er, geleitet von Herzog Boso und Bischof Agilmar von Clermont, wieder nach Italien zurück. Jetzt beschäftigten den Papst angelegentlich die Wahl eines neuen Kaisers, da Karlmann wegen Krankheit das Reich nicht behaupten konnte, und die Aufbringung neuer Mittel gegen die Saracenen. Er berief auf den 1. Mai 879 eine Synode nach Rom, an welcher besonders die lombardischen Bischöfe theilnehmen sollten. Aber Anspert von Mailand und seine Suffragane erschienen nicht, wahrscheinlich weil sie ihr Recht, den König der Lombarden zu wählen, nicht durch den Papst beschränken lassen wollten. Anspert wurde deßhalb mit Suspension belegt und auf die nächste Synode vorgeladen. Karl III., später der Dicke genannt, erlangte endlich, daß sein Bruder Karlmann ihm seine Ansprüche auf Italien abtrat, eilte nach Italien und wurde dort im August 879 vom Papste und den lombardischen Großen zu Ravenna als König anerkannt. Am 9. Februar 881 erhielt er zu Rom die Kaiserkrone; allein er hatte keine Thatkraft, wie sie die Zeit verlangte. Italien und Deutschland waren wie gelähmt. Inmitten der Nothstände in den christlichen Reichen starb Johannes nach einer aufopfernden Thätigkeit am 15. December 882 eines gewaltsamen Todes; nach den Fuldaer Annalen (Mon. Germ. SS. I, 398) wurde ihm von einem habgierigen Verwandten Gift beigebracht und, als dasselbe nicht schnell genug wirkte, der Kopf mit einem Hammer zerschmettert.

Von großer Bedeutung für die allgemeine Kirche wurde in den letzten Jahren des Papstes der erneute Abbruch der Beziehungen zwischen Rom und Constantinopel. Auf dem achten allgemeinen Concil zu Constantinopel war 869 Photius mit seinen Genossen gebannt und ihm selbst und den von ihm Ordinirten jede geistliche Würde abgesprochen worden. Als aber Patriarch Ignatius am 23. October 877 starb, bemächtigte sich Photius mit Zustimmung des Kaisers Basilius des Patriarchenstuhles. Es galt nun, den Papst zur Aufhebung der Synodalbeschlüsse von 869 zu bewegen; der Kaiser bat, indem er den Tod des Patriarchen Ignatius verschwieg, um Absendung päpstlicher Legaten, angeblich zur Beseitigung verschiedener in Constantinopel noch bestehender Spaltungen. Johannes sah darin eine günstige Gelegenheit, die Beziehungen zu Constantinopel inniger zu gestalten und zugleich die Bulgaren, welche 869 widerrechtlich unter das Patriarchat Constantinopel gestellt worden waren, mit Rom zu vereinen. Er sandte deßhalb Paulus von Ancona und Eugen von Ostia als Legaten ab und übergab ihnen Briefe an den Kaiser Basilius, an den Patriarchen Ignatius und an den bulgarischen König Michael. Die Legaten fanden zu ihrem Erstaunen Photius im Besitze der Patriarchenwürde. Durch seine Ränke wurden sie endlich verleitet, mit ihm in Gemeinschaft zu treten; Photius aber sandte durch seinen Apocrisiar Theodor Santabarenus ein wohlberechnetes Schreiben an den Papst, er habe gegen seinen Willen nur zur Wiederherstellung des Friedens die schwere Bürde auf Verlangen aller Bischöfe und Großen auf sich genommen und bitte den Papst, in die Abhaltung einer vom ganzen Oriente gewünschten neuen Synode einzuwilligen. Der Papst hielt an der Illegalität der ersten Erhebung Photius' und an der rechtmäßigen Entscheidung des achten Concils fest, war aber bereit, da Photius jetzt nach dem Tode des Patriarchen Ignatius nicht mehr als Usurpator erschien, ihn und seine Anhänger von den Censuren loszusprechen. Daher richtete er im August 879 an den Kaiser Basilius und dessen Söhne ein Schreiben, in welchem er sich bereit erklärte, Photius unter der Bedingung anzuerkennen, daß der letztere im Angesichte einer Synode um Verzeihung bitte, daß nach seinem Tode kein Laie oder Höfling mehr, sondern nur noch höhere Cleriker der Kirche von Constan-

tinopel auf den dortigen Patriarchenstuhl befördert würden, und daß Photius sogleich allen Ansprüchen auf die bulgarische Kirche entsage. Dasselbe schrieb er an Photius und an den Clerus von Constantinopel, sowie an die dort befindlichen Stellvertreter der großen Stühle des Ostens. Im Anfange November 879 wurde das Concil zu Constantinopel eröffnet, an dem außer den drei Bevollmächtigten des Papstes und ebenso vielen Stellvertretern der drei östlichen Stühle 380 griechische Bischöfe theilnahmen. Nach der freundlichen Aufnahme, die ihnen geworden, hofften die päpstlichen Legaten den Vorsitz auf dem Concil zu führen und im Auftrage ihres Herrn eine befehlende Haltung einnehmen zu können. Allein bald änderte sich die Lage der Dinge. Im Interesse Photius', der unter dem Titel eines öcumenischen Bischofs den Vorsitz an sich riß, trat der Metropolit Zacharias von Chalcedon mit schweren Beschuldigungen gegen die römische Kirche auf, welche die Urheberin der in der griechischen Kirche eingerissenen Aergernisse und Zwiespalte sei. So standen die Legaten den Griechen mehr als Angeklagte denn als Schiedsrichter gegenüber. Weiterhin hatte Photius die Stirne, das Schreiben des Papstes in einer griechischen Uebersetzung vorzulesen, welche so ungetreu war, daß nicht bloß alle zu seinem Nachtheile lautenden Stellen hinweggelassen, sondern sogar mehrere lobende Zusätze beigefügt waren. In allen Punkten wurden die Forderungen der päpstlichen Gesandten, welche der griechischen Sprache nicht recht mächtig waren, mitunter sogar mit Hohn und Spott zurückgewiesen. In der fünften Sitzung unterschrieben sie gleich den anwesenden griechischen Bischöfen sämmtliche Beschlüsse der Synode sammt einer Formel, die unter Anderm die Bestimmung enthielt: „Wir verwerfen und verdammen die Synode, die in dieser Stadt (869) wider Photius gehalten worden ist." Von den gefaßten Beschlüssen ist besonders der zweite von Wichtigkeit, welcher festsetzte, daß abendländische Cleriker, die vom Papst Johannes gebannt im Orient sich aufhalten, auch von Photius als Gebannte behandelt werden sollten, und daß umgekehrt auch der von Photius über irgend einen Orientalen ausgesprochene Bann für den Papst bindende Kraft haben sollte. Dieser Beschluß war für den Papst, von allem Uebrigen abgesehen, schon insofern sehr nachtheilig, als der ehrgeizige Photius durch denselben mit ihm auf gleiche Linie gestellt wurde. Der Demüthigung des römischen Stuhles wurde in der Schlußsitzung, welcher die Legaten noch beiwohnten, durch die Bestimmung die Krone aufgesetzt, daß jeder, der es wagen würde, dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbolum irgend etwas (Filioque) beizufügen, mit dem Bann belegt werden solle. Der Papst wurde Anfangs so sehr über den Verlauf der Synode getäuscht, daß er in einem Schreiben vom August 880 dem Kaiser für die Abtretung der bulgarischen Kirchenprovinz seinen wärmsten Dank aussprach und zugleich erklärte, daß er hiermit die Verhandlungen des Concils bestätige, im Fall seine Gesandten die ihnen ertheilte Weisung befolgt hätten. Als er jedoch von dem Benehmen seiner Legaten nähere Kunde erhielt, schickte er den Diacon der römischen Kirche, Marinus, der nach ihm den päpstlichen Stuhl bestieg, als seinen Legaten nach Constantinopel, um daselbst genaue Erkundigungen einziehen zu lassen. Marinus erklärte alle Beschlüsse der letzten Synode für nichtig und bestätigte das sechste allgemeine Concil. In seiner Erbitterung ließ ihn der Kaiser in Ketten legen und gab ihm erst nach einem Monat die Freiheit wieder. Nach der Rückkehr seines Gesandten bestieg der Papst die Kanzel der Peterskirche und sprach mit dem Evangelienbuche in der Hand feierlich den Bann über Photius aus, welcher in jeder Weise den apostolischen Stuhl zu hintergehen und zu erniedrigen gewagt und seinen alten Fälschungen neue hinzugefügt habe. Den weitern Verlauf dieser Streitigkeit erlebte Johannes VIII. nicht mehr (s. d. Art. Griechische Kirche).

Von den zahlreichen Schreiben dieses Papstes haben sich 382 erhalten (Mansi, Conc. XVII, 1 sq.; Migne, PP. lat. CXXVI, 647 sq.; Bullar. magn. ed. Taur. I, 333 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 376 sq.; II, 746). Daß ein von Baronius (ad a. 879, n. 54 sq.) lateinisch und von Beveridge (Pand. can. II, 2, 306) griechisch mitgetheilter Brief an Photius, in welchem der Zusatz des Filioque zum Symbolum als höchst verabscheuungswürdig erklärt wird, eine offenbare Fälschung sei, hat Hergenröther (Photius II, 541 ff.) gezeigt. (Vgl. die Vita bei Muratori, Rer. ital. scr. III, 1, 269. III, 2, 307 sq.; Watterich, Pontiff. Rom. vitae I, 27 sq.; P. Balan, Storia di Giovanni VIII, Modena 1876; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 447 ff. 514 ff.; Hergenröther, Photius, Patriarch von Constant., Regensb. 1867 ff., II, 291 ff.; Rohrbacher, Univers.-Gesch. der kath. Kirche XIII, deutsch von Tensi, Münster 1882, 219 ff.; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches, 2 Bde., Berlin 1862.)

Johannes IX. (898—900). Nach dem Tode des Papstes Theodor II. (December 897) wurde Sergius III. von der tuscischen Partei sehr tumultuarisch zum Papste ausgerufen, aber von Kaiser Lambert nicht anerkannt; da erhob die fränkische Partei den Benedictiner Johannes von Tivoli auf den päpstlichen Stuhl. Johannes vertrieb seinen Gegner und erhielt die päpstliche Weihe im April 898. Er veranstaltete eine Synode zu Rom, auf welcher er die Ehre des noch im Grabe geschändeten Papstes Formosus (s. d. Art.) wiederherstellte und die Acten der von Stephan VI. (VII.) gegen Formosus gehaltenen Synode vernichten ließ. Doch erklärte er die von Formosus vollzogene Krönung Arnulfs zum Kaiser für ungiltig und proclamirte Lambert als den rechtmäßigen Kaiser. Auf derselben Synode erneuerte der Papst auch ein Decret des Papstes Stephan V. (IV.) vom J. 816, daß zur Vermeidung von Unordnungen der

Papst von den Cardinalbischöfen und dem römischen Clerus im Beisein des Senates und Volkes gewählt, aber erst in Anwesenheit der kaiserlichen Gesandten consecrirt werden solle (vgl. die Liter. hierüber bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 7 ff. u. Niehues im Histor. Jahrb. d. Görres-ges. I, 141 ff.). Bald darauf feierte der Papst in Gegenwart des Kaisers eine neue Synode zu Ravenna. Seine demüthige Bitte, daß der Kaiser die Beschlüsse der letzten römischen Synode bestätigen und die unerhörten Frevel, Räubereien und Brandstiftungen, welche eben erst im römischen Gebiete vorgefallen, untersuchen und bestrafen möge, lassen auf eine sehr bedrängte Lage des Papstes schließen. Außerdem wurde auf diesem Concil auf die Einhaltung der früheren Verordnungen hinsichtlich des Zehnten gedrungen und den Bischöfen die Ermahnung ertheilt, ihres Amtes fleißig wahrzunehmen. Von einem dritten Concil, dessen Flodoard erwähnt, haben sich keine Acten erhalten.

Auf Bitten des mährischen Fürsten Mojmirs sandte Johannes 899 einen neuen Erzbischof für das lang verwaiste Bisthum Welehrad. Veranlaßt durch die bayerischen Bischöfe, welche auf Böhmen und Mähren noch volle Jurisdiction beanspruchten, wandten sich Hatto von Mainz und Theotmar von Salzburg an den Papst mit der Klage, daß die von Mähren angestrebte kirchliche Unabhängigkeit bald auch eine Trennung vom deutschen Reiche nach sich ziehen werde; der Papst möge die Sache durch einen Legaten untersuchen lassen. Ehe dieß aber geschehen konnte, starb der Papst (Mai 900). Er war erfüllt von kirchlichem Eifer, allein die Zeiten, in denen er lebte, waren so barbarisch und verdorben, und er regierte auch nur so kurze Zeit, daß er nicht viel erreichen konnte. Deßhalb vergleicht ihn Baronius mit dem Propheten Jeremias und sagt von ihm: er sei von Gott gesandt gewesen, um zu verderben und auszurotten, was sein Vorfahrer Stephan VI. Unrechtes gepflanzt und gebaut habe. Seine Briefe und die Acten der beiden genannten Synoden finden sich bei Mansi XVIII, 189 sq.; vgl. Migne, PP. lat. CXXXI, 27 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed., I, 442 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori, Rer. ital. scr. III, 2, 319; Pagi, Breviar. Pontiff. Rom. II, 147 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 567 ff.)

Johannes X. (914—928), gebürtig aus der Romagna, seit 905 Erzbischof von Ravenna, wurde durch den Einfluß einer Adelspartei, an deren Spitze Theodora die Aeltere, Gemahlin des römischen Senators Theophylact, stand, im März 914 als Lando's Nachfolger auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Nach der Erzählung des die Römer ingrimmig hassenden Lombarden Luitprand (Antapodosis, Mon. Germ. SS. III, 297) soll er Theodora's Liebhaber gewesen und von ihr bloß darum zum Papste bestimmt worden sein, damit sie ihn immer in ihrer Nähe haben könne. Diese Erzählung schrieb Baronius (ad a. 912, n. 12) nach und nannte Johannes X. einen Pseudopapst. Jetzt ist Luitprands Bericht wohl allgemein als unwahr verworfen (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 578 ff.). Johannes, welcher in anderen gleichzeitigen Quellen sehr gerühmt wird, stand vielmehr zum Hause Theodora's in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen und wurde hauptsächlich deßhalb nach Rom gerufen, damit die dort herrschende tusculanische Adelsfaction durch seine Energie in ihrer Macht befestigt bleibe. Johannes aber täuschte ihre Erwartungen; er war bestrebt, die weltliche Herrschaft des Papstthums von den Parteien unabhängig zu machen und dem Papste selbst die gebührende Macht zurückzugewinnen. Zuerst brachte er zwischen dem Fürsten Landolph von Benevent, dem Statthalter des griechischen Kaisers in Calabrien, und dem lombardischen Könige Berengar einen mächtigen Bund gegen die Saracenen zusammen, welche auf dem Berge und an dem Flusse Garigliano Festungen angelegt hatten und von da aus das römische Gebiet verwüsteten. Nachdem Berengar mit seinem Kriegsheere in Rom eingezogen und daselbst im November 915 als Kaiser gekrönt worden war, nachdem auch das griechische Hilfsheer angekommen war, zog der Papst selbst an der Spitze der Truppen den Saracenen entgegen, schloß sie in einer Festung ein, zwang sie durch Hungersnoth zu einem Ausfalle und rieb sie sämmtlich auf. Zwei Jahre nach der Ermordung Berengars erschien der Herzog Hugo von der Provence in Italien. Wahrscheinlich hatte ihn der Papst herbeigerufen, um ihn zum Kaiser zu krönen. Wenigstens kamen ihm bei seiner Landung in Pisa Gesandte Johanns X. entgegen; auch schloß der letztere gleich darauf mit ihm ein Bündniß ab. Allein Marozia, Theodora's Tochter, welche nach dem Tode ihres Gemahles Alberich (926) den mächtigen Markgrafen Guido von Toscana geheiratet hatte, wollte ihren Einfluß zu Rom nicht durch die Wahl eines neuen Kaisers und etwaigen Schirmvogtes der Kirche schwächen oder wohl gar aufheben lassen und faßte daher mit ihrem Gemahl den Beschluß, den Papst aus dem Wege zu schaffen. Johannes wurde im Juni 928 im Lateran auf Marozia's Befehl überfallen; sein Bruder Petrus wurde vor seinen Augen ermordet, und er selbst ward in's Gefängniß geworfen; dort ward er einige Tage später, wie man sagte, mit einem Kopfkissen erstickt.

Mit der griechischen Kirche wurde unter seinem Pontificate eine Aussöhnung versucht. Der griechische Kaiser Leo VI. hatte im Widerspruche mit den Ehegesetzen der Byzantiner und den dortigen Begriffen von Ehre und Recht sich zum vierten Mal verheiratet. Da der Patriarch Nicolaus Mysticus auf einer Synode gegen den Kaiser und seine Gemahlin Ausschluß von dem Genusse des Sacramentes verfügte, so wandte sich Leo, der gegen seinen Patriarchen nicht sogleich zur Gewalt schreiten wollte, zuerst an die drei übrigen Patriarchen des Orients und an den römischen Stuhl. Der damalige Papst Ser-

gius III. schickte eine Gesandtschaft nach Constantinopel, und diese billigte die vierte Ehe des Kaisers; für dieselbe ward auch ein sehr großer Theil der byzantinischen Bischöfe gewonnen. Nun ließ Kaiser Leo den Patriarchen verhaften. Der päpstliche Gesandte und die Bischöfe der Hofpartei hielten eine Synode und setzten Nicolaus ab. Statt seiner wurde der Mönch Euthymius auf den Patriarchenstuhl erhoben; doch rief Leo auf dem Todbette den vertriebenen Nicolaus wieder zurück. Leo's Nachfolger Alexander versammelte gleich nach seiner Thronbesteigung die in Constantinopel anwesenden Bischöfe, und diese mißhandelten Euthymius sehr. Da aber ein Theil der Bischöfe immer noch die Synode, welche die Absetzung des Patriarchen Nicolaus beschlossen hatte, als rechtmäßig anerkannte, so wollte der wieder eingesetzte Patriarch den Beschluß der genannten Synode durch eine andere annulliren lassen. Auch Johannes X. wurde zur Beschickung derselben aufgefordert; er erhielt das Versprechen, daß im Falle seiner Zusage sein Name wieder in das Verzeichniß der constantinopolitanischen Kirche aufgenommen werden solle. Doch blieb der Papst bei der mildern Praxis der abendländischen Kirche, und alle byzantinischen Redekünste waren vergeblich. — Dem deutschen Könige Konrad, welcher nur durch den kräftigen Beistand der Kirche das wankende Königthum stützen und den Zerfall des Reiches in Theilfürstenthümer aufhalten konnte, kam Johannes zu Hilfe, indem er seinen vertrautesten Prälaten, den Bischof Petrus von Orta, als Legaten in die fränkischen Reiche sandte und im September 916 die berühmte Synode von Altheim (Hohenaltheim bei Nördlingen) veranstalten ließ (die Acten in Mon. Germ. Leg. II, 554 sq.). Neben vielen hier erlassenen rein kirchlichen Gesetzen wurden auch die Unterthanen zu neuer Treue gegen ihren König verpflichtet und die Rebellen weltlichen und geistlichen Standes mit dem Banne belegt. Einen andern Legaten sandte Johannes zum Grabe des hl. Jacobus nach Compostela, mit dem Auftrage, den im Geruche der Heiligkeit stehenden Bischof dieser Stadt zu ersuchen, daß er bei seinem täglichen Gebete ihm den Schutz dieses heiligen Apostels sowohl in seinem Leben als in der Stunde des Todes erbitte. Als eine arge Mißachtung der Kirchengesetze mag es gelten, daß Johannes X. die Wahl des fünfjährigen Hugo von Vermandois zum Erzbischofe von Reims, welche dessen Vater, der mächtige Graf Heribert von Aquitanien, erzwungen hatte, bestätigte. Mit Recht bemerkt Baronius zu diesem Betragen des Papstes: „Dieß war die erste Mißgeburt, die man in der Kirche Gottes sah, ein unerhörtes Ereigniß, wovon kein Wesen in der Welt bisher auch nur eine Vorstellung hatte." Nur insofern kann das Verfahren eine Entschuldigung finden, als Graf Heribert das Versprechen gab, dem in Gefangenschaft gehaltenen König Karl von Frankreich die Freiheit wieder zu geben. — Die Briefe des Papstes s. bei Mansi XVIII, 315 sq.; bei Migne, PP. lat. CXXXII, 797 sq.; im Bull. magn., ed. Taur. I., 381 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 449 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori III, 2, 322 sq.; Watterich, Pontiff. Rom. vitae I, 661 sq.; Pagi, Breviar. II, 160 sq.; Liverani, Giovanni da Tossignano, Macerata 1859; Höfler, Die deutschen Päpste I, 18 f.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 227 ff.; Rohrbacher, Universalg. der christl. Kirche XIII, bearb. von Tensi, Münster 1882, 444 ff.)

Johannes XI. (931—936), Sohn Marozia's von ihrem ersten Gemahle Alberich von Camerino, wurde im März 931 consecrirt. Seine Mutter, seit kurzem zum zweiten Male Wittwe, beherrschte die Stadt und legte sich selbst den Titel Senatrix und Patricia bei; unter ihrer Oberleitung sollte ihr einer Sohn Johannes die geistliche und ihr anderer Alberich II. die weltliche Macht ausüben. Da aber beide Söhne nicht stark genug schienen, die Herrschaft zu behaupten, bot sie ihre Hand einem dritten Gemahle, ihrem Schwager Hugo, König von Italien. Derselbe kam im März 932 nach Rom; er ward von Geistlichkeit und Adel festlich empfangen, behandelte aber bald die Römer und seine Stiefsöhne mit tyrannischem Uebermuth. Alberich erregte einen Aufstand, in Folge dessen Hugo aus Rom flüchtete; Marozia ward gefangen gesetzt, Johannes im Lateran bewacht und Alberich zum Fürsten und Senator der Römer ausgerufen. So ward die geistliche von der weltlichen Gewalt in Rom vollständig getrennt; der Papst galt als Dienstmann seines Bruders und durfte nur rein priesterliche Functionen im Lateran vollziehen. Selbst die Verleihung des Palliums an Erzbischof Artold von Reims (933) und an den Patriarchen Theophylact von Constantinopel (935) ging nicht vom Papste, sondern von Alberich aus. Johannes starb im Januar 936. Der neu entstandenen Congregation von Clugny verlieh er mehrere Privilegien. Ueber seine Bullen s. Bull. magnum, ed. Taur. I, 386 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 454 sq. II, 746. (Vgl. Muratori III, 2, 323 sq.; Watterich I, 38 sq. 669 sq.; Pagi II, 166 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 29; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 231 ff.; Gfrörer, K.-G. III, 1199 ff.; Ders., Gregor VII., V, 201 ff.)

Johannes XII. (955—964), ein Neffe des Papstes Johannes XI., war der Sohn des Fürsten und Senators Alberich II. Sein Vater hatte in der doppelten Absicht, einerseits seiner Familie die Herrschaft in Rom zu sichern, andererseits dem Rechte des päpstlichen Stuhles auf Souveränität zu entsprechen, sich vor seinem Tode 954 in die Peterskirche tragen lassen und dort dem Adel den Schwur abgenommen, seinen Sohn und Erben Octavian bei der nächsten Sedisvacanz zum Papste zu wählen. Auf diese Weise erlangte der achtzehnjährige Jüngling nach Agapets II. Tode das Papstthum und den römischen Patri-

ciat und wurde am 16. December 955 consecrirt. Er ist der erste Papst, der seinen frühern Namen änderte und sich in Erinnerung an frühere Päpste aus seinem Hause Johannes nannte. Rom hatte in Agapet einen frommen Papst und in Alberich einen kräftigen Herrscher gesehen; jetzt waren beide Gewalten vereint in einem zügellosen Jüngling, der durch seine Ausschweifungen es dahinbrachte, „daß das römische Sittenverderbniß der Welt ein Greuel wurde". Nach Außen suchte er seine Hausmacht zu vergrößern, aber seine erste Waffenthat gegen den Herzog Pandulph von Capua war nicht glänzend; er wurde von seinem Gegner, welcher sich mit dem Herzoge von Salerno verband, zu schimpflicher Flucht und zum Abschlusse eines Vertrags genöthigt, und da er sich auch gegen König Berengar von Italien, der den Kirchenstaat sehr bedrückte und Ravenna in Besitz genommen hatte, nicht schützen konnte, rief er die Hilfe des mächtigen deutschen Königs Otto I. an. Im April 961 brach Otto in Begleitung seiner Gemahlin Adelheid und mehrerer Bischöfe an der Spitze eines ansehnlichen Heeres nach Italien auf. Berengar zog sich, von seinen Leuten verlassen, mit seiner Familie in einige feste Burgen zurück. Schon vor seiner Ankunft in Rom leistete Otto I. ohne Zweifel schriftlich durch seinen Botschafter einen Eid, in dem er unter Anderem versprach, ohne Erlaubniß des Papstes kein Gericht zu halten oder über irgend etwas, das den Papst oder die Römer betreffe, eine Verfügung zu veranstalten. Was er von den Ländereien des hl. Petrus in seine Hand bekomme, werde er dem Papste zurückgeben; sollte er das italienische Reich jemanden (als Statthalter) übergeben, so wolle er dafür Sorge tragen, daß derselbe schwöre, des Papstes Helfer zu sein und das Erbtheil des hl. Petrus nach seinem besten Vermögen zu vertheidigen (c. 33, Dist. LXIII; vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 606). Nachdem auch der Papst geschworen hatte, die Treue gegen Otto zu bewahren und nie eine Verbindung mit Berengar und dessen Sohne Adelbert einzugehen, fand den 9. Februar 962 die feierliche Kaiserkrönung statt. So kam nach langer Unterbrechung das Kaiserthum wieder an einen deutschen König. Am 12. Februar 962 hielt der Papst eine römische Synode, auf welcher er dem Wunsche des Kaisers entsprechend für die slavischen Länder das Erzbisthum Magdeburg mit dem Suffraganstuhle Merseburg errichtete, den von Otto in's Bisthum Verona eingesetzten Rather bestätigte und den Erzbischöfen Friedrich von Salzburg und Heinrich von Trier das Pallium bewilligte. Vom nächsten Tage aber (13. Februar) ist ein merkwürdiges Diplom des Kaisers (pactum confirmationis) datirt, worin der Kaiser dem Papste einerseits das Recht auf alle Besitzungen, welche die römische Kirche bisher gehabt habe, namentlich die Schenkungen Pipins und Karls d. Gr. mit Angabe der einzelnen Orte und Gefälle bestätigt und anderseits festsetzt, daß in Zukunft jeder Papst canonisch gewählt, aber nicht consecrirt werden dürfe, bis er dem Kaiser oder seinen Gesandten befriedigende Zusagen gemacht hätte. (Ausführlicheres über das vielumstrittene Diplom s. bei Sickel, Das Privilegium Otto's I. für die röm. Kirche, Innsbr. 1883.)

Aber das gute Einvernehmen des Papstes mit dem Kaiser war von kurzer Dauer. Johannes XII. beschwerte sich darüber, daß der Kaiser die eroberten Orte, statt sie dem Vertrage gemäß der römischen Kirche huldigen zu lassen, in seine eigene Pflicht genommen habe. Auf der andern Seite erfuhr Otto durch seine Spione, daß der Papst mit Berengars Sohn unterhandle. Bald darauf fielen seinen Soldaten vier päpstliche Sendlinge in die Hände, von denen die einen nach Ungarn, die anderen nach Constantinopel bestimmt waren. Aus den Briefen, welche sie bei sich hatten, ging hervor, daß die Ungarn zu einem Einfalle in Deutschland und die Griechen zu einem Kriege gegen den Kaiser aufgehetzt werden sollten. Auf die Nachricht von der Gefangennehmung seiner Gesandten schickte der Papst, um Otto zu beschwichtigen, eine Gesandtschaft in das kaiserliche Lager vor San Leone (bei San Marino), der letzten Festung Berengars, ab und versprach Besserung, beschwerte sich jedoch zugleich über den Wortbruch des Kaisers, welcher die Bewohner der eroberten Plätze, die zum Patrimonium Petri gehörten, sich selbst habe huldigen lassen. Der Kaiser reinigte sich von dem ihm gemachten Vorwurfe und schickte seinerseits ebenfalls Gesandte an den Papst. Diese wurden jedoch schlecht empfangen, und um Zeit zu gewinnen, sandte Johannes XII. eine neue Gesandtschaft an den Kaiser ab. Diese war noch nicht am Ziele ihrer Reise angekommen, als Berengars Sohn Adelbert nach Rom kam und vom Papste auf's Ehrenvollste aufgenommen wurde. Nun erhob sich ein Theil des Stadtadels wider den Papst, überrumpelte das Castell des hl. Paulus und rief den Kaiser herbei. Bei Annäherung Otto's entfloh der Papst mit Adelbert in die Campagna, während Otto (2. November 963) ohne Schwertstreich in die Stadt einzog. Im Vollgefühle seiner Macht nöthigte nunmehr Otto die Römer zu einem dem bisherigen Rechte und den Canones widersprechenden Eide, nie einen Papst zu wählen und zu consecriren ohne ausdrückliche Zustimmung des Kaisers. Ja Otto ging noch weiter und wollte den ihm feindlichen Papst durch die Anklage eines sittenlosen Wandels, an welchem er bisher keinen Anstoß genommen hatte, stürzen. Drei Tage nach Einzug des Kaisers wurde in der St. Peterskirche eine Kirchenversammlung veranstaltet, bei der gegen 50 italienische und deutsche Bischöfe, viele Abgeordnete des Adels und ein Vertreter der Volksgemeinde sammt der ganzen Stadtwache Roms erschienen. Auf die Frage des Kaisers, warum der Papst Johannes „dem heiligen Concile" nicht beiwohne, wurden gegen letztern von

den Römern die furchtbarsten Anklagen erhoben. Er habe die Messe gehalten, ohne von dem geweihten Brode und Weine zu kosten; er habe einen Diacon im Pferdestall geweiht, für Priesterweihe Geld genommen, in Todi einen zehnjährigen Knaben zum Bischof eingesetzt, die Kirchen geschändet, Ehebruch und sonstige Unzucht getrieben, öffentlich des Waidwerks gepflegt, einen Beichtvater blenden und Geistliche entmannen lassen, Häuser angezündet, auf des Teufels Gesundheit Wein getrunken, im Würfelspiel Juno, Venus und andere höllische Geister angerufen rc. Otto ließ durch seinen Vertrauten, den Bischof Luitprand von Cremona, den Römern gegenüber aussprechen, er wisse, daß Verleumdung sehr oft hochgestellte Männer anzutasten wage; er schwöre daher, daß den Papst keine Strafe treffen solle, ehe der Beweis vollkommen hergestellt sei. Als die anwesenden Cleriker und Laien auf ihren Aussagen beharrten, wurde von den Versammelten an den Papst ein Schreiben verfaßt, in dem er aufgefordert wurde, in Rom zu erscheinen, um sich von den Anklagen des Mords, des Meineids, der Kirchenschändung und der Blutschande zu reinigen. Der Papst antwortete in kurzen Worten: „Wir haben vernommen, daß ihr einen andern Papst einsetzen wollt; wenn ihr dieß thut, so excommunicire ich euch in Kraft des allmächtigen Gottes, so daß keiner von euch Weihen ertheilen und Messe lesen darf.“ Es wurde nun im Namen des Kaisers an den Papst ein anderes Schreiben abgefertigt, in welchem derselbe auf das Schicksal des Verräthers Judas hingewiesen wurde; dieß werde sein Antheil werden, wenn er auf der Synode zu erscheinen fernerhin sich weigere. Johannes hielt sich aber in der Campagna verborgen, so daß der kaiserliche Bote das Schreiben uneröffnet zurückbringen mußte. Nun trat der Kaiser selbst als Ankläger auf, betonte aber diesesmal nur die politische Seite: der Papst habe den mit ihm beschworenen Vertrag gebrochen, Adelbert herbeigerufen, einen Aufstand erregt und sei im Angesichte des kaiserlichen Heeres in Waffenrüstung erschienen. Auf seine Aufforderung, ein Urtheil zu fällen, erklärte die Synode, der Kaiser möge jenes Scheusal aus der heiligen römischen Kirche vertreiben und einen Andern an seine Stelle wählen lassen. Als Otto seine Zustimmung zu diesem Beschlusse gab, wurde Johannes von der Synode abgesetzt und statt seiner der Protoscriniarius Leo, obschon er noch Laie war, gewählt, ein Mann von rechtschaffenem Wandel, aber gefügigem Geist und für Otto's Pläne passend. Leo nahm den Namen Leo VIII. an und wurde von den Bischöfen Sico, Benedict und Gregor ohne Beobachtung der Interstitien in uncanonischer Weise durch alle Weihegrade hindurchgeführt. Dem bisher allgemein anerkannten Papste gegenüber erscheint Leo als Eindringling; die Synode aber, welcher er seine Erhebung verdankt, ist nur ein Pseudoconcil. Die Folgen des ganzen rechtswidrigen Verfahrens wurden später vielfach beklagt.

Nach Einsetzung Leo's blieb Otto noch einige Zeit in Rom, entließ jedoch, um die Römer nicht durch Einquartierung zu beschweren, einen großen Theil des Heeres. Da erhob sich die Gegenpartei im Bunde mit Gleichgesinnten von auswärts; Otto aber unterdrückte am 3. Januar 964 den Aufstand in einem furchtbaren Blutbade und ließ sich hundert Geiseln stellen. Leo bat für sie, und um beim Volke beliebt zu werden, gab der Kaiser die Geiseln wieder frei und zog dann nach Camerino und Spoleto gegen Adelbert. Sofort brach in Rom ein neuer Aufstand aus. Leo konnte nur mit Mühe in das Lager des Kaisers entkommen, Johannes aber zog triumphirend in die Stadt ein und nahm schwere Rache an seinen Feinden. Dem Cardinaldiacon Johannes ließ er die rechte Hand, dem Scriniar Azzo Zunge und Nase abschneiden, den Bischof Otgar von Speier geißeln. Ueberdieß veranstaltete er am 26. Februar 964 eine Synode, welche die Wahl Leo's für nichtig erklärte, Leo selbst mit allen denen, die ihn erhoben, mit dem Banne belegte und die Synode vom verflossenen Jahre als eine verruchte und kirchenräuberische verurtheilte. Außerdem wurden alle von Leo verrichteten Ordinationen cassirt, den Ordinirten ward vor dem Concil die priesterliche Kleidung abgerissen und ihnen befohlen, folgende Worte auf ein Papier zu schreiben: „Mein Vater Leo hatte nichts (von geistlicher Gewalt) und gab mir nichts.“ Sico von Ostia aber, welcher Leo consecrirt hatte, wurde aller seiner Würden ohne Hoffnung auf einstige Restitution entsetzt. Kaiser Otto, der eben Berengar besiegt und nach Deutschland gesandt hatte, wollte nach diesen Vorkommnissen nach Rom ziehen, als er die Nachricht erhielt, Papst Johannes sei am 14. Mai 964 gestorben. Es hatte ihn ein Schlag getroffen, an dessen Folgen er nach acht Tagen, ohne die heilige Communion empfangen zu können, verschied. Luitprand, der kaiserliche Historiker, will wissen (Mon. Germ. SS. III, 346), daß Johannes im Augenblicke eines Ehebruchs vom Teufel einen Schlag auf die Schläfe empfangen habe; neuere Geschichtsschreiber vermuthen die Rache eines beleidigten Ehemannes. — Seine Bullen und Briefe s. im Bullar. magnum, ed. Taur. I, 407 sq.; bei Mansi XVIII, 447 sq.; Migne, PP. lat. CXXXIII, 1011 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 463 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori, Rer. ital. SS. III, 2, 326 sq.; Watterich I, 49 sq., Mon. Germ. SS. III, 340 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 34 ff.; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl. I, 449 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 605 ff.; Reumont, Stadt Rom II, 237 ff.; Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl. II, 31 ff.)

Johannes XIII. (965—972). Da nach dem Tode Johannes' XII. die Römer sich weigerten, den vom Kaiser Otto I. als Gegenpapst aufgestellten Leo VIII. anzuerkennen und ihrerseits den bejahrten Cardinaldiacon Benedict, den Grammatiker, zum Papste wählten (s. d. Art.

Benedict V.), zog Otto neuerdings in Rom ein und sandte Benedict in die Verbannung nach Hamburg (964). Als aber wenige Monate später (März 965) Leo VIII. gestorben war, baten die Römer um Wiedereinsetzung Benedicts; aber auch er schied zu dieser Zeit aus dem Leben. Otto sandte nun seine Hofbischöfe Luitprand von Cremona und Otgar von Speier zur Einleitung einer neuen Wahl nach Rom, und hier ward nach dem Willen des Kaisers Johannes, Bischof von Narni, im September 965 gewählt und am 1. October als Johannes XIII. inthronisirt. Johannes suchte den Uebermuth des römischen Adels, der in Rom schon lang verderblichen Einfluß ausgeübt hatte, zu brechen. Es entspann sich jedoch gegen ihn alsbald eine Verschwörung; er wurde unvermuthet überfallen, in der Engelsburg eingekerkert und dann auf eine Burg in die Campagna abgeführt. Er entkam jedoch nach Capua, dessen Fürst Pandulph ihn sehr ehrerbietig aufnahm. Zum Danke hierfür errichtete der Papst zu Capua einen Erzstuhl, den der Bruder des Fürsten bestieg, und welchem zehn Suffragane untergestellt wurden. Bei der Nachricht von dem Anmarsche des Kaisers riefen die Römer den Papst aus Furcht wieder zurück. Otto ordnete ein sehr strenges Gericht gegen die Empörer an; einige der Rädelsführer wurden gehenkt, andere verstümmelt und nach Deutschland verbannt. Im Anfang des Jahres 967 begab sich der Kaiser in Begleitung des Papstes nach Ravenna. Auf dem hier stattfindenden Concil erhielt Johannes XIII. Ravenna und das übrige zum Patrimonium Petri gehörige Gebiet wieder. Der Papst aber bestätigte die schon unter Johannes XII. 962 erfolgte Errichtung der Metropole Magdeburg, welcher er die Bisthümer Havelberg und Brandenburg und die neu zu gründenden Stühle Merseburg, Zeitz und Meißen unterordnete. Ebenso wie Johannes sich hierdurch um die Verbreitung und Befestigung des Christenthums unter den nordöstlichen Slaven Verdienste erwarb, ging er auch auf den Wunsch des Herzogs Boleslaus II. von Böhmen, der in Prag ein Bisthum gründen wollte, unter der Bedingung ein, daß der Gottesdienst nicht in slavischer oder bulgarischer, sondern in lateinischer Sprache gehalten würde. Da jedoch der Bischof Michael von Regensburg, zu dessen Sprengel bisher Böhmen gehörte, sich diesem Plane widersetzte, so konnte derselbe erst, als der uneigennützigere Wolfgang den Stuhl von Regensburg bestieg, ausgeführt werden. Kaiser und Papst wirkten fortwährend einmüthig zusammen. Als Otto I. seinen 13jährigen gleichnamigen Sohn nach Italien beschied, krönte Johannes denselben am Weihnachtsfeste 967 zum Mitkaiser. Ebenso unterstützte der Papst die Bemühungen Otto's, für seinen Sohn die Hand der griechischen Kaisertochter Theophano zu erlangen. Die Krönung der jungen Kaiserin, deren Vermählung im April 972 in Rom vollzogen wurde, war die letzte bekannte Handlung des Papstes. Johannes starb am 6. September 972. Seine Briefe finden sich bei Mansi XVIII, 479 sq.; Migne, PP. lat. CXXXV, 951 sq.; im Bull. magnum, ed. Taurin. I, 412 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 470 sq. (Vgl. die Vitae bei Muratori III, 2, 329 sq.; Watterich I, 44. 64. 685 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 53 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl., IV, 626 ff.; Giesebrecht, Kaiserzeit, 4. Aufl., I, 493 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom 180 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 290 ff.)

Johannes XIV. (983—984), zuerst Bischof von Pavia und Kanzler des Kaisers Otto II., wurde nach dem Tode Benedicts VII. im November 983 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Aus Ehrfurcht gegen den Apostel Petrus änderte er seinen Namen Petrus in Johannes. Er konnte sich nur auf die deutsche Partei stützen, und als Otto II. schon am 7. December 983 in der Blüte der Jahre gestorben war, die Kaiserin Theophano aber Rom verlassen hatte, war Johannes völlig machtlos. Der 974 vertriebene Bonifaz VII. (s. d. Art.) kehrte aus Constantinopel zurück, gewann mit griechischem Gelde einen Anhang in der Stadt und nahm im April 984 Johannes gefangen. Vier Monate lag Johannes in schwerer Haft in der Engelsburg, bis er am 20. August 984 ermordet wurde. (Vgl. die Vitae bei Muratori III, 2, 333 sq.; Watterich I, 66. 87. 687; Pagi II, 198 sq.; Wilmans in den Jahrbb. des deutschen Reiches unter Otto III., II, 2, 63 f.)

Johannes XV. (985), „der Sohn Roberts", soll nach den Erzählungen von Marianus Scotus, Gottfried von Viterbo und nach einigen Papstcatalogen auf Bonifaz VII. gefolgt sein und vier Monate regiert haben. Nach Einigen ward er bloß gewählt, aber nicht consecrirt, nach Anderen wurde er von den Anhängern des verstorbenen Bonifaz als Candidat aufgestellt, ohne durchdringen zu können (Papencordt, Stadt Rom 183). Nach neueren Forschungen ist er aber ganz aus der Liste der Päpste, oder auch nur der Prätendenten zu streichen (Wilmans, Jahrbb. des deutschen Reiches unter Otto III., II, 2, 212; Gfrörer, K.-Gesch. III, 1415). Da ihn gleichwohl viele Historiker mitgezählt haben, so gerieth die Bezifferung der folgenden Päpste, welche den Namen Johannes tragen, in's Schwanken; erst bei Johannes XXII. stimmen alle Geschichtschreiber wieder überein.

Johannes XV. (unrichtig XVI.) (985 bis 996), Sohn des römischen Presbyters Leo aus der Region Gallinae albae, wurde im August 985 zum Papst consecrirt. Er verdankte seine Erhebung der sabinischen Partei, welche sich unter dem Dux Crescentius schon gegen Kaiser Otto II. erhoben hatte und jetzt unter Johannes Crescentius, dem Sohn des Dux, sowohl den Einfluß der griechischen Kaiser wie des deutschen Hofes von Rom abwehren wollte. Crescentius selbst herrschte unter dem Titel eines Patricius unumschränkt über die Stadt. Der Papst war ganz in seiner Gewalt, sogar der Zugang zu demselben mußte zuerst mit reichen Geschenken an Crescen-

tius erkauft werden. Da flüchtete endlich Johannes nach Toscana und erbat von der Kaiserin Theophano Hilfe gegen die Bedränger des heiligen Stuhles. Nun ließ Crescentius den Papst bitten, nach Rom zurückzukehren, wo ihm die dem Nachfolger Petri schuldige Ehrerbietung geleistet werden würde; als er aber kam, fanden die Bedrängungen kein Ende. In das Pontificat dieses Papstes fällt der berühmte Streit über die Besetzung des Erzstuhles von Reims. Hugo Capet, der 987 auf den französischen Königsthron gesetzt worden war, hatte 988 Arnulf, einen Neffen des Herzogs Karl von Lothringen, mit dem er damals in Krieg verwickelt war, zum Erzbischof von Reims ernannt und durch feierliche Eide an seine Sache gebunden; allein noch in dem nämlichen Jahre wurde Reims an Herzog Karl überliefert. König Hugo hielt den Erzbischof für den Urheber des Verrathes und verlangte vom Papste die Absetzung Arnulfs. Ehe noch der Papst, welcher den Erzbischof nicht ungehört verurtheilen wollte, eine Antwort geben konnte, geriethen Herzog Karl und Arnulf in die Gefangenschaft des Königs. Hugo Capet versammelte nun im Juni 991 zu Reims eine Synode, auf welcher Arnulf als Hochverräther und Meineidiger seines Amts entsetzt und der gelehrte Abt Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., zu seinem Nachfolger erwählt wurde. Auf das Verlangen des französischen Königs, die Beschlüsse des Reimser Concils zu bestätigen, schrieb Johannes XV. eine Kirchenversammlung nach Aachen aus, auf welcher die Streitsache durch die germanischen und französischen Bischöfe unter dem Vorsitze eines päpstlichen Legaten untersucht werden sollte. Allein die französischen Bischöfe erschienen weder zu Aachen noch zu Rom, wohin sie der Papst später berief. Nun schrieb Johannes ein Concil nach Mousson an der deutsch-französischen Grenze aus; auf diesem erschienen jedoch nur deutsche Kirchenhäupter. Von dem Vorsitzenden desselben, dem päpstlichen Legaten Leo, wurde Gerbert der Befehl des Papstes verkündet, bis zu einer zweiten Synode, die 995 nach Reims berufen werden sollte, sich jeder gottesdienstlichen Handlung zu enthalten. Gerbert unterwarf sich und begab sich an den Hof Otto's III., dessen Lehrer er wurde. Arnulf wurde zwar auf Verwenden Leo's 996 wieder freigelassen, jedoch erst im Anfang des Jahres 997 wieder in seine Würde eingesetzt. — Auf einer Synode im Lateran setzte Johannes am 31. Januar 993 den 20 Jahre vorher verstorbenen Bischof Ulrich von Augsburg, nachdem Bischof Liutolf der Synode sein Buch über das Leben und die Wunder seines Vorgängers überreicht hatte, feierlich in das Verzeichniß der Heiligen; es ist dieses das erste Beispiel einer eigentlichen feierlichen Canonisation. Im April 996 starb Johannes, ehe Otto III., welcher bereits Pavia erreicht hatte, aus seiner Hand die Kaiserkrone empfangen konnte. Johannes wird als gelehrt und sogar in der Kriegskunst erfahren gerühmt. Seine Bullen finden sich bei Mansi XIX, 81 sq.; Migne CXXXVII, 825 sq. Die Regesten s. bei Jaffé, 2. ed. I, 486 sq. (Vgl. Muratori III, 2, 334 sq.; Watterich I, 66 sq.; Pagi II, 201 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 74 ff.; Reumont, Rom II, 296 ff.; Wilmans, Jahrbb. des d. Reichs unter Otto III., II, 2, 64 ff.)

Johannes XVI., Gegenpapst (997 bis 998). Nach dem Tode Johannes' XV. wurde unter Einwirkung Otto's III. dessen Verwandter Bruno als Gregor V. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Kaum war der Kaiser von Rom abgezogen, als Crescentius eine neue Empörung veranstaltete, Gregor V. zur eiligen Flucht zwang und einen gewissen Johannes Philagathus als Gegenpapst einsetzte. Der letztere war aus Rossano in Calabrien, das damals zum byzantinischen Reich gehörte, gebürtig. Auf Verwendung der Kaiserin Theophano war der griechisch redende Calabrese von Otto II. in Dienst genommen worden; er stieg dann von Stufe zu Stufe, scheint Otto III. unterrichtet zu haben und wurde zuletzt Bischof von Piacenza. Im J. 995 wurde er im Auftrag Otto's III. nach Constantinopel geschickt, um für denselben eine byzantinische Prinzessin als Braut zu gewinnen. Doch scheint er seinen Auftrag nicht getreu vollzogen zu haben; wenigstens erzählt ein Zeuge aus dem 10. Jahrhundert, er habe die Absicht gehabt, das römische Reich den Griechen in die Hände zu spielen. Wahrscheinlich stand er mit Crescentius in Verbindung, welcher an dem griechischen Kaiser einen Rückhalt gegen die Deutschen gewinnen wollte, um seine Pläne auf Rom durchzusetzen. Gegen diesen Eindringling hielt Gregor V. zu Pavia ein Concil, auf welchem derselbe sammt Crescentius und seinem Anhange von sämmtlichen anwesenden italienischen, französischen und deutschen Bischöfen gebannt wurde. Bei Annäherung des Kaisers zog sich Crescentius in die Engelsburg zurück, während Johannes XVI. sich aus der Stadt flüchtete. Doch wurde er eingeholt, mit ausgesuchter Grausamkeit geblendet und verstümmelt und endlich dem Kaiser überliefert. Auf die Nachricht hiervon eilte Nilus, der 88jährige Landsmann des gestürzten Gegenpapstes, nach Rom, um für den Unglücklichen Schonung zu erflehen, und nach dem Biographen des hl. Nilus ließ sich Otto durch dessen Bitten erweichen. Gregor V. jedoch soll ein Concil gegen seinen Gegner haben halten, ihm sein bischöfliches Gewand abreißen und ihn dann, rückwärts auf einen Esel gesetzt, durch die ganze Stadt führen lassen. Nach allgemeiner Annahme überlebte Johannes diese Tage des Leidens nicht lange. Dagegen berichten die Fuldaer Annalen erst zum Jahre 1013 (Mon. Germ. SS. XIII, 210): IV. non. Apr. Graecus Joannes viam universae carnis ingressus est. (Vgl. Muratori III, 2, 336; Pagi II, 218 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 127 ff.; Wilmans, Jahrbb. d. d. Reiches unter Otto III., II, 2, 96 ff.; Gfrörer, K.-Gesch. III, 1492 ff.)

Johannes XVII. (unrichtig XVIII.), mit dem Beinamen Sicco oder Succo, wurde nach

dem Tode Sylvesters II. am 13. Juni 1003 zum Papste geweiht, starb aber schon am 7. December desselben Jahres. Einer im 18. Jahrhundert aufgefundenen Grabschrift zufolge war derselbe auf dem zur Mark Ancona gehörigen Schlosse Repugnano von angesehenen Eltern geboren und kam früh nach Rom, wo er im Hause eines Consuls Petronius seine Studien machte. Ueber seine Thätigkeit haben sich keine Nachrichten erhalten. (Vgl. Muratori III, 2, 338; Pagi II, 225 sq.; Gfrörer IV, 84.)

Johannes XVIII. (unrichtig XIX.) (1003 bis 1009), mit dem Beinamen Phasianus (Fasanus), wurde als Nachfolger Johannes' XVII. am 25. December 1003 zum Papst consecrirt. Er ertheilte Bruno, dem Apostel der Preußen, die erzbischöfliche Weihe; ebenso schmückte er den Erzbischof Elphege von Canterbury mit dem Pallium. Zur Ordination des Erzbischofs von Magdeburg, Tagino, schickte er, in Gemäßheit der unter Otto I. getroffenen Bestimmungen, daß der neue Erzbischof von Magdeburg bloß vom Papste geweiht werden dürfe, einen Gesandten ab. Heinrichs II. Plan, in Bamberg (s. d. Art.) ein neues Bisthum zu gründen, wurde vom Papste bereitwillig unterstützt. Unter ihm wurde auch die Verbindung des römischen Stuhles mit der byzantinischen Kirche wiederhergestellt, da, wie Baronius nachweist, im J. 1004 der Name des Papstes in das große Buch der constantinopolitanischen Kirche eingetragen wurde. Ob Johannes XVIII. als Papst aus der Welt geschieden sei, ist zweifelhaft; das Verzeichniß bei Eccard (Corp. hist. II, 1640) berichtet, er sei nach $5^1/_2$jähriger Amtsführung als Mönch im Kloster St. Paul in Rom gestorben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß derselbe vom Patricier Johannes, Crescentius' gleichgesinntem Sohne, abgesetzt wurde. In welchem Verhältnisse er zum letztern stand, kann aus den Worten Dietmars von Merseburg erschlossen werden, daß Johannes gleich seinem Nachfolger Sergius IV. (welcher den 17. Juni 1009 geweiht wurde) einen Römerzug Heinrichs II. gewünscht habe, daß ihm aber stets der Patricier Johannes entgegen gewesen sei. Seiner Grabschrift zufolge war dieser Papst ein sehr frommer und in der Wissenschaft bewanderter Mann. Auch wird er als großer Freund und Beschützer der Mönche gerühmt. Seine Bullen s. im Bullar. magnum, ed. Taur. I, 485 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 501 sq. (Vgl. Muratori III, 2, 338; Pagi II, 226 sq.; Gfrörer IV, 84 ff.)

Johannes XIX. (unrichtig XX.) (1024 bis 1033) Romanus, aus dem Geschlechte der Grafen von Tusculum, folgte seinem Bruder Benedict VIII. im Juni 1024 auf dem päpstlichen Stuhle. Als Consul und Senator von Rom hatte er seinen Bruder kräftig unterstützt und die Macht der Crescentier in der Sabina völlig gebrochen. Allein das Bestreben seiner Familie, die Papstwürde gleichsam als Erbtheil zu erhalten, rief in ihm, obwohl er noch Laie war, den Plan hervor, mit seiner weltlichen Macht auch die geistliche Würde zu vereinen; denn damals war die früher streng verbotene Erhebung eines Laien nicht mehr ungewöhnlich, und es ward ihm nicht schwer, sein Ziel zu erreichen. Um den Unwillen der Römer über seine Erhebung zu beschwichtigen, vertheilte er reiche Goldspenden. Bald nach seiner Thronbesteigung traf eine Gesandtschaft aus Constantinopel ein, welche im Auftrage des Kaisers Basilius II. und des Patriarchen Eustathius den Papst bewegen sollten, der schon längst in Byzanz eingeführten Titulatur des „öcumenischen Patriarchen" (vgl. d. Art. Johannes, der Faster) endlich seine Anerkennung zu ertheilen (Constantinopolitanam ecclesiam in suo orbe, sicut Romanam in universo, universalem dici et haberi, Glaber Rad., Hist. 4, 1). Die ungemein reichen Geschenke, welche die Gesandten zur Unterstützung ihrer Bitte mitbrachten, hätten höchst wahrscheinlich ihre Wirkung nicht verfehlt, allein so sehr auch beide Theile das Geheimniß zu bewahren suchten, so wurde ihre Absicht doch bald offenbar. In Italien und Frankreich entstand große Bewegung dagegen, daß die Stellung des heiligen Stuhls durch ihren eigenen Inhaber herabgewürdigt werden sollte. Der Papst wolle, hieß es, die Statthalterschaft Christi, wie Judas, um Geld verhandeln. Besonders mahnte der Abt Wilhelm von Dijon in einem sehr eindringlichen Briefe, die ungerechte und heimtückische Forderung der Griechen in keiner Weise zu bewilligen. So sah sich der Papst genöthigt, der öffentlichen Stimmung nachzugeben und die Unterhandlungen mit den Griechen abzubrechen. Infolge hiervon lebte das Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche von Neuem auf, und der erbitterte Patriarch von Constantinopel ließ den Namen des Papstes aus den Diptychen streichen. Mit Deutschland, wo Herzog Konrad von Franken zum König gewählt worden war, blieb Johannes gleich seinem Vorgänger in gutem Einvernehmen. Konrad, welcher 1026 die lombardische Krone empfangen hatte, zog am 22. März 1027 in Rom ein; vier Tage später wurden er und seine Gemahlin Gisela mit der Kaiserkrone geschmückt. Verherrlicht wurde die Feierlichkeit durch die Anwesenheit der Könige Rudolf von Burgund und Canut von England und Dänemark. Der letztere schrieb von Rom aus an die Bischöfe seines Reiches, er habe bei dem Papst darüber Klage geführt, daß seinen Erzbischöfen so große Summen für Erlangung des Palliums abgepreßt würden, habe jedoch die Zusage erhalten, daß dieses in Zukunft nicht mehr geschehen solle; auf der andern Seite möchten seine Unterthanen vor seiner Rückkehr alle gesetzlichen Steuern, namentlich aber den St. Peterspfennig, unweigerlich entrichten. Auf den 1031 erledigten Erzstuhl von Lyon wollte Johannes den berühmten Abt Odilo von Clugny erheben; derselbe leistete jedoch dem wiederholten Befehle des Papstes selbst dann nicht Folge, als er mit der Excommunication bedroht wurde. Johannes starb wahrscheinlich im Januar 1033. Seine Briefe

s. bei Mansi, Conc. XIX, 415 sq.; Migne, PP. lat. CXLI, 1113 sq.; Bullar. magn., ed. Taur. I, 535 sq.; die Regesten bei Jaffé, 2. ed. I, 514 sq. (Vgl. Muratori III, 2, 339 sq.; Watterich I, 708 sq.; Ciaconius, Vitae Pont. Rom. I, 771 sq.; Pagi II, 239 sq.; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl. II, 244 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 683 ff.; Reumont, Rom II, 335 ff.)

Johannes XXI. (richtiger XX.) (1276 bis 1277), Petrus, Sohn des Arztes Julian aus Lissabon, als Schriftsteller meist Petrus Hispanus genannt, wurde als Nachfolger Hadrians V. am 8. September 1276 zu Viterbo von den Cardinälen erwählt. Er stand im Rufe sehr großer Gelehrsamkeit, hatte alle vier Facultäten durchlaufen und hatte sich als Philosoph wie als Mediciner ausgezeichnet. Durch Gregor X. war er 1273 zum Cardinalbischof von Frascati erhoben worden. Einer seiner ersten Regierungsacte war, daß er die von Gregor X. auf dem Concil von Lyon erlassene Constitution über das Conclave, welche schon von Hadrian V. suspendirt worden war, neuerdings wegen ihrer Strenge und Unklarheit für wirkungslos erklärte und eine Neuregelung der Vorschriften für das Conclave in Aussicht stellte. Große Thätigkeit wandte er den Angelegenheiten des heiligen Landes zu. Er suchte den Kaiser Rudolf, sowie die Könige von Frankreich, Castilien und Ungarn für die Beschützung des kleinen Restes, den die Christen noch im gelobten Lande besaßen, zu gewinnen und gab sich viele, wiewohl vergebliche Mühe, den Streit zwischen dem Könige Philipp von Frankreich und Alfonso von Castilien durch seine Gesandten zu schlichten. Gegen den König Alfonso III. von Portugal, dessen Reiche er als geborener Portugiese besonders große Aufmerksamkeit schenkte, ließ er eine Bannbulle verlesen, weil derselbe den schon seit längerer Zeit erhobenen Beschwerden über Eingriffe in das Eigenthum und in die Vorrechte der Bischöfe nicht abhelfen wollte. Den König von England vermochte er zur Entrichtung des dem apostolischen Stuhle schuldigen Lehenzinses und suchte denselben auch durch einen eigenen Brief zu bewegen, daß er die Irländer, welche damit umgingen, das englische Joch abzuschütteln und einen eigenen Herrscher zu wählen, weniger streng behandle. An den Groß-Chan der Tataren ordnete er Gesandte ab, um durch dieselben die unter ihm lebenden Christen in ihrem Glauben zu bestärken; auch ließ er dem Groß-Chan einen Brief überreichen, in welchem er ihm, und nicht ohne Erfolg, die Sache der Christen an's Herz legte. Zur Erhaltung der auf dem Concil zu Lyon angebahnten Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche traf er Anstalten. Außerdem war er für die Reinerhaltung der katholischen Lehre insofern bedacht, als er an der Universität zu Paris mehrere häretische Lehrsätze unterdrücken ließ. Mitten aus seiner Thätigkeit wurde dieser Papst, welcher noch eines langen Lebens sich erfreuen zu können die zuversichtliche Hoffnung gehegt haben soll, den 20. Mai 1277 durch den Tod herausgerissen, da er durch die einfallende Decke eines neuen Zimmers, welches er sich in seinem Palaste zu Viterbo hatte anlegen lassen, erschlagen wurde; seine Leiche fand in der Laurentiuskirche zu Viterbo ihre Ruhestätte.

Johannes XXI. wird von seinen Zeitgenossen als leutselig und sehr freigebig gegen die Gelehrten geschildert, im Uebrigen aber sei er ein Mann gewesen, welcher in seinen Worten und Handlungen auch nicht die geringste Klugheit und Bescheidenheit an den Tag gelegt habe. Da er jedoch durchaus kein Freund der Mönche war und schon im Begriff gestanden haben soll, eine strenge Verordnung gegen dieselben zu erlassen, so liegt die von Muratori (Annali d'Italia VII, 340) ausgesprochene Vermuthung nahe, daß diejenigen, welche uns die wenigen Nachrichten aus seinem Leben hinterlassen haben, aus Parteileidenschaft den guten Ruf desselben über Gebühr verunglimpft haben. So warf man ihm vor, er habe Magie getrieben und sei eben mit Abfassung eines ketzerischen Buches beschäftigt gewesen, als ihn zur gerechten Strafe ein gewaltsamer Tod ereilt habe. Johannes hinterließ eine große Menge Schriften medicinischen und philosophischen Inhalts. Zu den ersteren, welche für die Kenntniß der Geschichte der Medicin im Mittelalter nicht ohne Interesse sind, gehören: Commentaria in Isaacum medicum; De diaetis universalibus et particularibus et de urinis; Thesaurus pauperum seu de medendis humani corporis membris (Antw. 1476, Venet. 1494); De medenda podagra; De oculis et de formatione hominis; Consilium de tuenda valetudine ad Blancam matrem S. Ludovici regis etc. Unter seinen philosophischen Schriften sind besonders wichtig die Summulae logicales, welche lange in den Schulen gebraucht und oft commentirt wurden (bisweilen wird dieses Buch dem Papste abgesprochen und einem andern Petrus Hispanus beigelegt; vgl. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande III, Leipz. 1867, 32 ff.). Seine Briefe s. im Bull. magn., ed. Taur. IV, 37 sq.; bei Mansi XXIV, 181 sq.; die Regesten bei Potthast, Reg. Pont. Rom. II, 1710 sq. (Vgl. Muratori III, 1, 606 sq. III, 2, 427 sq.; Pagi, Vitae Pontif. III, 357 sq.; Eggs, Pontif. doctum 498 sq.; Köhler, Vollst. Nachricht von Papst Joh. XXI., Gött. 1760). [J. N. Brischar.]

Johannes XXII. (1316—1334), früher Jacob de Oza (Duèse) geheißen, wurde 1249 zu Cahors aus einem niedern, aber angesehenen Adelsgeschlechte geboren. Er erhielt seinen ersten Unterricht bei den Dominicanern in Cahors, studirte dann zu Montpellier die Rechte, zu Paris die Rechte und Medicin und trat endlich selbst in Cahors und Toulouse als Lehrer auf. In Toulouse verband ihn innige Freundschaft mit dem Bischof Ludwig, einem Sohn des Königs Karl II. von Neapel (gest. 10. August 1298), welchen er als Papst am 7. April 1317 canonisirte. Auf Bitten des Königs erhob Bonifaz VIII. ihn 1300

zum Bischofe von Frejus; für diese Diöcese verfaßte er einen Liber institutionum und ein Rituale. Im J. 1308 ward er Kanzler Karls II. (Rayn. ad a. 1331, n. 32; Baluz., Vitae I, 690). Als solcher beschwichtigte er eine in der Provence gegen Karls II. Nachfolger Robert entstandene Erregung und ward 1310 auf Roberts Ansuchen von Clemens V. nach Avignon transferirt. Hier erhielt er den Auftrag, in Sachen der Templer und Bonifaz' VIII. die nothwendigen Documente zu sammeln, und gab das Rechtsgutachten ab, daß der Papst auch ohne Concil einen Orden aufzuheben befugt sei; der Templerorden selbst aber könne ohne Nachtheil für die Interessen der Kirche aufgehoben werden, denn er habe sich von seiner Aufgabe entfernt, und sein Reichthum sei Ursache des Hasses, der ihn treffe. Entschieden aber sprach er sich gegen eine Verurtheilung Bonifaz' VIII. aus; sie sei die größte Ungerechtigkeit, ein schwerer Schlag für die Kirche und eine schädliche Stärkung der weltlichen Macht. Ebenso entschieden vertheidigte er die Bulle Unam sanctam. Wohl infolge dieses Auftretens erhob ihn Clemens V. am 23. December 1312 zum Cardinal von Porto. Als dann dieser Papst 20. April 1314 zu Roque-Maure starb, befanden sich die Cardinäle in Carpentras, und hierher warf das große Schisma schon seine Schatten voraus. In dem Conclave zeigte sich ein tiefgehender Zwiespalt. Es gab zwei Hauptparteien bei demselben; auf der einen Seite standen zehn gascognische, auf der andern acht italienische Cardinäle; ihnen gesellten sich noch je drei Provençalen oder Franzosen bei. Jedwede dieser Gruppen wünschte einen Papst aus ihrer Mitte durchzusetzen, allein keine hatte die erforderliche Majorität von zwei Dritteln der Stimmen. Die innere Zerrissenheit des Collegiums zeigte sich gleich in einem langen, heftigen Streit über die Frage, ob Rom oder Carpentras und Avignon als Wahlort zu bestimmen sei. Derselbe zog sich so lange hin, daß unter dem Volk ein Aufruhr gegen die italienischen Cardinäle ausbrach, und endlich löste sich die Wahlversammlung am 24. Juli 1314 gänzlich auf. Alle Bemühungen der Fürsten, eine Papstwahl zu erlangen, scheiterten stets am Widerstande der Gascogner; schon zwei Jahre und zwei Monate hatte die Sedisvacanz gedauert, bis Graf Philipp von Poitiers, der bald darauf am 5. Juni 1316 als Philipp V. den französischen Thron bestieg, die noch übrigen 23 Cardinäle endlich versammelte und durch Einschließung in dem Dominicanerkloster zu Lyon (28. Juni 1316) zur Wahl nöthigte. Nach 42 Tagen ging am 7. August 1316 aus dem Conclave der Cardinal von Porto als Papst hervor. Er wurde am ersten Sonntage des September (5. September) als Johannes XXII. gekrönt. Von Lyon aus begab sich Johannes nach Avignon, wo er am 2. October anlangte, und verließ die Stadt nicht mehr bis zu seinem Tode am 4. December 1334. Clemens V. war fast unstät in Südfrankreich umhergewandert; Johann XXII. ist erst der Begründer des avignonesischen Papstthums geworden. (Ueber die Wahl s. Angelo de Clareno, Hist. septem tribulat. bei Denifle-Ehrle, Archiv f. K.-Gesch. u. Lit. des M.-A. II, 142; C. Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der Curie I, 12 ff. 351 ff.; Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunschw. 1888, 35 ff. Ueber die Frage nach dem Tage der Krönung und der Zählung der Pontificatsjahre s. Papebroch., Conatus etc. bei Boll. Propyl. ad acta SS. Maji, 2, 74* sq.; Friedensburg, Ludwig der Bayer und Friedrich von Oesterreich, Gött. 1877, 22; Müller a. a. O., Beil. 3. Für eine Wahlcapitulation, welche Souchon a. a. O. annimmt, spricht nichts.)

Das Pontificat dieses Papstes war stürmisch bewegt durch den Kampf gegen Ludwig den Bayern und durch die Erhebung der Spiritualen. Hatte einst Innocenz III. bei der ersten Doppelwahl in Deutschland sich auf Grund des bessern Rechts für Otto IV. gegen Philipp, der im Bann lag, entschieden, so wollte jetzt Johannes XXII. bei der dritten, wie einst Urban IV. bei der zweiten Doppelwahl, nur dann eine Entscheidung geben, wenn beide Gewählte, Ludwig der Bayer und Friedrich von Oesterreich, ihm die Entscheidung überließen; allein dieß geschah nicht. Nach der Gefangennahme Friedrichs des Schönen behauptete Ludwig, er allein sei rechtmäßiger König, griff in die Verhältnisse Italiens ein und unterstützte die vom Papste als Häretiker gebannten und bekämpften Visconti in Mailand (über die Häresie der Visconti s. Du Plessis d'Argentré, Coll. judic. de novis erroribus, Paris. 1755, I, 1, 293). Das Reichsvicariat in Italien aber übten die Päpste schon seit dem sogen. Interregnum; Johannes XXII. hatte dasselbe 1317 in Ausführung einer Bulle Clemens' V. dem König Robert von Neapel übertragen und hatte 1322 und 1324 alle excommunicirt, welche ohne päpstliche Genehmigung ein Vicariat in Italien übernehmen würden. Auf die Bannesandrohung vom 8. October 1323 antwortete Ludwig mit der Bitte um Verlängerung der gestellten Frist von drei Monaten und, noch ehe die Gesandtschaft vor den Papst kam, mit der Nürnberger Appellation an ein Concil (18. December 1323). Da erfolgte nach Ablauf der gewährten Frist die Excommunication unter Androhung der Entsetzung von allen Rechten und Ansprüchen bei weiterer Halsstarrigkeit (21. März 1324). Ludwig ließ sich dadurch nicht bewegen, sondern ging auf der eingeschlagenen Bahn immer weiter; seine Verbindung mit den abtrünnigen Minoriten (s. u.), mit Marsilius von Padua und Johannes de Janduno (s. d. Artt.), sein Eindringen in Italien, die von ihm vorgenommene Absetzung des Papstes und Erhebung eines Gegenpapstes Petrus von Corbaria (Nicolaus V.) in Rom April 1328, die Verbrennung des Papstes in effigie als Strohpuppe in Pisa und Amelia, seine Krönung zum Kaiser durch Sciarra Colonna und Deputirte des rö-

mischen Volkes waren unerhörte Schritte, die eine Regierung zur Ehre und zum Segen der Kirche ausschlossen und ihn, selbst wenn er rechtmäßig gewählt gewesen wäre, des Thrones unwürdig gemacht hätten (s. den Brief des Papstes an Johann von Böhmen vom 31. Juli 1330 bei Rayn. ad a. 1330, n. 29—33). Der Papst erneuerte daher den Bann in aller Schärfe, sprach das Interdict über alle Plätze aus, wo Ludwig weile, ließ das Kreuz gegen ihn predigen und ordnete endlich ein Kirchengebet an, um den Frieden für die Kirche Gottes zu erflehen (Extr. comm. c. un. 3, 11; die herrliche Bulle ist datirt vom 20. Juni 1328). Mit beiden Schwertern kämpfte der Papst gegen Ludwig und ließ ihm nichts als den Namen ille Bavarus; allein seine Absicht war nicht, einen Gegner zu vernichten, sondern einen Verirrten auf den rechten Weg zurückzuführen (Reinkens, Auszüge 338). In diesem Kampf verlieh Gott dem Papste den Sieg; Ludwig mußte als Flüchtling Rom und Italien verlassen, sein „Papst" unterwarf sich, den Strick um den Hals, in Avignon (6. September 1330), und „der Siegesadler umschwebte den Palast des Papstes" (Ann. Eystett. bei Boehmer, Fontes IV, 556). Die Reconciliations-Verhandlungen, welche Ludwig gleich nach seiner Rückkehr aus Italien beginnen ließ, scheiterten zunächst an Ludwigs Weigerung, auf den Kaiserthron zu verzichten, und an der Unentschiedenheit, womit er den endlich ausgesprochenen Verzicht wieder zurücknahm (Juli 1334). Sein Rücktritt aber galt dem Papste als conditio sine qua non; nur gegen die Niederlegung einer Würde, welche ihm ohnehin nicht unzweifelhaft zukam, sollte er die Reconciliation erlangen. Die Abdankung sollte eben die Buße für schwere Vergehen sein, wie auch Gregor VII. einst sterbend die Cardinäle verpflichtet hatte, Heinrich IV. nur, wenn er die Kaiserkrone niederlege, die Absolution zu ertheilen. Dabei hielt der Papst die Anschauung aufrecht, daß, seitdem Friedrich der Schöne sich mit Ludwig in Verträge eingelassen hatte (1325 und 1326), das Reich vacant sei; er verlangte beharrlich eine freie Neuwahl durch die Kurfürsten, kraft deren ein anderer Kaiser in alle Rechte Heinrichs VII. eintreten sollte. Daher war Johannes der von einigen deutschen Fürsten aufgestellten Candidatur Karls IV. von Frankreich wohlgeneigt (1325), allein die wieder von deutschen Fürsten zu Gunsten Karls vorgeschlagene provisio imperii wollte er nicht ausführen, obwohl ihm das volle Verfügungsrecht über das Imperium zustand. Ausdrücklich aber verwahrte er sich gegen den Vorwurf, als wolle er die Rechte der Kurfürsten schädigen. Demnach ist die vielverbreitete Anschauung falsch, als habe Johannes XXII. eine Entscheidung im Thronstreite nicht geben wollen, um das Reich zu schädigen oder um es an Frankreich zu bringen oder um in Italien im Trüben fischen zu können. Ebenso hinfällig ist die Ansicht, der Papst hätte sich von (französischen und neapolitanischen) Einflüssen in seinem Verfahren gegen Ludwig bestimmen lassen; Ludwigs Befürchtung, es möchten Könige und Fürsten gegen ihn beim Papste wirken, weist Johannes selbst als grundlos zurück, da nur die Gerechtigkeit ihn leite (Reinkens, Ausz. 119). Der Grund zum Vorgehen gegen Ludwig war für den Papst der nämliche in Deutschland, wie in Italien; aber die Art und Weise des Vorgehens mußte je nach seiner Stellung zu beiden Ländern verschieden sein. In Italien setzte er Ludwigs Handlungen seine päpstliche Souveränität entgegen und ließ ihn durch seinen Legaten Bertrand de Pojet mit Waffengewalt bekämpfen, ja er forderte selbst die deutschen Bischöfe und Fürsten auf, ihm daselbst gegen Ludwig zu Hilfe zu kommen (1322); Ludwigs Reichshandlungen in Deutschland aber erklärte er für ungültig und forderte die Fürsten und das Volk auf, ihn zu verlassen (K. Müller, Der Kampf Ludwigs IV, 56 ff. 161 ff. 309 ff.; W. Preger, Beiträge und Erörterungen zur Gesch. des deutschen Reichs [1330—1334], in den Abhdl. der bayr. Akad., hist. Klasse XV, 2, 1880; Ders., Die Anfänge des kirchenpolit. Kampfes unter Ludwig dem Bayern, ebd. XVI, 2, 1882 [Reinkens, Ausz. aus dem vatican. Archiv 1 bis 199, Jahr 1315—1324]; Ders., Die Verträge Ludwigs des Bayern mit Friedrich dem Schönen, ebd. XVII, 1, 1883 [Reinkens, Ausz. 200—648, J. 1325—1334]; Ders., Die Politik des Papstes Johannes XXII. in Bezug auf Italien und Deutschland, ebd. XVII, 3, 1885; W. Felten, Die Bulle Ne praetereat und die Reconciliationsverhandlungen Ludwigs des Bayers mit dem Papst Johann XXII., Trier 1885, I, 37 ff.; 1887, II, 7 ff. 133 ff. Die Prozesse des Papstes bei Martène-Durandus, Thesaurus anecdot., Par. 1717, II, 641 sq. und daraus bei Olenschlager, Erläuterte Staatsgesch. des 14. Jahrh. [Urkundenbuch] 78 ff.; Höfler, Vatic. Reg. im Oberbayr. Archiv I; Ficker, Urk. zur Gesch. des Römerzuges Ludwigs d. Bayern, Innsbr. 1865.)

Indessen war der kirchenpolitische Kampf nur dadurch so heftig geworden, daß innerkirchliche Kämpfe mit demselben zusammengefallen waren. Auf Ludwigs Seite schlugen sich Minoriten, welche damals dem Papste im Streit über die Ausübung der Armut den Gehorsam verweigerten. Dem Minoritenorden als solchem bewies Johannes XXII. stets ein großes Wohlwollen. Minoriten waren seine Boten in Frankreich und Italien, seine Glaubensboten in der Heidenwelt, und Ludwig der Bayer selbst warf ihm die zu große Begünstigung der Minoriten vor (Nürnberger Appellation). Dieß hielt ihn nicht ab, in die Streitigkeiten derselben als unparteiischer Richter einzugreifen. Er kannte die Streitpunkte genau, und ihm mißfiel die Zwietracht im Orden (Ang. de Clarino bei Denifle-Ehrle, Archiv II, 142; Baluz., Vitae I, 691). Auf Ansuchen des Ordensgenerals Michael von Cesena untersagte der Papst den Spiritualen das Tragen der kurzen Kleider und gebot ihnen, sich in Allem nach dem Urtheile des Generals zu richten und sich in die

ihnen angewiesenen Convente zu begeben (Quorundam exigit vom 13. April 1317, Extrav. Joh. tit. 14 De verb. sign.); ebenso verwarf er (Gloriosam ecclesiam, 23. Januar 1318; Befehl einer neuen Publication vom 5. December 1329, Reinkens, Ausz. 512) die Irrthümer einer Gruppe von 74 Spiritualen, welche gegen die Bulle Quorundam, als gegen die Regel gerichtet, protestirten. Von diesen blieben 25 hartnäckig und flohen nach Neapel und Sicilien, einige gingen sogar zu den Mohammedanern über, vier wurden durch Michael von Cesena im Auftrage des Papstes zu Marseille 1318 zum Feuertod verurtheilt. Gegen die Spiritualen richtete sich auch die Bulle Sancta Rom. et univ. ecclesia (vom 28. December 1318), und endlich verurtheilte der Papst noch die Hauptschrift des Petrus Johannes Olivi, die Postille zur Apocalypse (8. Februar 1326). Hiermit war die Kraft der Spiritualen, als der extremen Partei, gebrochen. Doch nun erhoben sich innerhalb der Communität selbst neue Zwistigkeiten. Nachdem Johannes durch die Bulle Quia nonnunquam (26. März 1322) die Erörterung der Regel wieder freigegeben hatte, erklärte, entgegen der Auslegung des Generalcapitels von Perugia, die Bulle Cum inter nonnullos (12. November 1323) es für Häresie, zu behaupten, daß Christus und die Apostel weder im Einzelnen noch in Gemeinschaft Eigenthum besessen hätten. Danach lag also die Vollkommenheit nach dem Evangelium gar nicht in der äußern Armut; der Orden durfte, auch wenn er diese Vollkommenheit erstrebte, Eigenthum besitzen. Da im Orden die Richtung überwog, welche die erlangten päpstlichen Indulte frei auslegte und stets neue Indulte erstrebte, so fügten sich auch die Meisten. Es gab aber auch eine kleine Zahl von solchen, welche auf dem Boden der früheren Indulte feststehen wollten, jetzt aber den Orden selbst bedroht glaubten und aus Haß gegen den Papst sich mit den Resten der Spiritualen verbanden. Doch waren es gerade die gelehrtesten Männer des Ordens, Michael von Cesena, Occam, Bonagratia, der Verfasser der Chronik De gestis Fraticellorum, die jetzt mit dem Spiritualen Ubertino von Casale (s. d. Art.) zusammen kämpften. Mächtige Beschützer fanden sie nun nicht bloß an den Königen von Neapel und Frankreich, sondern vor Allen an Ludwig dem Bayern, der sie in seinem Kampf mit dem Papst als taugliche Werkzeuge benutzen wollte. Das Manifest, welches Ludwig am 22. Mai (?) 1324 zu Sachsenhausen erließ, und worin er den Papst als Ketzer bezeichnete, zeigte nicht bloß Ludwigs Bund mit den aufständischen Elementen in der Kirche, sondern auch die Verbrüderung der Spiritualen mit Bonagratia. Gegen sie richtete der Papst seine Bulle Quia quorundam (10. November 1324) und entbot Michael, Occam und Bonagratia an seinen Hof. Ihre Flucht zu Ludwig (26. Mai 1328) und ihre wiederholten Appellationen machten ihre schon älteren Beziehungen zu Ludwig offenbar; so folgte ihnen die Excommunicationsbulle (6. Juni 1328), und auf ihre Appellationen an ein Concil erging 16. November 1328 die Bulle Quia vir reprobus, eine der längsten, welche je erlassen worden sind. Der Papst faßte in ihr den ganzen Verlauf des Streites und die Streitpunkte zusammen, und der Erfolg war durchschlagend. Es ward Michael von Cesena seines Amtes entsetzt, die Absetzung vom Generalcapitel zu Paris bestätigt und Gerhard Odonis zum General gewählt. Der Papst hatte durch seine Entscheidung die aufrührerische Bewegung im Orden gebrochen und das Ansehen der Kirche gegenüber den Anmaßungen eines Theiles des Ordens, das Ansehen des Evangeliums gegenüber der übertriebenen Hochschätzung der Regel, die Bedeutung der Armut im Geiste gegenüber einer bloß äußern Armut wiederhergestellt. (Die Schriften dieser aufständischen Minoriten sind nur zum Theil gedruckt bei Goldast, Monarchia und Baluzius, Miscell. II, ed. Mansi; Johannes [oder Nicolaus] Minorita, Chronicon de gestis Fraticellorum, bei Baluz., Miscell. III; Anderes findet sich bei Raynaldus, Bzovius, Martène; s. auch K. Müller in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. VI; die Chronik des Minoriten Glaßberger in den Analecta Franciscana II, Quaracchi 1887; Angel. de Clar., Epist. excusatoria und Historia septem tribulationum, bei Denifle-Ehrle, Archiv I, 521 ff.; II, 106 ff. 249 ff.; Raymund de Fronciacho, Actensammlung, ebd. III, 1 ff. Vgl. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern; Marcour, Antheil der Minoriten am Kampfe zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII., 1874; ferner die Artt. Armut I, 1369 ff. und Franciscanerorden IV, 1659 f.)

Auch in theologischer Beziehung hatte der Papst noch einen ernsten Kampf zu bestehen. Damals ward vielfach die Frage erörtert, ob die Heiligen sogleich nach ihrem Tode oder erst nach dem jüngsten Gerichte zur Anschauung Gottes gelangen. Johannes, welcher oft in Avignon predigte, trug am dritten Adventssonntag 1329 und später im öffentlichen Consistorium seine Meinung in dieser Streitfrage vor und formulirte sie dahin, daß die Heiligen vor Christi Ankunft in sinu Abrahae gewesen seien; nach Christi Himmelfahrt bis zum jüngsten Tag seien die Seelen der Gerechten sub altari Dei, d. h. in dem Schutze und in der Tröstung, welche die Betrachtung der verherrlichten Menschheit Christi ihnen gewährt; nach dem jüngsten Tage aber, wenn Leib und Seele wieder vereinigt sind, seien die Heiligen super altare und schauten dann nicht bloß die Menschheit Christi, sondern auch seine Gottheit, wie sie an sich ist, und die ganze heilige Dreifaltigkeit. Zur weitern Begründung dieser Ansicht beauftragte der Papst den Minoriten Walter von Dijon, alle Stellen der Väter über diesen Gegenstand zu sammeln. Er glaubte seiner Sache so sicher zu sein, daß er den Dominicaner Thomas de Anglia, welcher gegen diese Lehre öffentlich predigte und sie als Häresie be-

zeichnete, gefangen nehmen ließ. Bald darauf schickte er den Minoritengeneral Gerhard Odonis sammt einem Dominicaner in einer diplomatischen Mission nach Paris; diese versuchten bei dieser Gelegenheit auch dort die päpstliche Theorie zur Anerkennung zu bringen. Es erhob sich aber ein heftiger Protest dagegen, und selbst König Philipp VI. stellte sich auf die Seite der Gegner des Papstes. Johannes wahrte die Lehrfreiheit eines Theologen in Fragen, welche noch nicht zur Entscheidung gekommen seien; er habe nichts Anderes vorgetragen, als was er bei den Vätern gefunden habe, und wünsche, daß durch Gutachten der Doctoren die Wahrheit an den Tag gelegt werde. Eine größere Versammlung von Gelehrten, unter welchen Erzbischof Roger von Rouen (später Clemens VI.), Nicolaus von Lyra, Kanzler Wilhelm Bernardi waren, erklärte im December 1333, daß seit dem Tode Christi die Seelen der Gerechten, wenn sie keiner Reinigung mehr bedürfen oder bereits durch das Fegfeuer gegangen seien, zur unmittelbaren vollen und beseligenden Anschauung Gottes (zur visio faciei ad faciem) aufgenommen werden, und daß diese Anschauung nach der Vereinigung der Seele mit dem Körper nicht in eine andere übergehe; durch diese Erklärung wollten sie aber dem Ansehen des Papstes durchaus nicht zu nahe treten, da Johannes ja nicht asserendo seu opinando, sondern nur recitando (die Ansichten Anderer vortragend) sich ausgesprochen habe. Der Papst selbst aber hatte gleichzeitig die Gelehrten seiner Curie mit der Untersuchung des Lehrpunktes beauftragt und gab am 3. Januar 1334 in einem Consistorium die Erklärung, daß er weder mit seiner Behauptung in Betreff der beseligenden Anschauung, noch durch irgend einen andern Satz seiner Predigten etwas habe festsetzen wollen, was der heiligen Schrift und dem katholischen Glauben zuwiderlaufe; sei etwas Solches geschehen, so widerrufe er feierlich. Von diesem Widerrufe setzte er auch König Philipp in Kenntniß. Damit ruhte die Sache in Frankreich; in Deutschland führten aber die Hoftheologen Ludwigs des Bayern den Krieg gegen den „neuen Ketzer Jacob von Cahors" fort und sollen sogar, unterstützt von Cardinal Napoleon Orsini, auf die Berufung eines Concils zur Verurtheilung des Papstes hingearbeitet haben. Auf dem Sterbebette (3. December 1334) gab der Papst in Gegenwart der Cardinäle noch einmal die Versicherung: „Er glaube, daß die Seelen der Heiligen (auch ohne Leib) im Himmel seien, mit den Engeln um Christus versammelt und Gott von Angesicht zu Angesicht schauend, soweit der status und die conditio der vom Leibe getrennten Seele es gestattet. Alle etwa entgegengesetzten früheren Ansichten nehme er zurück." (Rayn. ad a. 1333, 45 sqq.; a. 1334, 27 sqq.; Baluzius, Vitae I, 788; Anal. Francisc. II, 155. 158 ad 161; Du Plessis d'Argentré I, 1, 314 sqq.; Jungmann, Dissert. sel. ad hist. eccl. VI, 159 sqq. Die sogen. Retractatio ist gedruckt bei Raynald l. c.; Eccard, Corpus hist. medii aevi II, 1045 u. ö.)

Auch sonst zeigte der Papst, wie viel ihm an der Reinerhaltung des Glaubens gelegen sei. Um 1324 verfaßten die beiden Pariser Professoren Marsilius von Padua und Johann Giandone eine Schrift unter dem Titel Defensor pacis, welche den Primat und die Jurisdiction der Kirche läugnete und der Kaisermacht sowohl als dem Concil eine Superiorität über den Papst beilegte. Diese Schrift censurirte Johannes 1327 und erklärte über die Verfasser die Excommunication. Beide flohen alsbald zu Ludwig dem Bayern (Martène, Thes. II, 698 sqq.; Rayn. ad a. 1327, 27 sqq.; a. 1328, 7). Johann de Polliaco, Professor in Paris, brachte allerlei Irrthümer über das Bußsacrament vor, widerrief dieselben aber nach deren Verwerfung (c. 2, Extrav. comm. 5, 3). Aus den Schriften Meister Eckharts (s. d. Art.), welcher aber stets seine Bereitwilligkeit, sich dem römischen Stuhle zu unterwerfen, bekundet hatte, verwarf Johannes 28 Sätze als häretisch oder der Häresie verdächtig (27. März 1329). Ebenso eifrig wie an der äußern Reinigung der Kirche von Ketzereien arbeitete er an der innern Heiligung ihrer Glieder, der Priester und der Laien. Er gab den ersten Anstoß zum Gebet des Angelus Domini (s. d. Art.) und setzte das heilige Dreifaltigkeitsfest ein. Er bestätigte den in Portugal fortbestehenden Zweig der Tempelherren als Christusorden (1319) und den neuen Orden der Olivetaner (1324). Sofort nach Antritt seiner Regierung ließ er die Clementinen sammeln, ordnen und publiciren (25. October 1317). Von seinen eigenen Constitutionen erscheinen jetzt 20 als Extravaganten im Corpus juris. Er regelte das Annatenwesen für den Fall der Vacanz eines Beneficiums, verbot die Pluralität der Beneficien, setzte für den Antritt einer Canonicatspfründe an einer Cathedralkirche ein bestimmtes Alter (27 Jahre) fest, drang auf Reinheit der Sitten, auf geistliche Kleidung und Haltung und verbot den neu aufgekommenen leichtfertigen Kirchengesang. Auch der kirchlichen Wissenschaft wandte er seine angelegentlichste Sorge zu. Bei der Universität Paris drang er auf Tiefe der Auffassung und strenges Festhalten der Hauptsache. Er erweiterte die Privilegien der alten Universitäten (Orleans, Toulouse, Bologna 2c.) und gründete neue (Cahors und Cambridge) (Raynald ad a. 1317, n. 15; a. 1318, n. 26). Alle Disciplinen und Gelehrte aus allen Ständen fanden an ihm einen Förderer. Gelehrte wie Bernard Gui und Marino Sanuto widmeten ihm ihre Werke, und er selbst veranlaßte den Franciscaner Cottus zum Liber sententiarum de epistolis S. Bernardi. Er ist der Begründer der neuen päpstlichen (avignonesischen) Bibliothek, welche er besonders mit den Werken des hl. Thomas von Aquin bereicherte, und beschäftigte stets 5 Schreiber, um Manuscripte abzuschreiben (Faucon, La librairie des papes

d'Avignon, in der Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome I, Par. 1886, VIII. 18 ss.; II, 1887, 23 ss.). Die Kunstbestrebungen des Papstes haben in neuerer Zeit eine eigene Darstellung erfahren (Faucon, Les arts à la cour d'Avignon sous Clément V. et Jean XXII, Mélanges de l'école franç. de Rome 1882. 1884). Durch ihn wurde die päpstliche Kanzlei neu geordnet, und es wurden feste Taxen bestimmt. Die Rota erhielt durch ihn eine erste Organisation. Die Annaten und Expectanzbriefe gewährten ihm reiche Mittel, die Reservationen den in so schwerer Zeit unbedingt nothwendigen Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Stellen gegenüber der weltlichen Macht, besonders in Italien und Deutschland. Die Einkünfte bestimmte und verwendete er pro ecclesiae Rom. necessitatibus relevandis; der Krieg in Italien wurde nicht, wie man oft gesagt hat, aus diesem kirchlichen Fond, sondern zumeist aus freiwilligen Gaben bestritten (Reinkens, Ausz. 387. 577; vgl. 322). Die Angabe Villani's, daß der Papst einen Reservefond von 25 Millionen Goldgulden nebst Kostbarkeiten im Werthe von 7 Millionen hinterlassen habe, ist eine große Uebertreibung. Nach Ehrle's Berechnung (Archiv f. Lit.- u. K.-Gesch. V, 159 ff.) dürfte das geprägte Geld etwa 700 000, der Werth der Geräthe etwa 350 000 Goldgulden (à 10—11 frcs.) betragen haben.

Mit allem Eifer bemühte sich Johannes auch um die Ausbreitung des christlichen Glaubens. In seinem Auftrag gingen Franciscaner als Missionare nach Persien, Indien, Chorassan, Turkestan, China (Katai) und Aethiopien. Im J. 1328 forderte er das Dominicanercapitel von Toulouse auf, 50 Mitglieder, welche sich freiwillig melden würden, zur Mission auszusenden. Für Armenien gab er (1324) 30 000 Goldgulden zum Kampfe gegen die Mohammedaner. Zwei Armenier erhielten (1322) ein Monatsgehalt von über 24 Goldgulden, um an der Curie ihre Sprachen zu lehren (Faucon, La librairie I, 32). In Armenien errichtete er eine dauernde Dominicanermission mit einem Collegium. In der Tatarei schuf er das Erzbisthum Sultanieh, in Georgien das Bisthum Tiflis, in Nubien das Bisthum Dongola, in Indien das Bisthum Columbo. Die Versuche, eine Union mit den Griechen zu erzielen, schlugen fehl, da die Griechen auch damals nur aus Politik dahin gehende Verhandlungen anbahnten, die sie dann bald abbrachen. (Wadding, Ann. Minorum ad a. 1328, n. 23; Raynald ad a. 1318, n. 8. 15 sqq.; a. 1321, n. 1 sqq.; a. 1323, n. 7; a. 1328, n. 85; a. 1329, n. 94; a. 1330, n. 43; Kunstmann in den Histor.-polit. Bl. XXXVII, 25 ff. 135 ff.; eine Uebersicht gibt auch Bündgens in den Frankf. Broschüren 1889, Heft 6 u. 7.) Diese Bemühungen waren schon zum Theil mit darauf berechnet, einen neuen Kreuzzug zu erleichtern. Gewaltige Anstrengungen machte der Papst sowohl für einen Kreuzzug gegen die Mauren und Litauer, als auch zur Rettung des heiligen Landes. Er blieb auch deßwegen in Avignon, weil die französischen Könige allein noch ein Interesse für den Kreuzzug hatten oder heuchelten und bei Vacanz des Kaiserthums die Führung übernehmen konnten; in dem nämlichen Gedanken sammelte er die für damalige Zeiten große Summe Geldes. Indeß erkannte er die entgegenstehenden Schwierigkeiten recht gut und durchschaute auch die ehrgeizigen Absichten der Franzosenkönige, so daß er von diesen feste Garantien vor der Zusicherung des Zehnten auf weitere Dauer verlangte. Die Macht Frankreichs allein hielt er für viel zu schwach: die gesammte in Liebe und Friede geeinigte Christenheit sollte das große Werk unternehmen. Seine Boten und Briefe suchten zu vermitteln zwischen Frankreich einerseits und Flandern oder Burgund oder England andererseits, zwischen Neapel und Sicilien oder Savoyen oder Montferrat, zwischen Eduard von England und Robert Bruce von Schottland, zwischen Savoyen und der Dauphiné, zwischen den verschiedenen Königen in Spanien, zwischen den Städten und Parteien in Italien, im Kampfe um Metz, um Mecheln, in den Streitigkeiten der Fürsten am Niederrhein. Allein Krieg und Zwietracht zerrütteten die Christenheit immerfort, und Philipp VI. ließ sich von Benedict XII. den Termin zum Kreuzzug wieder weiter verlängern.

Obwohl Papst Johannes XXII. beständig kämpfte, so führte er doch den Kampf nur, um den Frieden zu gewinnen. Gegen die halsstarrigen Franciscaner, Ludwig den Bayern und Marsilius verfuhr er mit großer Strenge; gegen die Reuigen, den Mönch von Corbaria (er erhielt 1331 ein Missale im Werthe von 16 Goldgulden und einen kostbaren Kelch; Faucon, La libr. I, 35; Les arts 102), die Este, Visconti rc. bewies er beispiellose Milde (Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom VI, 179). Während er für die Zwecke der Kirche Tausende sammelte, lebte er für sich wie ein Mönch. Selbst Villani, der ihn seines Schatzes wegen hart tadelt, muß mittheilen, daß er in seiner Lebensweise einfach und mäßig gewesen sei, daß sein Tisch nichts von feinen Speisen gewußt, daß er für sich selbst sehr wenig ausgegeben, daß er fast jeden Morgen die heilige Messe gelesen und alle Geschäfte pünktlich erledigt habe. Theologisch und juristisch durchgebildet, die Stunden der Nacht noch zum Studium verwendend, erfaßte er mit klarem Blicke alle Obliegenheiten seines schweren Amtes. Klein und schwächlich von Gestalt, ein Greis, aber großen Sinnes und hohen Geistes, leitete er, beseelt von festem Gottvertrauen (c. 1, Extrav. comm. 3, 11) und inniger Andacht zu Maria, das Schifflein im Sturm mit der Kraft eines Bonifatius VIII., der Reinheit eines Gregor VII.; von Avignon aus, von wo er 60 000 Urkunden hinaussandte, umspannte er die Welt als der erste und größte avignonesische Papst. Die Geschichtschreibung hat ohne genauere Prü-

fung selbst der wenigen bisher bekannten Acten (etwa 6000 Urkunden und Regesten) sich zum Anwalt seiner Gegner gemacht, in seiner Regierung überall nur Politik gesehen, den Kampf gegen Ludwig den Bayern in Deutschland als in französischem, in Italien als in neapolitanischem Interesse, gegen die aufständischen Minoriten als aus Herrschsucht unternommen und geführt dargestellt. Um so mehr ist eine vorurtheilslose Gesammtdarstellung dieses Pontificats eine Nothwendigkeit geworden.

Quellen: Acten bei Raynaldus, Ann. eccl. ad a. 1316—1334; Wadding, Ann. Min. VI. VII; Baluzius, Vitae Pap. Aven. II; Martène-Durandus, Thes. anecdot. II, 641 sq.; Montfaucon, Bibl. bibliothecarum mscript. I; Muratori, Antiq. Italiae VI, 190 sqq.; Theiner, Cod. dipl. dominii templ. S. S. I; Dudik, Iter Romanum II; Reinkens, Auszüge (s. o.); Anderes ist zerstreut. Chroniken: 6 Vitae bei Baluzius l. c. I, abgedruckt bei Muratori, SS. rer. Ital. III, 1, 679, 2, 470; die des Heinrich von Diessenhoven auch bei Böhmer, Fontes IV, ed. Huber; Albert v. Hohenburg (Mathias Nuewenburg.) und Annales Eystett. (Henricus Rebdorf.) bei Böhmer IV; Joh. Vitoduranus, ed. Wyss; Nicolaus (Johannes) Minorita bei Baluzius, Miscell., ed. Mansi III; Stücke bei Böhmer FF. IV. Die italischen Quellen Villani und Ferretus Vincentinus haben viele Verdrehungen. Darstellungen: Hergenröther, K.-Gesch., 3. Aufl. II, 600 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 505 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II, 772 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom VI, 99 ff.; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom 361 ff.; Christophe, Gesch. d. Papstthums (übers. von Ritter) I, 223 ff., II, 1 ff.; Damberger, Synchronist. Gesch. d. M.-A. XIII u. XIV (bayrisch-patriotisch); Döllinger, K.-Gesch. II, 256, gibt eine kurze Uebersicht. Die einzige Biographie von Verlaque, Jean XXII, sa vie et ses oeuvres d'après des documents inédits (Paris 1883), kann nicht genügen; die Documents inédits waren fast alle bekannt, die Schriften K. Müllers und Pregers sammt den Auszügen Reinkens' sind gar nicht benutzt. [Felten.]

Johannes XXIII. (1410—1415), Balthasar Cossa aus einem altadeligen Geschlechte von Neapel, hatte sich in Bologna dem Studium der beiden Rechte gewidmet und dann seinen Aufenthalt in Rom genommen. Bonifaz XI. ernannte ihn 1402 zum Cardinaldiacon. Als Legat der Provinz Flaminia eroberte er das von Johann Galeazzo, dem Herrn von Mailand, besetzte Bologna, wählte dieses zu seinem Aufenthalte und beherrschte von da aus die Umgegend auf gewaltthätige Weise. Um das Schisma, durch welches schon seit 1378 die abendländische Kirche verwüstet wurde, endlich beizulegen, verbanden sich 1408 Cossa und die meisten Cardinäle aus der Obedienz des Papstes Gregor XII. mit den Cardinälen aus der Obedienz des Avignoner Benedict XIII., um für das kommende Jahr eine allgemeine Synode nach Pisa zu berufen. Am 25. März 1409 wurde wirklich das sog. Concil von Pisa eröffnet, auf welchem 14 römische und 10 avignonesische Cardinäle sich als Repräsentanten der Gesammtkirche und als höchster Gerichtshof über die beiden Päpste erklärten, beide Päpste als „Schismatiker und offenkundige Häretiker" absetzten und am 26. Juni den Cardinal Peter Philargi als Alexander V. zum Papste erwählten. Für diese Wahl war besonders Cossa thätig, weil er wohl die Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, aber auch die geringe Energie des Mannes kannte und in der That die Herrschaft über den neuen Papst gänzlich an sich reißen konnte. Er führte ihn mit sich nach Bologna, und als Alexander hier am 3. Mai 1410 starb, trug Cossa im Conclave über alle Gegner den Sieg davon. Schon am 17. Mai wurde er zum Papste erwählt; am 24. Mai ließ er sich zum Priester weihen, Tags darauf consecriren und als Johannes XXIII. krönen. Nach strengem Rechte kann seine Legitimität ebenso wenig wie die seines Vorgängers anerkannt werden. Man bezeichnet sie beide als „Pisaner Päpste". In seiner Encyklika erklärte er die Decrete der beiden Gegenpäpste, Gregors XII. und Benedicts XIII., für nichtig und bestätigte die Verordnungen Alexanders V. und des Concils von Pisa, mit Ausnahme der Bulle Alexanders über die Mendicantenorden; letztere widerrief er, weil sie bei der Weltgeistlichkeit, besonders in Frankreich, großes Mißfallen erregt hatte, vielleicht in der Absicht, sein Pontificat dadurch beliebter zu machen. Da durch die zu große Freigebigkeit seines Vorgängers die päpstliche Kasse ganz erschöpft war, sandte er den Erzbischof von Pisa nach Frankreich, um die Zehnten aller geistlichen Pfründen, die Einkünfte aller erledigten Beneficien und die Hinterlassenschaft der verstorbenen Geistlichen einzuziehen. Dieser Forderung leisteten jedoch die Universität und das Parlament von Paris Widerstand, und der Geistlichkeit wurde bloß bewilligt, dem Papste ein freiwilliges Geschenk zu überreichen, um ihn gegen den König Ladislaus von Neapel, den Beschützer Gregors XII., zu unterstützen. Nachdem er sich durch Ludwig von Anjou nach Rom hatte geleiten lassen, wo er höchst ehrenvoll aufgenommen wurde, schrieb er dahin eine Synode aus, welche am 1. April 1412 zur Reform der ganzen Kirche stattfinden sollte. Es kamen aber nur sehr wenige Prälaten nach Rom; die Synode mußte fortwährend vertagt werden und entfaltete keine Thätigkeit. Plötzlich brach König Ladislaus von Neapel in das römische Gebiet ein und nöthigte Johannes, mit seinen Cardinälen nach Florenz zu fliehen. Von hier aus schickte er Gesandte an den deutschen König Sigismund, zu dessen Erwählung er nicht wenig beigetragen hatte, um seinen Schutz anzuflehen und sich mit ihm über den Ort und die Zeit eines abzuhaltenden allgemeinen Concils zu verständigen. Sigismund traf mit Johannes zu Piacenza zusammen und schlug Konstanz als Sitz des Concils vor. In diese Wahl willigte Johannes

nur höchst ungern ein, und als er durch den plötzlichen Tod Ladislaus' von seinem gefährlichsten Gegner befreit war, konnte er nur mit großer Mühe durch die Cardinäle dazu vermocht werden, in eigener Person sich dahin zu begeben, wo er, wie er voraussah, ganz in die Hände des deutschen Königs geliefert wurde. Anfänglich trug er sich wohl mit der Hoffnung, durch das Concil (s. d. Art.) in seiner Würde bestätigt zu werden. Da aber die Päpste Gregor XII. und Benedict XIII. die Synodalbeschlüsse von Pisa nicht anerkannten, so mußten zu Konstanz weitere Versuche gemacht werden, sie zur Abdankung zu bewegen. Auf ein Entgegenkommen ihrerseits war jedoch nur zu rechnen, wenn auch Johannes XXIII. denselben Schritt thun würde, und so sprach man in Konstanz bald von der Nothwendigkeit, daß auch Johannes zurücktrete. Nach einiger Zeit wurde sogar eine umfangreiche Klageschrift gegen ihn eingereicht und er zu einer bedingten Cessionsformel genöthigt. Da er sich so in seiner Freiheit bedroht sah, flüchtete er unter dem Schutze des Herzogs Friedrich von Oesterreich nach Schaffhausen und machte den Versuch, das Concil aufzulösen. Dieses aber traf dagegen Vorkehrungen, erklärte die Superiorität eines Concils über den Papst und leitete den Prozeß gegen ihn ein. In der 10. Sitzung wurde er von der Kirchenregierung suspendirt und endlich in der 12. Sitzung vom 29. Mai 1415 als offenbarer Simonist und unverbesserlicher Verbrecher abgesetzt. Johannes, der inzwischen durch Markgraf Friedrich von Brandenburg gefangen worden war und in Radolfzell bewacht wurde, unterwarf sich schließlich dieser Sentenz und ward unter seinem frühern Namen Balthasar Cossa erst nach Schloß Gottlieben, dann nach Heidelberg, endlich nach Mannheim gebracht. Man durfte ihm glauben, daß er seit seiner Krönung keinen guten Tag mehr gehabt habe; während seiner Gefangenschaft bewies er eine Würde, wie er sie früher nie gezeigt hatte. Erst 1419 erlangte er seine Freiheit wieder, hauptsächlich durch die Einwirkung des neuen Papstes Martin V., welcher ihn nicht in der Gewalt der deutschen Fürsten lassen wollte. Noch im Juni kam er an den päpstlichen Hof zu Florenz, warf sich dem Papste zu Füßen, erkannte ihn als rechtmäßigen Statthalter Christi auf Erden an und bestätigte alle ihn betreffenden Beschlüsse des Konstanzer Concils. Martin V. ernannte ihn zum Cardinalbischof von Tusculum und zum Decan des hl. Collegiums und bewilligte ihm Ehrenbezeugungen, durch die er vor den übrigen Cardinälen ausgezeichnet wurde. Er starb jedoch schon im December desselben Jahres aus Kummer, nach Anderen in Folge beigebrachten Giftes, zu Florenz. Hier wurde er auch beerdigt, und Cosimo de' Medici, welchen er als Papst auf's Reichlichste unterstützt hatte, ließ ihm in der berühmten Kapelle Johannes des Täufers ein prächtiges Grabmal errichten. Johannes hinterließ außer einem Gedichte De varietate fortunae, welches er in seiner Gefangenschaft verfaßte, und einigen Epigrammen sehr viele Briefe und Bullen. Ein abschließendes Urtheil über seine Person ist schwierig. Von den Gegnern als moralisches Scheusal gebrandmarkt, wurde er von anderer Seite mit Lob überhäuft. So sehr auch die Anschuldigungen, besonders in Konstanz, übertrieben worden sein mögen, so bleiben doch die Flecken der Habsucht, Grausamkeit, Wollust und Gewaltthätigkeit an ihm haften, Laster, die zum Theil in jenen verderbten Zeiten nicht besonders hoch angeschlagen wurden, zum Theil mit seiner früheren Stellung als Kriegsmann und Statthalter zusammenhingen und in einer religiös-kirchlichen Gesinnung kein Gegengewicht fanden, da seine energische Thätigkeit für die Sache des Kirchenstaates doch einen vorherrschend weltlichen Charakter hatte. (Vgl. Theodor. a Niem, Vita Papae Joannis, bei van der Hardt, Conc. Constant. II, 336 sq.; Muratori III, 2, 846 sq.; Pagi, Vitae Pontif. IV, 297 sq.; Eggs, Pontif. doct. 585 sq.; Ciaconius II, 785 sq.; Palatius III, 447 sq.; Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858; Christophe, Gesch. des Papstth., Paderborn 1854, III, 262 ff., und die Lit. in den Artt. Konstanz und Pisa.) [J. N. Brischar.]

Johannes, der Almosengeber (Ἐλεήμων), der hl., der vorletzte katholische Patriarch von Alexandrien (606—616), erlangte seinen Ehrentitel durch eine wahrhaft bewunderungswürdige Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit gegen Arme und Hilfsbedürftige jeder Art. Er war auf der Insel Cypern geboren und sah als Jüngling im Traume einst eine schöne Jungfrau mit einer Olivenkrone auf dem Haupte vor sich stehen, die freundlich lächelnd zu ihm sprach: „Ich bin die erste unter den Töchtern des Königs; wählst du mich zu deiner Freundin, so werde ich dich vor das Antlitz des Königs führen; Niemand hat bei ihm so große Gewalt wie ich, denn ich war es, die ihn bewog, Mensch zu werden und die Menschen zu erlösen." Seit dieser Erscheinung nahm die Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit für immer seine ganze Seele ein. Bevor er indeß den Patriarchenstuhl bestieg, war er verheiratet. Als er 606 Patriarch wurde, begann er sein Amt damit, daß er „seine Herren", wie er die Armen zu nennen pflegte, in der ganzen Stadt aufzeichnen ließ; man schrieb über 7000 auf, und diese erhielten von ihm täglich Unterstützung. Von den großen Einkünften seiner Kirche behielt er für sich nicht einmal eine ordentliche Bettdecke, sondern gab Alles an die Hilfsbedürftigen jeder Art ab. Ein reicher Alexandriner verehrte ihm daher einst eine werthvolle Decke, aber nur eine einzige Nacht bediente sich der Patriarch derselben, denn er konnte die ganze Nacht nicht schlafen, gefoltert von dem Gedanken an so viele Unglückliche und im Elende Schmachtende, denen Alles abgehe, während er so weichlich und vornehm ruhe! Des andern Tages ließ er die Decke verkaufen und das Geld den Armen geben. Noch zweimal machte jener, der die Decke selbst immer kaufte, dem Heiligen ein Geschenk damit, und noch zweimal ver-

kaufte sie dieser und sagte zuletzt: „Wir wollen doch sehen, wer von uns beiden ermüden wird!" Auf solche Weise, meinte Johannes, dürfe man den Reichen zum Besten der Armen schon das Hemd ausziehen. Einst hatte ein sehr geiziger Bischof auf Johannes' Geheiß viel Geld an Arme vertheilt, was ihn bald so schmerzte, daß er von einem Fieber befallen wurde. Auf diese Kunde erklärte der Patriarch, er habe ihm nicht im Ernste befohlen, den Armen das große Geschenk zu machen, gab ihm das Geld zurück und bat sich von dem Bischofe nur eine Verschreibung aus, daß er auch auf den Lohn des Almosens verzichten wolle: dieß wirkte. Armen- und Wohlthätigkeitsanstalten errichtete er mehrere, die Krankenhäuser besuchte er wöchentlich zwei- bis dreimal, den Sterbenden assistirte er gerne, schrieb rechtes Maß und Gewicht vor, gab allem Volke wöchentlich öfter Audienz und weinte einst bitterlich, daß Niemand kam, seine Hilfe anzuflehen; er verbot seinen Officialen strenge, Geld und Geschenke anzunehmen, unterstützte die vor den Persern nach Alexandrien Geflüchteten, machte an die von den Persern bedrängte Kirche zu Jerusalem große Geschenke, hielt denen, welche ihre Knechte mißhandelten, die eindringlichsten Strafpredigten und kaufte Sklaven los, wo er konnte. Auf Vorstellungen über zu große Mildthätigkeit erwiederte er: „Wenn Andere das Blut für Menschen vergossen haben, soll ich nicht gerne wenigstens Almosen geben?" Freilich ging ihm öfter das Geld aus. Bei einer solchen Gelegenheit bat einmal ein ungemein reicher Bigamus, der zum Diacon geweiht zu werden wünschte, unter Anerbietung großer Geldsummen und einer Menge Getreides um die Zulassung zu diesem Ordo; allein Johannes entgegnete: „Das Opfer ist zwar groß, aber nicht rein", und wies die Bitte ab. Einmal war es ihm begegnet, daß er einen Mönch, gegen welchen der Schein eines großen Aergernisses sprach, hatte geißeln lassen. Als dessen Unschuld entdeckt wurde, war Johannes untröstlich und haßte seitdem nichts mehr als Angebereien, schiefe Urtheile und Reden und Klagen gegen Andere; Leute, welche seine Winke, davon abzulassen, nicht verstanden oder nicht verstehen wollten, ließ er nicht mehr vor sich. Sich selbst ließ er hingegen geduldig schmähen. Ein Bettler überhäufte ihn einst mit großem Schimpf; da wollten seine Diener über den Elenden herfallen, allein Johannes ließ es nicht zu. „Sechzig Jahre", sagte er, „habe ich durch meine Werke Christum geschmäht, und ich sollte diese Schmach nicht hinnehmen?" Sein Neffe, von einem Schenkwirth der Stadt gröblich beleidigt, klagte dieß dem Heiligen; dieser beruhigte ihn durch das Versprechen, er werde an dem Schenkwirth so handeln, daß ganz Alexandrien sich wundern werde. Als er aber den Jüngling beruhigt sah, schloß er ihn in seine Arme und sprach: „Willst du, lieber Sohn, in der That mein Neffe sein, so nimm Schmähungen geduldig hin"; sodann ließ er den Wirth kommen und befreite ihn von verschiedenen Abgaben. Ganz besonders zeichnete sich Johannes auch als Friedensstifter aus. Ein vornehmer Alexandriner wollte sich nicht herbeilassen, mit seinem Feinde Frieden zu schließen. Johannes ließ ihn zu sich kommen, zog sich mit ihm und einem einzigen Diener zur Messe in seine Hauskapelle zurück, celebrirte die heilige Messe bis zu den Worten des Paternoster: Dimitte nobis debita nostra, ließ das Dimitte den Grollenden allein sagen und kehrte sich dann um mit den Worten: „Sieh, was du sagst in dieser ernsten Stunde." So war der Friede hergestellt. Mit der Reinheit des Glaubens und dem Gottesdienst nahm er es sehr strenge. „Selbst dann", lehrte er, „darf man sich auf eine Communion mit den Häretikern nicht einlassen, wenn man ohne Communion sterben müßte, wie eine Gattin, weil der Gatte abwesend ist, nicht einen Andern heiraten darf." Wer in der Kirche redete, den schaffte er hinaus. Ein Theil des Volkes pflegte nach dem Evangelium die Kirche zu verlassen. Eines Tages ging auch Johannes zugleich mit aus der Kirche hinaus, setzte sich mitten unter dem Volke nieder und sagte zu den Verwunderten: „Wo die Schafe sind, muß auch der Hirte sein"; so war dieser Mißbrauch abgestellt. Johannes starb am 11. November 616. Er hatte sich sein Grab zu Alexandrien zubereiten und bei gewissen Feierlichkeiten zurufen lassen: „Herr, dein Grabmal ist unvollendet; laß es ausführen, denn du weißt nicht, wann der Dieb kommen wird." Indessen starb er auf der Insel Cypern, wohin er vor den Persern hatte flüchten müssen. Sein Leichnam wurde später nach Constantinopel übertragen; von dort brachte ihn König Matthias Hunyad von Ungarn nach Ofen; 1632 wurde er in die Cathedrale von Preßburg überführt. Das Fest des Heiligen ist auf den 23. Januar, den Tag der Translation, festgesetzt. (Vgl. Boll. Jan. II, 495 sq.) [Schrödl.]

Johannes von Anagni (de Anania), Rechtsgelehrter, studirte und lehrte canonisches Recht in Bologna, legte später sein Lehramt nieder und widmete sich der Advocatur. Nach dem Tode seiner Frau trat er in den geistlichen Stand. Er starb 1457 in einem Alter von 81 Jahren. Ueber seine werthvollen Schriften (Commentare zu den Decretalen u. a.) s. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Literatur des canon. Rechts II, 320 ff. — Ueber den ältern Johann von Anagni, Cardinal, welcher als Legat Alexanders III. über Friedrich I. und seinen Gegenpapst das Anathem aussprach (27. Februar 1160), vgl. Hergenröther, K.-G., 3. Aufl. II, 268. [Kreutzwald.]

Johannes von Ancona, s. Augustinus Triumphus.

Johannes Andreä, de S. Hieronymo beigenannt, einer der berühmtesten Canonisten, war um 1272 in Rifredo bei Florenz als unehelicher Sohn eines gewissen Andreas geboren; dieser wurde nachher Priester und unterrichtete den jungen Johannes in Bologna selbst in der Grammatik. Schon im zehnten Jahre lernte er eine Decretale

und entschied sich für das Rechtsstudium. Zu seinen Lehrern gehörte besonders der Archidiacon von Bologna, Guido de Baysio, welcher den armen Studenten gratis promovirte. Dieß geschah gewissermaßen wider seinen Willen, insofern der junge Andreä sein ziemlich lockeres Leben noch nicht mit dem Ernste und der Würde des Lehramtes vertauschen wollte. Im J. 1302 erscheint er zuerst als Professor des canonischen Rechtes in Bologna, dann in Padua, seit 1309 wieder in Bologna. Seine Thätigkeit war nicht auf das Katheder beschränkt, sondern er wirkte auch bei verschiedenen städtischen Geschäften mit. Im Interesse der Stadt unternahm er 1328 eine Reise nach Avignon und wurde auf der Rückfahrt von Ghibellinen bei Pavia ausgeplündert, aber von der Stadt, wie vom Herrn derselben, Johannes XXII., reichlich entschädigt. Sein bedeutendes Vermögen verwandte er für kirchliche und wohlthätige Zwecke. Er selbst brauchte wenig; die letzten Jahre seines Lebens schlief der fromme Mann ohne Bett, auf bloßer Bärenhaut. Andreä schien eine hohe Achtung vor dem Ingenium des Weibes zu haben; in schwierigen Rechtsfällen fragte er seine Frau Melancia um Rath, und nach seiner Tochter Novella, die unter acht Kindern sein Liebling war, benannte er sein größtes Werk; auch mußte Novella nicht selten den Vater vertreten und trug dann, allerdings durch einen Vorhang von den Schülern geschieden, nach dessen Heft vor. Die große Pest von 1348 machte seinem Leben ein jähes Ende, ersparte ihm aber zugleich, Zeuge der späteren Enthauptung seines Sohnes, des Juristen Bonincontrus, wegen Hochverraths zu sein (1350). — Andreä verfaßte einen großen Commentar zu den Gregorianischen Decretalen, Novella genannt, wie einen ebensolchen zum Sextus. Letzterer ist eine Ueberarbeitung einer Jugendarbeit, welche aber gleichwohl als Glossa ordinaria libri Sexti ebenso ständig wurde, wie seine Glosse zu den Clementinen. Die Rechtsregeln des Sextus werden in Quaestiones mercuriales (Mittwochsvorlesungen) behandelt. Für die Literaturgeschichte des Rechtes sind von besonderer Wichtigkeit seine Additiones ad Durandis Speculum. Unter seinen zahlreichen kleineren Schriften wurden viel gebraucht zwei kleine Summen über das Eherecht und über den Stammbaum. Das prozessualistische Werk Ordo judiciarius ist nicht von ihm. (Vgl. Savigny, Geschichte d. röm. Rechtes im Mittelalter, 2. Aufl. VI, 98—125, und Schulte, Gesch. des can. Rechts II, 205—229.) — Diese Werke, sämmtlich und wiederholt gedruckt, sowie seine Vorlesungen trugen Andreä wohlverdienten Ruhm ein; er hieß „rabbi doctorum“, „fons et tuba juris“. Andreä war eine durch und durch positiv angelegte Natur; er beherrschte die Literatur und das gesammte Rechtsmaterial, die Canones waren ihm Richtschnur des juristischen Denkens, und dem Gesetze gegenüber war nach ihm, so wenig wie gegenüber einer Thatsache, Läugnung und Streit am Platze: so konnte derselbe jüngst „eine der besten Stützen der päpstlichen Omnipotenz“ (sic!) gescholten werden. [v. Scherer.]

Johannes Antonius a S. Georgio, Cardinal (nicht zu verwechseln mit dem Canonisten Johannes a S. Georgio, Schwiegersohn von Johannes Andreä [s. oben], dessen berühmte Tochter Bettina er geheiratet hatte, gestorben wohl bald nach 1378 (s. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Literatur d. canon. Rechts II, 253), war aus Piacenza gebürtig. Er las zu Tirino und Pavia canonisches und Lehensrecht, wurde 1479 Bischof von Alessandria und 1493 Cardinal. Er starb zu Rom am 14. März 1509. Seine Schriften über die Decretalen zeugen nach Schulte a. a. O. II, 340 „von einer enormen Belesenheit und von sehr genauem Citiren“, während „die Darstellung sich weniger durch juristische Schärfe auszeichnet“. [Kreutzwald.]

Johannes von S. Arnulf, s. Johannes von Gorz.

Johannes von Avila, s. Avila.

Johannes Baptista, s. Johannes der Täufer; Joh. Baptista Mantuanus, s. Baptista; Joh. Baptista von der Empfängniß, s. Trinitarier; Joh. Baptista La Salle, s. Schulbrüder.

Johannes Beccus oder Veccus, s. Beccus.

Johannes von Beverley, der hl., Erzbischof von York in England, wurde in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zu Harpham in der Diöcese York geboren. Er erhielt seine erste Erziehung im Kloster der hl. Hilda und ward dann ein getreuer Schüler des hl. Theodor, Bischofs von Canterbury, und des heiligen Abtes Hadrian. Er lebte eine Zeit lang in der Ehe, zog sich dann aber zurück in das Kloster Stonneshal, später Witby genannt, legte daselbst die Gelübde ab und empfing die heiligen Weihen. Er erlangte bald als Prediger einen berühmten Namen und wurde nach dem Tode des hl. Eata im J. 687 zum Bischof von Hagulstad (Herham) geweiht. Außer seiner großen Gelehrsamkeit war er auch mit der Wundergabe begnadigt. Einen ganz armseligen jungen Menschen, der stumm und mit Geschwüren bedeckt war, machte er durch Bezeichnung mit dem Kreuze reden und heilte ihn zugleich von seinen Flechten. Als der unschuldig aus England verbannte heilige Bischof Wilfrid im Auftrage des Papstes Agatho wieder zurückgekehrt und dessen gutes Recht von den Bischöfen klar gelegt war, trat ihm Johannes seinen bischöflichen Stuhl in Herham ab; demzufolge ward er im J. 705 auf das Erzbisthum York versetzt. Er hatte sich auch mehrere Schüler herangezogen, unter denen der ehrwürdige Beda, der im fünften Buche seiner Kirchengeschichte Englands das Leben dieses seines Lehrers geschrieben hat, der ausgezeichnetste ist. Außer Beda werden auch noch der hl. Bercthun oder Brithun und der hl. Wilfrid der Jüngere namentlich aufgeführt. Als ihm die Last des bischöflichen Amtes, die er bisher mit aufopfernder Thätigkeit und in strengster Abtödtung getragen, zu schwer zu werden

begann, kaufte er ein größeres Terrain zur Gründung eines Klosters an, das den Namen Bevverlac oder Bevverlich, insgemein Beverley hatte, und von dem er auch seinen Beinamen erhielt. Nachdem der Bau vollendet war, übertrug er die Leitung der sich ansiedelnden Mönche dem genannten Brithun. Im J. 717 legte er sein Bisthum nieder und übertrug es mit voller Zustimmung des gesammten Volkes an den jüngern Wilfrid. Er selbst begab sich in das von ihm gestiftete Kloster Beverley, widmete sich ganz den Uebungen der Buße und des Gebetes, lebte noch fast vier Jahre in dieser Einsamkeit und starb am 7. Mai 721 eines seligen Todes. Er ward in der Kirche des Klosters begraben. An seinem Grabe geschahen viele Wunder. Am 25. October 1044 ließ Erzbischof Alfrik von York seinen heiligen Leichnam erheben und in einem kostbaren Schrein aufstellen. (Vgl. Beda, Histor. eccl. 5, 2 sq.; Mabillon, Saec. III, 1, 433 sq.; Bolland. Maji II, 166; Baillet, Vies des Saints, IV, 149—151; Stadler III, 233.) [Jocham.]

Johannes von Biclaro, spanischer Chronist zu Ende des 6. Jahrhunderts, war gotischer Abkunft. Seine Bildung erlangte er in Constantinopel, wurde dann Abt von Santarem in Portugal und stiftete, als der Arianer Leovigild ihn nach Barcelona exilirte, am Fuße der Pyrenäen das Kloster Biclaro. Unter dem katholischen Könige Reccared erhielt er (vor 591) das Bisthum Gerona und starb daselbst um 621. Sein Name ist hauptsächlich bekannt durch eine Chronik, in welcher er für die Jahre 566 bis 590 die Chronik des Bischofs Victor von Tunnuna in Afrika weiterführte (bei Canisius-Basnage, Lect. antiq. I, Amstelod. 1725, 335 sq.; Galland., Bibl. Patr. XII, 363 sq.; Migne, PP. lat. LXXII, 859 sq.) (Vgl. Florez, Esp. sagr. VI, 361 ss. XLIII, 49 ss.) [Streber.]

Johannes Bonus, Gründer der Eremitencongregation der Jamboniten, s. Augustiner.

Johannes de Britto (Brito), der sel., Martyrer aus der Gesellschaft Jesu, wurde geboren zu Lissabon am 2. März 1647. Seine Familie gehörte dem ersten Adel Portugals an. Sein Vater, Dom Salvador de Britto Pereyra, war vertrauter Freund des Herzogs Johannes von Braganza und hatte großen Antheil an der Staatsumwälzung, durch welche die spanische Herrschaft über Portugal gestürzt wurde (1640) und Braganza als Johann IV. den portugiesischen Thron bestieg. So kam die Familie Britto in engste Verbindung mit dem königlichen Hofe, und der kleine Johannes, der beim Tode seines Vaters erst vier Jahre alt war, wurde mit den königlichen Kindern erzogen. Frühzeitig bewies er seltene Fassung und Ruhe, wenn ihm Mißliches widerfuhr. Große Begeisterung hatte er für die Erzählungen von den Thaten und Leiden der Missionare und eine besondere Verehrung für den hl. Franz Xaver. Als er einst krank wurde, gelobte seine Mutter, daß er, falls er genese, zu Ehren dieses Heiligen ein Jahr lang die Jesuitenkleidung tragen solle. Er genas, und von nun an erfüllte ihn das Verlangen, sein Leben Gott zu weihen und dem hl. Xaverius nachzufolgen. Ihn in den Orden eintreten zu lassen, widersetzte sich nicht bloß die Mutter, sondern auch der Hof; aber er blieb fest und erreichte es, daß er am 17. December 1662 in das Noviciat aufgenommen wurde. Mit gleicher Festigkeit und unter gesteigerten Hindernissen, die ihm von der Mutter, vom König und sogar vom päpstlichen Nuntius entgegengehalten wurden, bewirkte er durch directe Verbindung mit dem Ordensgeneral, daß er am 25. März 1673, nachdem er zum Priester geweiht worden, mit P. Balthasar da Costa und mehreren anderen Missionaren gen Indien abfahren durfte. Im September landeten sie in Goa. Die Mission von Indien war damals in zwei große Provinzen, die von Goa und die von Malabar, getheilt. Die letztere, welche Ceylon, Golconda, Bengalen, Madura und andere Missionen umfaßte, war die gefährlichere; darum wählte sie Britto. Gemäß der Accommodation an die Landes- und Kastengebräuche, die von P. Nobili und da Costa eingeführt worden war und das Bekehrungswerk nicht nur bei den höheren Ständen erleichterte, sondern auch bis zu den Parias vermittelte, mußte er als Pandaram Suami (Mitglied der strengsten Brahmanenklasse) die härteste Lebensweise führen. Ein Stück gelber Leinwand, um den Leib geschlungen, war seine Kleidung. Mit langem Bart, langem Stab, stets mit Wasser und Asche versehen, barfuß oder mit dicken Holzschuhen, unter strengem Fasten und allerlei Abtödtungen mußte er seine gefahrvollen Wanderungen und Missionsverrichtungen vollziehen. Seine Bekehrungen und Taufen zählen nach vielen Tausenden; oft waren seine Hände von Ertheilung der Taufe so ermüdet, daß sie von Katechumenen gestützt werden mußten. Anfangs, wo er noch mit Fortsetzung seiner Studien zu thun hatte, war er mit kleineren und leichteren Missionsdistricten betraut worden; im J. 1682 wurde er aber schon zum Superior der Mission von Madura ernannt. Das Jahr 1685 brachte ihm seine erste Gefangenschaft, aus der er nur nach harten Mißhandlungen wieder befreit wurde. Schon im folgenden Jahre traf ihn die zweite Gefangenschaft unter Coumara-Poullei, dem Generalcommandanten des Königreichs Marava. Die entsetzlichsten Peinigungen wurden ihm bereitet; er wurde mit Händen und Füßen an Bäume gebunden, mit Ketten belastet, in eine Höhle geworfen, in Wasser getaucht, gegeißelt, nackt auf einen spitzen Felsen gelegt, mit Bambusstöcken zerschlagen und zuletzt zum Tode verurtheilt, jedoch durch den König von Marava wieder frei gegeben und des Landes verwiesen. Er kam zum P. Provinzial; dieser ernannte ihn zum Procurator der Mission Malabar und schickte ihn in dieser Eigenschaft nach Europa, um dort für neue Unterstützungen und namentlich auch für Schlichtung von eingetretenen Differenzen wirksam zu sein. In Portugal wurde

er 1688 wie ein Heiliger empfangen und verehrt. König Peter II. wollte ihn mit Gewalt zurückhalten, damit er den Thronerben erziehe; er aber sehnte sich nach Mission und Martyrium. Im J. 1690 kehrte er nach Indien zurück und setzte seine geistigen Eroberungen in Marava fort. Es gelang ihm sogar, einen Prinzen, Teriadéven, zu bekehren; dadurch erbitterte er dessen Frauen, und eine derselben, eine Nichte des Königs von Marava, brachte es zuwege, daß der König ihn zum Tode verurtheilte. Am 4. Februar 1693 umarmte er seinen zögernden Henker, kniete betend nieder und empfing den Todesstreich. Wunderbare Lichtflammen schwebten über seinem Leichnam. Die Reliquien wurden von den Christen gesammelt. Bischöfe und Fürsten baten um seine Beatificirung; der Proceß verzögerte sich, wurde erst 1851 durch Pius IX. wieder aufgenommen, und am 21. August 1853 wurde die Feier der Seligsprechung begangen. In der Diöcese Lissabon wird sein Fest am 11. Februar gefeiert. (Vgl. Prat S. J., Histoire du bienh. Jean de Britto, deutsch von Bittner, Regensb. 1854; J. Boero S. J., Vita del beato Giov. de Britto, Roma 1853; Müllbauer, Geschichte der kathol. Mission in Ostindien, Freiburg 1852.) [Bone.]

Johannes Buridanus, s. Buridanus.

Johannes Cantius, der hl., hat seinen Beinamen von seinem Geburtsorte Kenty oder Canty, einem Städtchen der Diöcese Krakau, zum österreichischen Königreich Galizien gehörig. Er war um das Jahr 1397 geboren, ward von seinen Eltern sorgfältig unterrichtet und christlich erzogen, kam dann an die unlängst gegründete Universität Krakau, studirte an derselben Philosophie und Theologie und ward nach Vollendung seiner Studien als Doctor der heiligen Schrift öffentlicher Lehrer der Theologie. Nebenbei pastorirte er eine Pfarrei in der Nähe von Krakau, gab aber, nachdem er gefunden, daß dieser Doppelberuf für ihn zu schwierig sei, die Pfarrei wieder auf und lebte ganz der Wissenschaft und der Sorgfalt für seine Schüler. Nur die Verkündung des Wortes Gottes behielt er sich als seelsorgliches Werk vor. Aus Andacht unternahm er eine Pilgerreise nach Jerusalem und verkündete auch den Türken Jesum den Gekreuzigten. Dreimal wallfahrtete er zu Fuß nach Rom, um die Gräber der Apostel zu besuchen und für seine Sünden zu büßen. Einmal von Räubern ergriffen, gab er ihnen alles, was er zur Hand hatte, erhielt dieß aber wieder von ihnen zurück, nachdem er den Abziehenden auch noch angeboten, was er verborgen hatte. Er war eben so ausgezeichnet durch Freigebigkeit gegen die Armen, wie durch strenge Versagung alles zum Leben nicht unerläßlich Nothwendigen gegen sich selbst. Im Gefühl des herannahenden Todes vertheilte er all seine Habe an die Armen und starb am 24. December 1473 (1471) in hohem Alter selig im Herrn. Sogleich nach seinem Tode wurde er, weil an seinem Grabe in der St. Annakirche auf seine Fürbitte viele Wunder geschahen, als Patron von Polen und Litauen verehrt. Im J. 1603 wurde sein Grab eröffnet, und auf Andringen des Königs und der Großen von Polen ward seine förmliche Canonisation beantragt. Papst Urban VII. ordnete im J. 1629 eine Specialuntersuchung an. Im J. 1660 wurde von Alexander VIII. die Untersuchung für die canonizatio in casu excepto eingeleitet, und in Folge dessen gestattete Innocenz XI. unterm 17. September 1680, daß in Krakau und in ganz Polen das Officium und die Messe in hon. S. Joannis Cantii ritu duplici am 24. December, dem Todestage des Seligen, gefeiert werde. Nachdem noch einige Bedenklichkeiten wegen der Schriften des Seligen glücklich gelöst worden, geschah am 16. Juli 1767 die feierliche Heiligsprechung des Johannes Cantius durch Clemens XIII., und im J. 1783 am 23. Februar wurde durch päpstliches Decret sein Fest auf den 20. October gesetzt und dessen Feier auf die ganze Kirche ausgedehnt. (Vgl. Bolland., Oct. VIII, 1042 sq.; Brev. Rom.; Stadler III, 259—261. [Jocham.]

Johannes von Capistrano, der hl., O. S. Fr., Bußprediger und Ordensreformator, wurde am 24. Juni 1386 (al. 1385) zu Capistrano, einem Städtchen im Süden des Königreiches Neapel, geboren. Sein Vater war als Vasall des Herzogs Ludwig von Anjou auf einem Kriegszuge über die Alpen gekommen und hatte sich zu Capistrano verheiratet; er starb, als Johannes erst sechs Jahre alt war. Johannes, welcher ungewöhnliche Geistesanlagen zeigte, widmete sich zu Perugia der Rechtswissenschaft und wurde schon 1412 von König Ladislaus von Neapel, welchem damals Perugia verpfändet war, zum Governatore der Stadt bestellt. Er erwarb sich den Ruf ausgezeichneter Verwaltung, wurde aber bei den Wirren, welche nach Ladislaus' Tod in Perugia ausbrachen, von den Anhängern Malatesta's 1416 gestürzt und im Thurme von Brufa in harter Gefangenschaft gehalten. Als er nun in der Tiefe des Elendes sich der Betrachtung himmlischer Dinge hingab, wurde er durch eine Erscheinung des hl. Franciscus auf das Ordensleben als seinen künftigen Beruf hingewiesen. Nachdem er durch eine große Summe seine Freiheit erkauft hatte, vertheilte er den Rest seines Vermögens unter die Armen und meldete sich zur Aufnahme in den Franciscanerorden. Siegreich bestand er schwere Prüfungen und erhielt endlich am 4. October 1416 das Ordenskleid. Als Novizenmeister wurde dem gelehrten und bisher so hochgeehrten Manne ein Laienbruder, Fr. Onuphrius da Seggiano, vorgesetzt. Zu Fiesole studirte er zugleich mit dem hl. Jacob von der Mark unter dem hl. Bernhardin (s. d. Art.) die Theologie, begleitete dann seinen Lehrmeister auf dessen Missionsreisen und trat endlich 1425 selbst, und zwar noch als Diacon, vor das durch Parteiungen zerrissene und sittlich verwilderte Volk als Bußprediger mit solcher Kraft,

daß er hierin fast ohne Beispiel in der Geschichte steht. Der Eindruck, welchen sein bloßes Erscheinen auf die Massen hervorrief, und die Umwandlungen im Leben aller Stände, welche seine Predigten wirkten, waren geradezu wunderbar. Wohin er kam, strömte das Volk aus Städten und Dörfern zusammen; die Städte Italiens wetteiferten, ihn, wenn auch nur auf einen Tag, zum Predigen einzuladen. Ueberall wurde er im feierlichen Zuge von Volk und Geistlichkeit empfangen; auch die größten Kirchen konnten die Zuhörer nicht fassen, so daß er meist im Freien predigen mußte. Schon bald nach seinem ersten Auftreten wurde sein Ruhm so groß, daß die Königin Johanna von Neapel ihn zum Inquisitor gegen die Juden bestellte und Papst Martin V. ihn 1426 zum Glaubenscensor gegen die häretischen Fraticellen (s. d. Art.) ernannte. Papst Eugen IV. sandte ihn 1437 nach Venedig, damit er dort in Verbindung mit dem hl. Laurentius Justiniani (s. d. Art.) die Grundsätze und die Wirksamkeit der Jesuaten (s. d. Art.) prüfe; ebenso kam er als päpstlicher Gesandte 1440 nach Mailand und Burgund, um den antikirchlichen Bestrebungen des Baseler Conciliabulums entgegenzuwirken. Eine ähnliche Angelegenheit führte ihn 1444 nach Sicilien. Einen besondern Beweis des Vertrauens gab ihm Papst Nicolaus V., indem er ihn, wie schon früher die Königin von Neapel, zum Inquisitor gegen Juden und Saracenen bestellte. Als solcher verfuhr er mit großer Gerechtigkeit und Milde und hatte die Freude, im J. 1450 durch eine Disputation zu Rom den Rabbiner Gamaliel mit 39 Genossen zum Christenthum zu bringen. — Eine nicht minder bedeutende Thätigkeit entfaltete Johannes innerhalb des Franciscanerordens. Wie sein Lehrer, der hl. Bernhardin, so gehörte auch er der ersten großen Reform des Ordens, der regularen Observanz, an (s. d. Art. Franciscanerorden IV, 1661 ff.). Seit 1421 stand der hl. Bernhardin als Commissar des Ordensgenerales an der Spitze einiger kleinen Häuser von der Reform in Toscana und Umbrien; durch beide Männer erhielt aber die Observanz bald ungeahnten Aufschwung und große Verbreitung über ganz Europa. Nachdem Johannes 1429 die Reform vor dem römischen Tribunale gegen mannigfache Angriffe der Conventualen siegreich vertheidigt hatte, wurde er 1431—1438 von Eugen IV. unter dem Titel eines apostolischen Commissars an die Spitze der ganzen Observanz gestellt. Er kräftigte dieselbe in Italien, Frankreich und Ungarn, wo sie schon Boden gefaßt hatte, und führte sie in den Klöstern von Polen, Böhmen, Norddeutschland und Oesterreich mit Erfolg ein. Zahlreiche, durch Geburt und Wissen hervorragende Novizen wurden dem Orden gewonnen. Papst Pius II. berichtet, daß unter ihm die Observanz schon 20000 Mitglieder gezählt habe (Boll. Oct. X, 316). Im J. 1439 visitirte er die Klöster im heiligen Lande und arbeitete an der Vereinigung der armenischen Kirche mit Rom; 1442 wurde er Generalvisitator für Frankreich und alle Länder nördlich der Alpen (der sogen. ultramontanen Familie) und dehnte seine Visitationen auch über Spanien und England aus. Von 1443—1446 und 1449—1452 wirkte er als Generalvicar der Observanten der cismontanen Familie, bemühte sich als solcher für die Hebung der Studien im Orden und schrieb, als sich Widerspruch erhob, den Tractat De promovendo studio inter Minores Observantes; nicht minder war er besorgt für die Reform und die Ausbreitung des Ordens der Clarissen, sowie des dritten Ordens, für welchen er das Defensorium tertii Ordinis a S. Francisco instituti verfaßte. Noch einmal erhob er 1456 seine Stimme zur Vertheidigung der Observanz in einem entschiedenen Briefe an Papst Calixt III. (Analecta Franciscana II, 353).

Die bedeutendste und folgenreichste Mission wurde ihm übergeben, als Papst Nicolaus V. auf Bitten des Kaisers Friedrich III. ihn als päpstlichen Legaten nach dem Norden sandte, um in Deutschland das katholische Leben zu befestigen und durch die Kraft seines Wortes die Husiten zur Kirche zurückzuführen. Mit 12 Genossen verließ er Italien und nahm zuerst den Weg nach Wien. Ueberall predigte er Buße; neben der außerordentlichen Macht seines Wortes, der Würde seines Alters (er war schon in den Sechzigen) bei jugendlicher Rüstigkeit, dem überaus ascetischen Aussehen, hatte Gott die Gabe der Heilungen ihm verliehen, so daß er überall, wie er die Sünder bekehrte, so die Kranken heilte. Je weiter er voranschritt, desto größer das Zusammenströmen der Menschenmassen; er mußte im Freien predigen, das Volk bestieg die Dächer, um ihn zu sehen; glücklich erachtete sich, wer sein Kleid berühren konnte. Durch ganz Kärnthen, Steiermark, Oesterreich bis Wien kam ihm das Volk in unabsehbaren Processionen zum Empfange entgegen. In Wien harrten an einem Tage 100000 Menschen im Freien seiner Predigt entgegen; unter Schluchzen und Thränen hörte ihn das Volk, obgleich es seine Sprache nicht verstand, indem er lateinisch predigte und ein Begleiter dann seine Predigt deutsch vortragen mußte. Unzählige Bekehrungen waren die Früchte, Frauen entsagten dem Luxus und der Eitelkeit, Kaufleute dem Wucher, junge Leute verließen die Welt und gingen in's Kloster (vgl. den Brief seines Gefährten Nicolaus von Fara in Anal. Francisc. I, 49 sq.). Noch in demselben Jahre begab er sich nach Böhmen. In's Innere von Böhmen konnte er, ungeachtet seiner vielen Versuche, nicht eindringen; er umkreiste daher mehrere Jahre dieß Land und bekämpfte durch Predigten, Unterredungen, Katechesen und Schriften die Irrthümer der Husiten. Er hat 16000 Husiten bekehrt, die in seine Hand die Irrlehre abgeschworen; darunter waren Geistliche, Grafen und sonst einflußreiche Personen. Ebenso wirkte er in den mährischen Städten Olmütz und Brünn, ferner in Eger und Friedberg; dann durchreiste er Thüringen, Sachsen, Meißen, predigte zu

Erfurt vor 60 000 Menschen, zu Weimar, Halle, Leipzig, Nürnberg, Regensburg, Magdeburg, in Breslau, in welcher letztern Stadt er namentlich eine große sittliche Umwandlung bewirkte. Auch nach Polen war sein außerordentlicher Ruf gedrungen, und der König Casimir lud ihn ein, dorthin zu kommen, das große Verlangen seines Volkes zu befriedigen und die Ruthenen seines Reiches wieder in die Kirche aufzunehmen, da diese versprochen hatten, durch Capistranus von dem griechischen Schisma zurückkehren zu wollen. Auch dort predigte er (1453) mit gewohntem Erfolge, ebenso im folgenden Jahre zu Augsburg (vgl. Steichele, Archiv f. die Gesch. des Bisth. Augsburg, II, Augsb. 1858, 88 ff.). Endlich wurde er auf seinen dritten und letzten Schauplatz berufen. Die Türken hatten 1453 Constantinopel erobert; nunmehr glaubten sie, ganz Europa sei jetzt in ihren Händen, und bald würden ihre Fahnen auf den Mauern von Wien und Rom flattern. Sofort rückten sie in Ungarn ein und belagerten 1456 Belgrad. Wer die Größe der Gefahr für die Christenheit beim Herannahen des blutigen Halbmondes einsah, wandte sich an Capistranus, den Wundermann, das Orakel seiner Zeit. Im J. 1455 erschien Johannes auf der Reichsversammlung zu Neustadt und rief Fürsten und Volk zum vereinten Kampfe. Aeneas Sylvius hatte ihn gebeten, durch die Macht seines Ansehens die getheilten Parteien gegen die gemeinsame Gefahr zu vereinigen, und hatte dabei die merkwürdigen Worte gebraucht, die einen tiefen Blick in die damaligen Gebrechen im Reiche eröffnen: Accusabis ignaviam, superbiam criminaberis, avaritiam detestaberis. Hae sunt enim tres perniciosissimae pestes, quae religionem nostram Turcarum gladio paene subjiciunt. Die Ungarn riefen Capistranus, damit er in der Nähe der Gefahr und Noth die Gemüther aufrichte. In Ungarn war er beinahe ein Jahr unermüdet thätig, um in Predigten und Briefen zur Vertheidigung der Christenheit aufzufordern; er war Rathgeber des päpstlichen Legaten, feuerte das Volk zum Kampfe an, sammelte Soldaten, bewirkte Eintracht unter den Führern, ward zu Rathe gezogen bei Entwerfung des Kriegsplanes und der Wahl des Feldherrn, sandte Boten und Briefe nach allen Seiten, war sozusagen die Seele der ganzen Bewegung zum Kampfe. Der Zug wurde 1456 eröffnet; zu Peterwardein traf Capistranus zusammen mit Johannes Corvinus (Hunyades), der schon mehrere glänzende Siege über die Türken erfochten hatte. Diese beiden Johannes sind es, denen die Christenheit den Sieg über die Türken bei Belgrad (22. Juli 1456) und die Rettung aus größter Gefahr zu verdanken hat. Bereits war das christliche Heer zum Weichen gebracht, als Capistranus selbst an der Stelle des heißesten Kampfes in seiner gläubigen Zuversicht, daß die Christen siegen müßten, mit dem Crucifix in der Hand gegen die andringenden Türken hervorrückte und rufend und winkend die bereits weichenden Soldaten zu erneuertem Kampfe und so zum Siege fortriß. Ein Augenzeuge berichtet von ihm in jenem Kriege: omnium cruce signatorum rector, judex, dux, capitaneus et imperator erat; Juden, Schismatiker, Häretiker, alle wußte er in dieser Zeit der Gefahr gegen die Türken zu vereinigen. Bald nach diesem Siege starb der Feldherr Johannes Corvinus (11. August 1456) in den Armen des Heiligen. Auch dieser fühlte sein Ende nahen; er begab sich nach Ujlak oder Illok (Villacum) in der Gespanschaft Syrmien und starb hier am 23. October 1456. Fürsten und Städte baten um die Canonisation dieses Dieners Gottes; Leo X. gestattete die Verehrung in seinem Geburtsorte, Gregor XV. im Franciscanerorden; Alexander VIII. canonisirte ihn 1690, aber erst Benedict XIII. erließ 1724 die hierauf bezügliche Bulle. Sein Fest ist am 23. October.

Der Heilige hinterließ zahlreiche canonistische, moraltheologische und polemische Abhandlungen, Reden und Briefe. Eine Gesammtausgabe, welche der Observant J. A. Sessa aus Palermo zu Anfang des vorigen Jahrhunderts vorbereitet hatte, wurde durch ungünstige Verhältnisse verhindert. Nach den im Kloster Ara Coeli zu Rom in neuerer Zeit wieder aufgefundenen und jetzt in der Municipal-Bibliothek zu Capistrano liegenden Vorarbeiten hat Sessa 50 Tractate (die Titel bei Boll. Oct. X, 437 sq.) und 76 Briefe gesammelt, welche vier Foliobände füllen würden; ein fünfter Band sollte mehrere Lebensbeschreibungen bringen. Viele Manuscripte liegen in der Universitätsbibliothek zu Breslau. Bisher ist nur Weniges gedruckt. Die Tractate De cupiditate, nec non de usura, de comparatione reddituum etc. erschienen in einer Incunabelausgabe von 81 Blättern s. l. et a. (Bonner Universitätsbibliothek). Nach Oudin (Script. eccl. III, 2461 sq.) wurden zu Venedig gedruckt 1578 De judicio universali, de Antichristo, de bello spirituali; 1580 De auctoritate Papae et Concilii contra Basileenses, qui concilio suo subjectum volebant Romanum Pontificem, Speculum clericorum, Defensorium tertii Ordinis; 1583 De usura et contractibus. Im Sammelwerk Tractatus juris universi, Venet. 1584, finden sich ferner I, 323 Speculum conscientiae, eine sehr bedeutende moraltheologische Untersuchung; IX, 77 ein Gutachten über Dispense in einer bestimmten Ehesache; XIII, 1, 32 De Papae et Concilii sive Ecclesiae auctoritate, eine canonistische Abhandlung, in welcher sehr entschieden die oberste Regierungsgewalt und das unfehlbare Lehramt des Papstes vertheidigt wird; XIV, 388 De excommunicationibus; XIV, 398 De canone poenitentiali, ein Bußbuch für die Beichtväter des Ordens. Briefe finden sich bei Wadding, Annales Minorum, 2 ed. IX—XIII; Raynald, Annales eccl. ad a. 1456, n. 35 sq.; Serapeum XIV, 1853, 161 ff.; Bolland., Oct. X, 546 sq.; Walouch (s. u.); Bulletin de l'Acad. roy. de Belgique 1863, 2e Sér. XVI, 216; Analecta

Franciscana II, 342. 353. (Vgl. Hecke in Boll., Oct. X, 269 sq. 915 sq., wo pag. 439 sq. drei Lebensbeschreibungen von dem Zeitgenossen Niccolo Tello von Fara, Cristoforo von Varese und Girolamo von Udine mitgetheilt sind; Salv. Massonio, Della maravigliosa vita, gloriose attioni e felice passagio al cielo del B. Giov. di Capistrano, Venez. 1627; P. Amandus Hermann, Capistranus triumphans, Colon. 1700; Jakoschitsch, Synopsis vitae, mortis et operum Joh. de Capistrano, Budae 1803; Kirchhueber, Vita S. Joan. Capistr., Monach. 1691, deutsch von Sintzel, Augsb. 1847; Fr. Walouch, Źiwotopes swatého Jana Kapistrána, Brünn 1858, mit Briefen und Schriften des Heiligen; Blase, Der hl. Joh. von Capistrano, Belgrads Retter und seine Zeit, Bedburger Progr., Köln 1858; L. de Kerval, S. Jean de Capistran, son siècle et son influence, Bord. et Par. 1887.) [(Marx) Streber.]

Johannes Capreolus, s. Capreolus.

Johannes Cassian, s. Cassian.

Johannes Chrysostomus, der hl., griechischer Kirchenvater und Kirchenlehrer. I. Sein Leben. Johannes, mit dem Beinamen Chrysostomus (Goldmund), wurde wahrscheinlich 344, vielleicht erst 347 zu Antiochien geboren. Seine Wiege umgab Glanz und Reichthum (vgl. seine Schrift De sacerdotio 2, 8 — Migne, PP. gr. XLVIII, 639); doch ward der Vater Secundus ihm schon sehr frühe durch den Tod entrissen (s. ebenda 1, 5 — XLVIII, 624; vgl. auch Ad viduam jun. c. 2 — XLVIII, 601), und seine Erziehung fiel der frommen Mutter Anthusa zu. Weitere Ausbildung suchte und fand Chrysostomus bei dem Philosophen Andragathius, sowie namentlich bei dem Rhetor Libanius, dem berühmten Vertheidiger des untergehenden Heidenthums. Als unzertrennlichen Freund hatte er einen Basilius zur Seite, welcher sich der nämlichen Wissenschaften wie er befliß und auch die nämlichen Lehrer hatte (De sacerd. 1, 1 — XLVIII, 623). Das Beispiel dieses Freundes, sowie eigene Neigung bestimmten Chrysostomus, dem Theater und der Agora Lebewohl zu sagen und in stiller Zurückgezogenheit sich dem Gebete und dem Studium der heiligen Schrift zu widmen. Der Patriarch Meletius von Antiochien führte ihn tiefer in die christliche Lehre ein und ertheilte ihm um 369 die nach damaliger Gewohnheit bis in ein reiferes Alter verschobene Taufe. Auch Diodor, der spätere Bischof von Tarsus, und Carterius sind seine Lehrer gewesen. Er hatte den Entschluß gefaßt, das väterliche Haus zu verlassen und mit Basilius sich in die Einsamkeit zu flüchten, gab jedoch auf die Bitte der Mutter, sie nicht zum zweiten Male zur Wittwe zu machen, diese Absicht auf; indeß führte er in möglichster Abgeschlossenheit ein streng ascetisches Leben (vgl. De sacerd. 1, 4—6). Es muß um 373 gewesen sein, als die beiden Freunde ihres tugendhaften Lebenswandels wegen zu Bischöfen begehrt wurden. Basilius konnte erst, nachdem er, wie er wenigstens glaubte, von Chrysostomus die Zusicherung gemeinschaftlichen Handelns erhalten hatte, zur Annahme der Weihe bewogen werden — man identificirt ihn deßhalb meistens mit dem Bischof Basilius von Raphaneia, welcher 381 dem Concil zu Constantinopel anwohnte und unter den syrischen Bischöfen an letzter Stelle unterschrieb (s. Mansi, SS. Conc. Coll. III, 568); Chrysostomus hingegen, von Mißtrauen gegen sich selbst erfüllt, glaubte sich durch die Flucht der Weihe entziehen zu sollen. Zur Rechtfertigung dieses Schrittes gegenüber dem schmerzlich getäuschten Freunde schrieb er die herrlichen sechs Bücher vom Priesterthume. Das Ziel seiner Wünsche blieb ein allem hindernden Verkehre mit der Welt entrücktes Einsiedlerleben. Nachdem daher die Mutter, wie es scheint, gestorben, brachte er im Gebirge bei Antiochien vier Jahre in der Gesellschaft und unter der Leitung eines greisen Mönches und sodann zwei weitere Jahre allein in einer Höhle zu, ascetischen Uebungen obliegend und immer tiefer in das Buch der Bücher sich versenkend (s. Palladius, Dial. de vita S. Joan. Chrys. c. 5 — XLVII, 18). Sein zarter und schwächlicher Körper war indessen einer solchen Lebensweise nicht gewachsen; Krankheit zwang ihn schließlich zur Rückkehr nach Antiochien. Im J. 381 ward Chrysostomus von Meletius zum Diacon und zu Beginn des Jahres 386 von Flavian, Meletius' Nachfolger, zum Priester geweiht. Flavian schenkte ihm ein besonderes Vertrauen, ließ ihn kaum von seiner Seite und bestellte ihn schon sehr bald zum Prediger an der Hauptkirche der Stadt. In dieser Eigenschaft wirkte Chrysostomus länger als ein Jahrzehnt mit ebenso glühendem Eifer wie durchschlagendem Erfolge. Die berühmtesten seiner exegetischen Homilien stammen sämmtlich aus den Jahren 387—397. Antiochien lauschte seinem Worte mit Begeisterung und Bewunderung; auch in die Ferne drang sein Ruf.

Am 27. September 397 starb der Patriarch Nectarius von Constantinopel, und auf den Vorschlag des Kaisers Arcadius ward Chrysostomus von Clerus und Volk zu seinem Nachfolger erwählt. Mit List und Gewalt wurde der Erwählte von Antiochien nach Constantinopel gebracht. Theophilus, der Patriarch von Alexandrien, erhob vergeblich gegen die bereits vollzogene Wahl Einspruch; er mußte am 26. Februar 398 dem antiochenischen Presbyter die Hände auflegen. Der letztere erblickte auch fürderhin seine Aufgabe vor Allem darin, durch sein lebendiges Wort seine Heerde zu weiden. Zugleich eröffnete er unverweilt einen heiligen Kampf gegen die vielfachen Mißstände, welche unter dem Clerus der Hauptstadt, bezw. des Patriarchates Eingang gefunden hatten. Bei Hofe fanden seine Bemühungen Anfangs bereitwillige Unterstützung; aber schon sehr bald gewann hier eine feindliche Stimmung gegen ihn die Oberhand. Der schwache und beschränkte Kaiser, welcher stets das Bedürfniß empfand, von Anderen geleitet zu werden, stand

damals unter der vollendeten Herrschaft des Eunuchen Eutropius, und dieser mißbrauchte seinen Einfluß zu rücksichtsloser Befriedigung einer ganz unersättlichen Habgier. Chrysostomus war der Einzige, welcher den Muth besaß, dem allvermögenden Günstling entgegenzutreten. Seine Mahnworte erfreuten sich keiner günstigen Aufnahme, allein seine Strafandrohungen wurden in kürzester Frist zur Wirklichkeit, als Eutropius 399 gestürzt wurde. Um nur dem Tode zu entgehen, sah sich der Gewaltige genöthigt, das Asylrecht der Kirche in Anspruch zu nehmen, dasselbe Recht, welches er kurz zuvor durch den Kaiser hatte aufheben lassen, weil es sich ihm in Verfolgung seiner eigenen Opfer hinderlich erwiesen. Es wäre auch wohl sofort um ihn geschehen gewesen, wenn nicht Chrysostomus, wie früher gegen ihn, so jetzt zu seinen Gunsten, die durch Jahrhunderte geheiligte Institution in Schutz genommen hätte.

Nach dem Sturze Eutrops nahm die Kaiserin Eudoxia mehr und mehr die Zügel der Regierung in die Hand, und zwischen dem Hofe und dem Patriarchen kam es zu ernstem Streit. Der Ausbruch der Feindseligkeit ist sehr wahrscheinlich auf die beständigen Intriguen einiger höher gestellten Geistlichen zurückzuführen, welche kaum ein Mittel unversucht ließen, die Kaiserin gegen Chrysostomus einzunehmen. Zu Anfang des Jahres 401 mußte Chrysostomus dem Erzbischof Johannes von Cäsarea und dem Bischof Porphyrius von Gaza, welche seine Vermittlung angerufen hatten, erklären, er könne ihre Wünsche nicht vor dem Kaiser vertreten, und es seien alle Beziehungen zwischen ihm und dem Hofe abgebrochen, weil er die Kaiserin durch ernste Vorstellungen wegen unrechtmäßiger Aneignung fremden Besitzthums in Zorn versetzt habe (s. Marcus Diaconus, Vita S. Porphyrii episc. Gaz. c. 37 — bei Migne, PP. gr. LXV, 1229, in lateinischer Uebersetzung, griechisch bei M. Haupt in den Abhandlungen der Berliner Akad. der Wiss. vom Jahre 1874, 189). Im folgenden Jahre trat wegen der origenistischen Mönche in der nitrischen Wüste, welche Theophilus aus ihrer Heimat vertrieben hatte und auch in der Ferne mit seinem Hasse verfolgte, Chrysostomus aber zu Constantinopel, allerdings mit Vorsicht, aber doch voll Liebe aufnahm, ein sehr gereiztes Verhältniß zwischen den beiden Patriarchen ein. Für eine kurze Zeit gewann es den Anschein, als ob die Sache jener Mönche einen nicht für Chrysostomus, sondern für Theophilus gefährlichen, ja ganz verzweifelten Verlauf nehmen würde. Theophilus ward durch ein kaiserliches Rescript in die Hauptstadt berufen, um einer Synode unter Chrysostomus' Vorsitze über sein Vorgehen gegen die nitrischen Mönche Rechenschaft abzulegen. Diesem Befehle ward indeß kein Nachdruck gegeben, und nur zu bald schlug die Lage der Dinge in das Gegentheil um. Es ist früher bereits (s. d. Art. Epiphanius) angedeutet worden, wie Theophilus die Theilnahme, welche Chrysostomus den origenistischen Mönchen entgegenbrachte, zu benutzen wußte, um den übergroßen Eifer des hl. Epiphanius gegen ihn entbrennen zu lassen. Epiphanius hatte Constantinopel wohl kaum verlassen, als Chrysostomus eine (leider nicht auf uns gekommene) Predigt gegen den Luxus und die Putzsucht der Frauen hielt, welche, wiewohl ganz allgemein verlaufend, von gewisser Seite so gedeutet wurde, wie wenn sie speciell gegen die Person der Kaiserin gerichtet gewesen; letztere fühlte sich so tief verletzt, daß sie keinen Anstand nahm, selbst an Theophilus zu schreiben, er möge seine Reise nach der Hauptstadt beschleunigen, um daselbst eine Synode zur Absetzung des Chrysostomus zu veranstalten. Gegen Anfang August 403 traf Theophilus in Chalcedon ein. Etwa 25 Suffragane, welche unbedingt der Weisung ihres Metropoliten folgten, hatten ihn begleitet; mehrere Suffragane von Constantinopel, welche ihrem Metropoliten aus irgend einem Grunde feindlich gesinnt waren, beeilten sich, ihm Hilfe zu bringen. So konnten 36 Bischöfe auf einem Landgute bei Chalcedon, Eiche (δρῦς) genannt, zu einer Synode (σύνοδος ἐπὶ δρῦν, Eichensynode) zusammentreten, welche die Angelegenheit der ägyptischen Mönche in einer allem Rechte Hohn sprechenden Weise bei Seite schob und sodann eine lange Reihe von Anklagen gegen Chrysostomus aufstellte, Anklagen, welche es nicht verdienen, angeführt zu werden (s. Photius, Bibl. cod. 59 — Migne, PP. gr. CIII, 105—113). Der Angeklagte, welcher zu derselben Zeit 40 Bischöfe zu einer Synode um sich vereinigt hatte, erklärte sich bereit, der Vorladung vor die Eichensynode Folge zu geben, wenn nur vier Bischöfe, welche er nicht als seine Richter gelten lassen könne, vor Allen Theophilus, aus der Versammlung ausschieden. Das Conciliabulum jedoch erklärte ihn deßhalb, weil er nicht erschien, für abgesetzt und gab eine Anklage auf Majestätsbeleidigung, welche zu untersuchen ihm nicht zustehe, dem Befinden des Kaisers anheim. Nach Palladius (Dial. de vita S. Joan. Chrys. c. 8 — XLVII, 30) lautete diese Anklage des Nähern dahin, Chrysostomus habe die Kaiserin eine Jezabel genannt (vgl. Offenb. 2, 20). Wiewohl ein Beweis sich nicht erbringen ließ, bestätigte der Kaiser das Absetzungsdecret der Eichensynode und sprach zugleich die Strafe der Verbannung über Chrysostomus aus. Das Volk, welches mit unbegrenzter Liebe und Verehrung an seinem Oberhirten hing, befand sich in fieberhafter Aufregung. Chrysostomus suchte dasselbe zu beruhigen durch eine prachtvolle Rede über die Unüberwindlichkeit der Kirche und die Untrennbarkeit von Haupt und Gliedern (LII, 427*—430), und am dritten Tage nach seiner Verurtheilung stellte er sich aus freien Stücken der weltlichen Gewalt zur Verfügung und ward in's Exil geführt. Die Aufregung des Volkes nahm jedoch einen immer bedrohlichern Umfang an, und als überdieß in der folgenden Nacht Constantinopel von einem heftigen Erdbeben

heimgesucht wurde, gerieth Eudoxia in Schrecken und verlangte vom Kaiser die sofortige Zurückberufung des Verbannten. Sie selbst richtete ein flehentliches Schreiben an ihn, worin sie ihre Unschuld an seinem Blute betheuerte und Gott zum Zeugen ihrer Thränen anrief (s. Chrys., Hom. post reditum c. 4 — LII, 445). Die ausgesandten Boten trafen Chrysostomus bei Prenetum in Bithynien und brachten ihn wieder zurück. Als er endlich auf dem Bosporus heranfuhr, tönte ihm unbeschreiblicher Jubel entgegen. Er zögerte indessen, den Boden der Hauptstadt zu betreten und seine bischöfliche Amtsthätigkeit wieder aufzunehmen; er verlangte, daß zuvor eine größere Synode über das Geschehene erkenne und die Anklagen der Eichensynode gegen ihn untersuche. Vielleicht hielt er es zwar nicht für seine Pflicht, wohl aber für das Klügere, den Canones (4 und 12) der antiochenischen Synode vom Jahre 341 Rechnung zu tragen, laut welchen ein von einer Synode abgesetzter Bischof, der seinen Stuhl wieder besteigt, ohne durch eine größere Synode restituirt zu sein, für immer abgesetzt bleiben sollte (s. Mansi, Conc. Coll. II, 1309. 1313; vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 514. 517). Allein über des Bischofs Vorsicht trug die Ungeduld des Volkes den Sieg davon; durch liebevolle Gewalt ward Chrysostomus genöthigt, sofort wieder in seine Cathedrale zurückzukehren, und diese Rückkehr gestaltete sich zu einem glänzenden Triumphzuge. Auch die Kaiserin beeilte sich, ihm betheuern zu lassen, ihr Gebet sei erfüllt, ihr Verlangen befriedigt (Migne l. c. LII, 446), und am folgenden Tage spendete Chrysostomus auf der Kanzel der Kaiserin die höchsten Lobsprüche (ib. c. 3—4).

Der Friede sollte nicht von langer Dauer sein. Nach etwa zwei Monaten, noch im Herbst 403, ward zu Constantinopel in unmittelbarer Nähe der Cathedrale ein Standbild der Kaiserin errichtet, und nach dem herkömmlichen Cerimoniell ward die Einweihung desselben mehrere Tage hindurch mit Spielen, Tänzen und sonstigen lärmenden Lustbarkeiten gefeiert. Daß in diesem Falle die Ausgelassenheit der Feier besonders weit ging, ließ sich um so weniger rechtfertigen, als der Gottesdienst in der Cathedrale dadurch in der empfindlichsten Weise gestört wurde. Chrysostomus forderte den Stadtpräfecten auf, dem Treiben vor der Kirche Einhalt zu thun. Dieser aber trug der Kaiserin vor, der Patriarch habe sich darüber beschwert, daß ihrer Statue von Seiten des Volkes Ehrenbezeugungen erwiesen würden, und Eudoxia fühlte sich wiederum an ihrer schwächsten Seite verwundet. Wie es scheint, faßte sie sofort den Plan, sich des unerschrockenen Sittenpredigers zu entledigen und zu diesem Ende sich von Neuem an Theophilus zu wenden. Socrates (H. E. 6, 18) und nach ihm auch Sozomenus (H. E. 8, 20) berichten, als Chrysostomus erfahren, daß Eudoxia wieder zum Aeußersten schreiten wolle, habe er sich auch zum Aeußersten hinreißen lassen, indem er (am Feste der Enthauptung Johannes' des Täufers) seine Predigt mit den Worten begonnen: „Wiederum rast Herodias, wiederum tobt sie, wiederum tanzt sie (?), wiederum verlangt sie das Haupt des Johannes" (der Redner selbst hieß Johannes!) „auf einer Schüssel zu erhalten." Der Richtigkeit dieser Angabe stehen jedoch sehr gewichtige Bedenken entgegen. Vermuthlich ist dieselbe lediglich der Hom. in decoll. S. Joan. Bapt. (LIX, 485 ad 490) entnommen, welche allerdings mit den bezeichneten Worten anhebt, aber anerkanntermaßen nicht dem hl. Chrysostomus angehört, vielmehr sehr wahrscheinlich von gegnerischer Seite verfaßt und sodann als Predigt des Patriarchen der Kaiserin unterbreitet worden ist. Das Vorhaben der letztern gedieh zur Reife. Theophilus konnte sich nicht entschließen, noch einmal persönlich nach Constantinopel zu kommen; durch Abgesandte ertheilte er die Weisung, einfach die bereits beregten antiochenischen Canones gegen Chrysostomus geltend zu machen. War schon die Legitimität und Verbindlichkeit dieser Canones durchaus nicht allgemein zugestanden, so mußte die Anwendung derselben auf Chrysostomus nothwendig von allen denjenigen als unzulässig bestritten werden, welche dem Urtheile der Eichensynode keine Rechtskraft zuerkennen konnten. Allein im Oriente pflegte damals schon vor dem Willen des Kaisers oder der Kaiserin sich alles Recht zu beugen, und die Chrysostomus-Tragödie, wie der hl. Isidor von Pelusium sich einmal ausdrückt (Epist. 1, 152 — LXXVIII, 284—285), liefert recht wehmüthige Belege für die Thatsache, daß es Bischöfe waren, welche dem byzantinischen Absolutismus und Cäsaropapismus mehr und mehr die Wege ebneten. Einer Aufforderung des Kaisers, seine kirchlichen Functionen einzustellen, erklärte Chrysostomus nicht gehorchen zu dürfen; er ward deßhalb in seiner Wohnung internirt, und als er am Charsamstag des Jahres 404 sich gleichwohl in seine Cathedrale begab, um die Taufe der Katechumenen, welche er im voraufgegangenen Jahre mit seinem Worte genährt hatte, selbst vorzunehmen, drang bei einbrechender Nacht bewaffnete Macht in die Kirche ein, trieb die hier Versammelten mit roher Gewalt auseinander — das Taufwasser wurde mit Blut gefärbt, auch das Allerheiligste wurde nicht geschont —, und als die Geflüchteten sich anderswo zusammenfanden, um die begonnene heilige Handlung zu Ende zu führen, wurde das Werk der Gewalt erneuert und noch größere Grausamkeit verübt. Wenige Tage nach dem Pfingstfeste 404 ließ der Kaiser, von den Häuptern der Gegenpartei fort und fort gedrängt, Chrysostomus den gemessenen Befehl zugehen, die Hauptstadt zu verlassen. Um einem Aufstande des Volkes vorzubeugen, überlieferte er sich am 20. Juni heimlich den Händen derjenigen, welche ihn in die Verbannung geleiteten. Zu Nicäa, wo die Reise einige Tage unterbrochen wurde, erfuhr er, daß Kukusus in Kleinarmenien, „die ödeste Oertlichkeit der ganzen bewohnten Erde" (τὸ πάσης τῆς

οἰκουμένης ἐρημότατον χωρίον, Chrys., Epist. 234; cf. 194. 235 — LII, 739; cf. 720. 740), ihm zum Aufenthaltsorte angewiesen worden. Je weiter man sich von der Meeresküste entfernte, um so unwirthlicher ward die Gegend, um so größer die Beschwerlichkeiten, um so zahlreicher die Entbehrungen; sein ohnehin „so schwacher und spinnenartiger" Körper (Chrys., Ep. 4 ad Olymp. c. 4. — LII, 594—595) wurde durch Fieber und Magenleiden allmälig aufgerieben. Von Seiten der Bischöfe mehrerer Städte, über welche sein Weg führte, erfuhr er eine Behandlung, welche ihn später schreiben ließ: „Ich fürchte niemanden so sehr als die Bischöfe, wenige ausgenommen" (Ep. 14 ad Olymp. c. 4 — LII, 617). Nach einer Reise von 70 Tagen langte er zu Kukusus an, und hier fand er liebreiche Aufnahme und sorgsame Pflege. Inzwischen war zu Constantinopel gegen die Freunde und Anhänger des Verbannten, Johanniten genannt, eine Verfolgung eröffnet worden, welche in ihrer Heftigkeit an die Tage Nero's und Domitians erinnerte, und welche bald auch über die nächstgelegenen Provinzen, ja über das ganze Reich sich ausdehnte. Den Johanniten ward eine Feuersbrunst zur Last gelegt, durch welche unmittelbar nach der Wegführung des Patriarchen die Cathedrale (Sophienkirche) nebst dem zugehörigen Gebäudecomplex, sowie auch der anstoßende prachtvolle Senatspalast vernichtet worden war. Allein die gerichtliche Untersuchung führte zu keinem Resultate, und die Entstehung des Brandes ist niemals aufgeklärt worden. Sofort nach Chrysostomus' Vertreibung wurde von gegnerischer Seite Arsacius, ein Bruder des verstorbenen Patriarchen Nectarius, und nach dessen bereits am 11. November 405 erfolgten Tode Atticus (s. d. Art.) auf den Patriarchenstuhl erhoben. Die weitaus größere Mehrzahl der Johanniten aber konnte durch keinerlei Gewaltmaßregeln vermocht werden, Arsacius oder Atticus als Oberhirten anzuerkennen und auf gesonderte gottesdienstliche Zusammenkünfte zu verzichten. Ihrer Auffassung dienten außerordentliche Naturerscheinungen, in welchen sich der Finger Gottes zu offenbaren schien, zur Bekräftigung. Eudoxia war schon wenige Monate nach dem Triumphe über ihren Feind in der Blüte der Jahre gestorben. Papst Innocenz I., welchen beide Parteien anriefen, trat alsbald auf die Seite des hl. Chrysostomus, ohne jedoch das Band der Gemeinschaft mit Theophilus zu lösen. Aber die von Innocenz als gerechte Richterin in Aussicht genommene öcumenische Synode kam nie zu Stande; die auf Bitten des Papstes erfolgte Intervention des abendländischen Kaisers Honorius ward von seinem Bruder Arcadius, bezw. von dessen Rathgebern in der verletzendsten Weise zurückgewiesen; das ganze Abendland hob die Kirchengemeinschaft mit Atticus und seinen Freunden auf. Aus dem Streite zwischen Eudoxia und Chrysostomus war ein Schisma zwischen Orient und Occident geworden.

Ueber Chrysostomus ging unterdessen eine Zeit der Trübsal hin; die Kälte des Winters sowohl wie die Hitze des Sommers zu Kukusus brachte ihm neue Krankheiten; die Einfälle der isaurischen Räuberhorden zwangen wiederholt die gesammte Einwohnerschaft von Kukusus zu unstätem Umherirren in Schluchten und Wäldern. Aber Leiden konnten Chrysostomus nicht brechen; er blieb auch mit seiner Gemeinde zu Constantinopel sowohl wie noch mehr mit seinen Freunden in dem weit nähern Antiochien durch häufige Besuche und ausgedehnten Briefwechsel in regster Verbindung; ja er widmete auch den Missionsstationen, welche er unter den Goten, sowie in Cilicien und Phönicien gegründet hatte, unermüdete Fürsorge. Seine Feinde jedoch ruhten ebenso wenig. Laut seinem Biographen (Palladius, Dial. c. 11 — XLVII, 37) konnten sie es nicht ertragen, „zu sehen, wie die antiochenische Kirche nach Armenien pilgerte und von dorther wiederum der antiochenischen Kirche des Johannes liebliche Philosophie ertönte". Auf ihr Betreiben wies der Kaiser dem Verbannten Pityus, eine Stadt am östlichen Ufer des schwarzen Meeres, in wildester Gegend mitten unter Barbaren gelegen, als neuen Aufenthaltsort an. Etwa Ende Juni 407 mußte Chrysostomus den Weg nach Pityus antreten; allein am 14. September erlag er zu Comana in Pontus den Mühseligkeiten des Marsches. Seine letzten Worte waren der ihm geläufige Wahlspruch „Ehre sei Gott für Alles" (δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν) und ein letztes Amen (Palladius, Dial. c. 11 — XLVII, 38). Nur unter der Bedingung, daß der Name des Verstorbenen in die Diptychen eingetragen würde, gewährte der Papst Atticus und seinen Freunden Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Der letzte Rest der Johanniten soll erst versöhnt worden sein, als zu Beginn des Jahres 438 die irdischen Ueberreste des Heiligen nach Constantinopel gebracht und in der Apostelkirche daselbst beigesetzt wurden. Kaiser Theodosius II., Eudoxia's Sohn, ging dem Sarge entgegen, neigte sich über denselben und „legte Fürbitte für seine Eltern ein, indem er für sie, die aus Unwissenheit gesündigt, um Verzeihung flehte" (Theodor., Hist. eccl. 5, 36 — LXXXII, 1268).

II. Seine Schriften. Chrysostomus hat eine größere Anzahl von Schriften hinterlassen als irgend ein anderer Schriftsteller in der griechischen Kirche. Die meisten der unzweifelhaft ächten Werke sind Erklärungen der heiligen Schrift in Form von Homilien. Die Reihe der Erklärungen zum Alten Testament eröffnen 67 Homilien über die Genesis (LIII—LIV; vgl. LXIV, 499 ad 502), wahrscheinlich 388 zu Antiochien gehalten. Dieselben erörtern das biblische Buch abschnittweise von Anfang bis zu Ende und stellen, wiewohl in Homiliengepräge, einen vollständigen Commentar dar. Dazu kommen noch Homiliae IX in Genesin (LIV, 581—630), welche sich, mit Ausnahme der letzten, über die drei ersten Kapitel der Genesis verbreiten. Ueber einzelne Kapitel

der Bücher der Könige handeln Homiliae V de Anna (LIV, 631—676), aus der Osterzeit des Jahres 387, und Homiliae III de Davide et Saule (LIV, 675—708), aus dem Sommer 387; ein fortlaufender Commentar zu den Büchern der Könige liegt nicht vor. Die Psalmen hat Chrysostomus, wie es scheint, sämmtlich in Homilien durchgesprochen; bisher ist jedoch nur die Erklärung einiger 60 Psalmen (4—12, 43—49, 108 bis 117, 119—150) an's Licht gezogen worden (LV). Ob Chrysostomus noch andere poetische Bücher des Alten Testamentes behandelt hat, wird einstweilen dahingestellt bleiben müssen. Bedeutende Fragmente unter seinem Namen liegen sowohl zum Buche Job (LXIV, 503—656) als auch zu den Salomonischen Sprüchen (LXIV, 659—740) vor; die Herkunft dieser Stücke bedarf indessen noch der Untersuchung. Den prophetischen Büchern gelten zunächst die beiden Homilien De prophetiarum obscuritate (LVI, 163 ad 192), etwa 386 zu Antiochien verfaßt. Der Commentar über den Anfang des Buches Isaias (1, 1—8, 10 — LVI, 11—94) ist wahrscheinlich auch aus Homilien (vom Jahre 397?) hervorgegangen: der Sammler hat dieselben ihrer rednerischen Anlage gänzlich entkleidet und zu einer fortlaufenden Texteserklärung umgearbeitet. Außer diesem Commentare sind noch sechs Homilien über Is. 6 (LVI, 97—142) vom Jahre 386 erhalten. Zu Jeremias sind sehr zahlreiche Scholien unter Chrysostomus' Namen (LXIV, 739—1038) bekannt geworden. Auch der sogen. Commentar zu Daniel (LVI, 193—246) ist nichts anderes als eine Sammlung von Scholien aus Catenen.

An der Spitze der Erklärungen zum Neuen Testament stehen 90 Homilien zu Matthäus (LVII—LVIII). Dieselben sind um 390 zu Antiochien geschrieben und gesprochen und lassen gleichfalls den Schriftausleger ebensowohl zu seinem Rechte kommen wie den Prediger. Suidas (Lex. s. v. Joan. Antioch. — rec. Bernhardy I, 2, 1023) redet von Commentaren des hl. Chrysostomus „zu Matthäus und Marcus und Lucas" — vermuthlich ein Irrthum, weil von Commentaren des Heiligen zu Marcus und Lucas sonst nichts verlautet. Nur zu Lucas 16, 19—31 sind Homiliae VII de Lazaro überliefert (XLVIII, 963—1054; vgl. noch eine weitere Homilie über diese Parabel LXIV, 433—444). Dagegen besitzen wir die von Suidas gleichfalls gerühmte Erklärung des Johannesevangeliums jedenfalls in den 88 Homilien zu Johannes (LIX — die Perikope über die Ehebrecherin 7, 53 bis 8, 11 wird aus naheliegendem Grunde übergangen), etwa 389 zu Antiochien gehalten und bedeutend kürzer als die Homilien zu Matthäus. Ueber den Text der Apostelgeschichte handelte Chrysostomus 400 oder 401 in 55 Homilien (LX), welche vermuthlich deßhalb geringere Formvollendung zeigen, weil sie so, wie sie von Schnellschreibern beim Vortrage aufgezeichnet wurden, auf uns gekommen sind. Die vier Homilien über den Anfang der Apostelgeschichte (LI, 65—112) sowie die vier Homilien über die Veränderung der Namen des hl. Paulus und anderer Männer der biblischen Geschichte (LI, 113—156) stammen aus der Osterzeit des Jahres 388. Die paulinischen Briefe hat Chrysostomus sammt und sonders in Homilien bearbeitet: den Römerbrief 391 in 32 Homilien (LX; vgl. noch das Supplementum LXIV, 1037), die beiden Corintherbriefe um 392 in 44, bezw. 30 Homilien (LXI) — dazu noch 3 Homilien über die Ehe zur Erklärung der Stelle 1 Cor. 7, 1 ff. (LI, 207 ad 242) und 3 Homilien über das Wort 2 Cor. 4, 13 (LI, 271—302) —, den Galaterbrief in einem Commentare (LXI), welcher indessen ebenso wie der Commentar über den Anfang des Buches Isaias auf Homilien zurückgehen dürfte, ferner Eph. in 24, Phil. in 15, Col. in 12, 1 Theff. in 11, 2 Theff. in 5, 1 Tim. in 18, 2 Tim. in 10, Tit. in 6, Philem. in 3 (LXII) und Hebr. in 34 Homilien (LXIII). Diese letztgenannten 34 Homilien sind erst nach dem Tode des Redners auf Grund der Aufzeichnungen der Schnellschreiber der Oeffentlichkeit übergeben worden. Zu den katholischen Briefen wurden einige Scholien unter dem Namen des hl. Chrysostomus (LXIV, 1039—1062) herausgegeben. Endlich ist noch eine große Anzahl einzelner Homilien zu nennen, welche zerstreute Verse der heiligen Schrift zum Gegenstande haben oder doch zum Ausgangspunkte nehmen. — Unter den Erläuterungsschriften zum Alten Testament haben sich von jeher die Homilien über die Psalmen einer besondern Beliebtheit erfreut. Unter denjenigen zum Neuen Testament wird ebenso übereinstimmend den Homilien über den Römerbrief die Palme zuerkannt. Schon Isidor von Pelusium (Ep. 5, 32 — LXXVIII, 1348) urtheilte: „Namentlich in der Erklärung des Briefes an die Römer ist des gelehrten Johannes Weisheit in Schätzen aufgehäuft. Ich meine nämlich — und niemand darf glauben, ich redete jemanden zu Gefallen —, wenn der göttliche (θεσπέσιος) Paulus in attischer Sprache sich selbst hätte erklären wollen, so würde er nicht anders erklärt haben, als jener berühmte Meister es gethan. So sehr zeichnet sich seine Erklärung aus sowohl durch den Inhalt wie durch die schöne Form und den treffenden Ausdruck." Seitdem ist dieses Urtheil häufig wiederholt worden.

Den exegetischen Homilien reihen sich zunächst die sonstigen Predigten an. Ihre Zahl ist sehr groß und ihr Inhalt überaus mannigfaltig. Doch sind manche derselben immerhin zweifelhafter oder bestrittener Herkunft. Die Homiliae VIII adversus Judaeos (XLVIII, 843 ad 942), aus den Jahren 387—389, übrigens nicht sowohl gegen die Juden, als vielmehr gegen die Christen, welche mit den Juden Feste feierten oder Fasten hielten, insbesondere auch gegen die Protopaschiten (Hom. 3) gerichtet, sodann die Homiliae XII contra Anomoeos de incomprehensibili (XLVIII, 701—812), theils zu

Antiochien, theils zu Constantinopel gehalten und der Aufschrift entsprechend über die Unbegreiflichkeit Gottes und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater handelnd, und außerdem noch eine Homilia de resurrectione mortuorum (L, 417—432) pflegen als dogmatisch-polemische Homilien zusammengefaßt zu werden. Viel zahlreicher sind die moralisch-ascetischen Vorträge. Zu ihnen gehören die Catecheses duae ad illuminandos (XLIX, 223—240), Anreden an die Täuflinge aus dem Beginn der Fastenzeit des Jahres 387; die Homiliae III de diabolo tentatore (XLIX, 241—276), Unterweisungen, betreffend die Versuchungen zur Sünde, von welchen jedoch die bei (de Montfaucon und) Migne als die zweite bezeichnete vielmehr an die dritte Stelle zu setzen sein wird; die Homiliae IX de poenitentia (XLIX, 277—350), von welchen freilich wenigstens die drei letzten hinsichtlich ihrer Aechtheit einigen Bedenken unterliegen. Weitaus die meisten dieser Reden aber stellen jede für sich ein Ganzes dar, indem sie eine abschließende Erörterung irgend eines einzelnen Gegenstandes bieten. Vielgerühmt sind u. a. die Rede In kalendas (XLVIII, 953 ad 962), eine Bekämpfung des abergläubischen Unfugs, mit welchem der Anfang des neuen Jahres begangen wurde; die Rede De eleemosyna (LI, 261—272), eine einläßliche Exegese der Worte 1 Cor. 16, 1—4; die Rede Contra circenses ludos et theatra (LVI, 263 ad 270). Festreden sind erhalten auf Weihnachten (XLIX, 351—362 und LVI, 385—396: zwei Reden, die erste vom 25. December 388, die zweite zweifelhaft), auf Epiphanie oder die Taufe des Herrn (XLIX, 363—372), über den Verrath des Judas zur Feier des Gründonnerstags (XLIX, 373—392 und L, 715—720: drei Reden, von welchen jedoch die zweite nur eine Ueberarbeitung der ersten ist, sei es von des Verfassers, sei es von späterer Hand, die dritte zweifelhaft), über das Cömeterium und das Kreuz, sowie über das Kreuz und den Räuber, zur Feier des Charfreitags (XLIX, 393—418: drei Reden, die beiden letzten jedoch vielleicht nur verschiedene Nachschriften einer und derselben Predigt), auf Ostern (L, 433—442 und LII, 765—772: zwei Reden, die zweite zweifelhaft), auf Christi Himmelfahrt (L, 441—452 und LII, 773—792: zwei Reden, die zweite zweifelhaft), auf Pfingsten (L, 453—470 und LXIV, 417—424: drei Reden). Unter den Lobreden auf Heilige haben von jeher die zu Antiochien gehaltenen Homiliae VII de laudibus S. Pauli Ap. (L, 473—514) rückhaltlose Anerkennung und Bewunderung gefunden. Der alte lateinische Uebersetzer Anianus glaubte, der große Völkerapostel sei hier nicht bloß dargestellt, sondern gewissermaßen aus dem Grabe auferweckt, um neuerdings ein Beispiel vollkommenen Wandels zu geben (L, 471*—472*), und in der Folge bis hinab auf unsere Tage ward sehr oft bemerkt, das Lob der Tugenden und der apostolischen Wirksamkeit des hl. Paulus sei wohl niemals würdiger gefeiert worden als von Chrysostomus. Außerdem liegen Lobreden vor auf einige Heilige des Alten Testaments (Job, Eleazar, die machabäischen Brüder nebst ihrer Mutter), auf die Martyrer im Allgemeinen, auf verschiedene einzelne Heilige der spätern Zeit, sowie endlich auf Bischof Diodor von Tarsus und Kaiser Theodosius den Großen. Ein besonderes Interesse beanspruchen die gleichfalls zu Antiochien gehaltenen Reden auf die heiligen Bischöfe von Antiochien Ignatius, Babylas, Philogonius, Eustathius und Meletius (die Rede auf Philogonius = Hom. VI contra Anomoeos, XLVIII, 747 ad 756; die vier anderen Reden L). Unter den Gelegenheitsreden sind ohne Frage an erster Stelle die Homiliae XXI de statuis ad populum Antiochenum (XLIX, 15—222) zu nennen. Als Kaiser Theodosius d. Gr. zu Anfang des Jahres 387 den morgenländischen Provinzen außerordentliche Steuern auferlegte, griff unter der Bevölkerung von Antiochien eine solche Unzufriedenheit und Erbitterung um sich, daß rohe Hände die Standbilder des Kaisers, sowie diejenigen seines Vaters, seiner Söhne und seiner verstorbenen Gemahlin Flaccilla zertrümmerten und viele andere Gewaltthätigkeiten verübten. Der empörte Kaiser wollte an der ganzen Stadt schwere Rache nehmen. Eine Gesandtschaft mit Bischof Flavian an der Spitze eilte nach Constantinopel, und die Rede, welche Flavian an Theodosius richtete, und welche ohne Zweifel ein Werk des hl. Chrysostomus ist (s. dessen Hom. 21 de statuis c. 3), gilt als „eines der merkwürdigsten Denkmäler der Beredsamkeit" (als solches ist sie auch bei N. Schleiniger, Grundzüge der Beredsamkeit, 4. Aufl. Freib. 1883, S. 336 bis 343 ihrem ganzen Umfange nach mitgetheilt). Theodosius konnte sich bei Anhörung dieser Rede der Thränen nicht erwehren. Inzwischen hielt Chrysostomus die Fastenzeit hindurch die genannten Homilien von den Bildsäulen. Er sucht die bestürzten, ja verzweifelnden Antiochener zu beruhigen und zu ermuthigen, benutzt dann aber die Gelegenheit, vor einer wohldisponirten und empfänglichen Zuhörerschaft die herrschenden Laster der Stadt, insbesondere auch die Gewohnheit leichtfertigen Schwörens, mit allem Nachdruck zu geißeln, und kann schließlich die Mittheilung machen, daß die Gesandtschaft ihren Zweck erreicht habe und der Kaiser milde Schonung walten lassen wolle. Diese Homilien mußten dem jungen Prediger für die ganze Folgezeit Ohr und Herz der Antiochener geöffnet halten. In die erste Zeit seiner constantinopolitanischen Wirksamkeit fallen zwei Predigten, welche einen ähnlichen Eindruck gemacht haben werden: die beiden Homilien über Eutropius (LII, 391 ad 414). Die erste veranschaulicht die Hinfälligkeit des Erdenglückes an dem Beispiele Eutrops, welcher selbst in der Kirche zugegen ist und den Altar umklammert hält; die zweite, demselben Gegenstande gewidmet, ist wenige Tage später

gehalten, als Eutrop die Kirche verlassen hatte und nun ergriffen worden war. Hervorgehoben seien noch die Rede nach der Ordination des Redners zum Priester, die erste unter allen seinen Predigten (XLVIII, 693—700), die früher bereits erwähnte Rede vor seiner (ersten) Wegführung in's Exil (LII, 427*—430), die gleichfalls schon genannte Rede am Tage nach seiner Rückkehr aus dem Exile (LII, 443—448).

Von den Schriften im engern Sinne, welche freilich zum Theile auch aus Kanzelvorträgen hervorgegangen sein mögen, sind zwei apologetischer Haltung: die Schrift auf den hl. Babylas und über Julian und gegen die Heiden (Λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας, L, 533—572), etwa aus dem Jahre 382, und der, wie es scheint, etwas jüngere, vielleicht in's Jahr 387 fallende Beweis der Gottheit Christi gegen Juden und Heiden (Πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ θεὸς ὁ Χριστός, XLVIII, 813 ad 838). Zweck und Ziel der Erörterung bildet hier wie dort der Beweis der Gottheit Christi durch Weissagungen und Wunder. Die übrigen Schriften des Heiligen bewegen sich sämmtlich auf moralisch-ascetischem Gebiete. Die meisten derselben reichen in die Zeit zurück, zu welcher Chrysostomus noch ein Einsiedlerleben führte. Als die ältesten sind wohl die beiden in Form von Briefen verlaufenden Mahnschriften an den gefallenen Theodor zu bezeichnen (Λόγος παραινετικὸς εἰς Θεόδωρον ἐκπεσόντα und Πρὸς τὸν αὐτὸν Θεόδωρον λόγος β', XLVII, 277—316), Schriften, welche den durch die Reize der Hermione bethörten und der Ascese überdrüssig gewordenen Freund und Genossen, den spätern Bischof von Mopsuestia, zur Umkehr vermochten. Eben derselbe begeisterte und eindringliche Ton, welcher diesen Mahnschriften eignet, durchweht auch die beiden Bücher von der Buße (Περὶ κατανύξεως, XLVII, 393—422), etwa 375 oder 376 geschrieben, an zwei Freunde (das erste an Demetrius, das zweite an Stelechius) gerichtet und dem Nachweise der Nothwendigkeit wahrer Buße, sowie der Erläuterung des Wesens derselben gewidmet. Die drei Bücher gegen die Bekämpfer des Mönchslebens (Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν, XLVII, 319—386), wahrscheinlich aus dem Jahre 376, sind durch das rohe und grausame Vorgehen des arianischen Kaisers Valens gegen die Mönche veranlaßt. Das erste Buch sucht aus der Erhabenheit und Heiligkeit des Mönchsstandes die Sünde und Schuld der Feinde der Mönche darzuthun; das zweite Buch will insbesondere einen ungläubigen, heidnischen Vater überzeugen, daß er es nur freudig begrüßen dürfe, wenn sein zum Christenthume übergetretener Sohn sich dem ascetischen und klösterlichen Leben weihe, und das weit umfangreichere dritte Buch wendet sich in gleicher Absicht an einen gläubigen Vater. Im zweiten Buche wird gelegentlich (c. 6) ein Mönch in Parallele gebracht mit einem Könige; weitere Ausführung findet dieser Gedanke in einem kleinen Schriftchen mit dem Titel „Vergleich der Macht, des Reichthums und des Ansehens eines Königs mit einem der durchaus wahren und christlichen Philosophie gemäß lebenden Mönche" (XLVII, 387—392; ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία = das Streben nach Vollkommenheit). Vermuthlich noch als Einsiedler, vielleicht aber erst als Diacon, schrieb Chrysostomus die drei Bücher an Stagirius (Πρὸς Σταγείριον ἀσκητὴν δαιμονῶντα, XLVII, 423—494), eine Trostschrift, welche dem von schweren Seelenleiden geplagten und in einen Zustand wilder Verzweiflung gerathenen Freunde die gütigen Absichten der Vorsehung bei Verhängung oder Zulassung derartiger Prüfungen vor Augen führen will. Ein großer Theil des zweiten sowohl wie des dritten Buches beschäftigt sich mit der heiligen Geschichte von Adam bis auf Paulus, zum Beweise, daß gerade die Lieblinge Gottes stets durch besonders große Trübsale hindurchgegangen. Die sechs Bücher vom Priesterthume (Περὶ ἱερωσύνης, XLVII, 623—692) wollen zunächst die Handlungsweise des Verfassers bei Gelegenheit seiner Wahl zum Bischof um 373 begründen und rechtfertigen. Er selbst ergriff, wie schon erzählt, die Flucht, während er durch Verheimlichung dieses Vorhabens seinen Herzensfreund Basilius zur Annahme der Weihe veranlaßte. Diese List und Verstellung, führt der erste Theil seiner Apologie (1, 1 bis 2, 6) aus, sei nicht nur nicht verdammlich, sondern sehr verdienstlich gewesen, weil durch sie der Heerde Christi ein so trefflicher Hirte gewonnen worden. Er selbst aber, zeigt nun der zweite Theil (2, 7 bis 6, 13), habe sich der Weihe entziehen müssen, weil er weder den Anforderungen des Priesterthums genügen könne, noch den Gefahren desselben gewachsen sei. Das Ganze verläuft in Form eines Zwiegespräches zwischen den beiden Freunden; der wie in allen anderen Schriften etwas gehobene und feierliche Ausdruck nimmt hier eine eigene Innigkeit, Zartheit und Wärme an; vor Allem wegen der unvergleichlichen Schilderung von der Würde und Hoheit des Priesterthums zählten diese Bücher stets zu den am meisten geschätzten und gefeierten Schriften des Heiligen. Die Abfassung würde man aus inneren Gründen bald nach 373 ansetzen, wenn sie nicht von Socrates (H. e. 6, 3 — LXVII, 669) nach der Weihe des Verfassers zum Diacon (im J. 381) verlegt würde. Die kleine Schrift an eine junge Wittwe (Εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν, XLVIII, 599—610), wohl aus den Jahren 380 bis 381, sucht die Adressatin über den Verlust ihres Gatten zu trösten, während die vermuthlich gleichzeitige Abhandlung vom Wittwenstande (Περὶ μονανδρίας, XLVIII, 609—620), meist als zweites Buch der vorhin genannten Schrift angehängt, den Wittwen im Allgemeinen empfiehlt, „so zu bleiben" (1 Cor. 7, 40). Das nahe verwandte Buch vom jungfräulichen Stande (Περὶ παρθενίας, XLVIII, 533—596), wahrscheinlich nach 381 geschrieben, verficht in warmen

Worten und mehrfach auch in glühenden Farben den Satz des Apostels, die Ehe sei gut, die Jungfräulichkeit besser (1 Cor. 7, 38). Der weitaus größere Theil des Buches (c. 24—84) ist auch der Form nach nichts Anderes als eine sehr einläßliche Erklärung des siebenten Kapitels des ersten Corintherbriefes. In den später herausgegebenen Homilien über diesen Brief kann Chrysostomus daher bezüglich des genannten Kapitels oder bezüglich des jungfräulichen Standes auf jenes Buch verweisen: „Da ich dort mit aller mir möglichen Genauigkeit die Sache ausführlich dargelegt, so hielt ich es für überflüssig, dieselbe auch hier wieder zu erörtern" (Hom. 19 in 1 Cor. n. 6 — LXI, 160). Gleich nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Constantinopel erließ Chrysostomus zwei inhaltlich sich enge berührende Pastoralschreiben: an die Cleriker, welche gottgeweihte Jungfrauen in ihrem Hause hatten (Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους, XLVII, 495—514), und über die Unsitte, daß solche gottgeweihte Jungfrauen Männer zu sich (in ihre Wohnung) nahmen (Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν, XLVII, 513—532). Ein heiliger Eifer macht sich hier auch in herben und scharfen Worten Luft. Es erscheint begreiflich, wenn ob solcher Schreiben in gewissen Kreisen eine nachhaltige Verstimmung Platz griff. Endlich liegen aus den Tagen des zweiten Exiles noch zwei Schriften vor, von welchen die eine zeigen will, daß kein Anderer dem Menschen Schaden zufügen kann als er selbst (Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται: LII, 459—480), während die andere sich an diejenigen wendet, welchen die traurige und düstere Zeitlage zum Anstoße gereichte (Πρὸς τοὺς σκανδαλισθέντας ἐπὶ ταῖς δυσημερίαις ταῖς γενομέναις, LII, 479—528). Ob der Mensch das Eine, was allein ihm schaden kann, zulasse oder nicht, steht immer und überall in seiner eigenen Hand; die Leiden und Widerwärtigkeiten, welche heute wie in früheren Zeiten insbesondere die Gerechten treffen, dürfen nicht zu Zweifeln an der Weltregierung Gottes Anlaß geben, mag auch Dunkel Gottes Wege decken. Mit solchen Ausführungen spricht der Heilige den Seinen in der Heimat Muth zu, während er selbst das Brod der Verbannung ißt, oft am Rande des Grabes stehend, oft des Nöthigsten entbehrend (vgl. etwa Ep. 4 ad Olymp. c. 4).

Die Briefe des hl. Chrysostomus, soweit sie noch erhalten sind (LII), etwa 238 an der Zahl, aber meist sehr kurz, sind fast ohne Ausnahme während der Zeit seines zweiten Exils geschrieben. In manchen derselben will der Verfasser lediglich über sein Ergehen und Befinden nach den verschiedensten Seiten hin Nachricht geben. Andere legen ein rührendes Zeugniß von seiner nimmer ruhenden Hirtensorge ab, welche nicht bloß die eigene Heerde umfaßt, sondern auch in ferne Barbarenländer reicht. Aber wohl die meisten lassen sich als Trostschreiben bezeichnen, und ihre Adressaten sind theils Cleriker oder auch Laien, welche in die gegen die Johanniten ausgebrochene Verfolgung verwickelt waren, theils sonstige Anhänger und Freunde, welche die hoffnungslose Lage der Dinge zu Constantinopel oder das immer trüber sich gestaltende Loos des Verbannten niederbeugte. Besondere Erwähnung gebührt den 17 Briefen an die Wittwe und Diaconissin Olympias. Dieselben heben sich schon durch ihre Zahl und noch mehr durch ihren verhältnißmäßig sehr großen Umfang von den übrigen Briefen ab, reden auch eine ausnehmend herzliche und vertraute Sprache und verbreiten sich in unerschöpflicher Fülle über das Thema von der Heilsamkeit der Leiden. In vielen dieser Briefe spiegelt sich eine Seelengröße, welche äußerem Mißgeschick nicht mehr zugänglich zu sein, eine Gottinnigkeit, welche dieser Erde längst entrückt zu sein scheint.

Es erübrigt noch, auf die mit Unrecht dem hl. Chrysostomus beigelegten Schriften wenigstens einen flüchtigen Blick zu werfen. Keinem andern griechischen Kirchenschriftsteller ist so Vieles fälschlich unterschoben worden. In erster Linie sind es begreiflicher Weise Homilien oder Predigten, welchen der gefeierte Name des Goldmundes Eingang und Verbreitung verschaffen sollte. Eine kleine, wiewohl zugleich auch wieder große Auswahl unächter Homilien gibt (de Montfaucon und) Migne in Form von Beilagen oder Nachträgen zu fast allen Bänden der Gesammtausgabe; zu dem Encomium S. Gregorii Illumin. (LXIII, 943—954) vgl. weiter unten die Bemerkungen über die armenischen Uebersetzungen. Das außerordentliche Ansehen des heiligen Lehrers führte auch, und zwar, wie es scheint, schon ziemlich frühe dazu, daß Aeußerungen oder Ausführungen desselben über einen und denselben Gegenstand aus verschiedenen seiner Homilien zusammengestellt und zu neuen Predigten über den betreffenden Gegenstand verarbeitet wurden. Solcher Ἐκλογαί oder Florilegia, nur der Sache, nicht der Form nach Eigenthum des hl. Chrysostomus, enthält die genannte Ausgabe 48 (LXIII, 567—902). Uebrigens sind sehr wahrscheinlich bereits bei Lebzeiten des Heiligen von feindlicher Seite nicht bloß ächte Homilien in gefälschter Gestalt, sondern auch erdichtete Homilien mit dem Namen Johannes in Umlauf gesetzt worden. Vorhin (Sp. 1616) wurde bezüglich der Hom. in decollat. S. Joan. B. einer solchen Annahme das Wort geredet. Die sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus (LXIII, 901 ad 922) kann irgend welchen Anspruch auf ihren Namen nur unter der Voraussetzung erheben, daß die auf Chrysostomus zurückgehende Fassung in späterer Zeit viele und bedeutende Aenderungen erfahren hat. Die gelegentlichen Angaben des heiligen Lehrers über die zu seiner Zeit gebräuchliche Liturgie treffen bei den überlieferten Formularen nicht zu, und diese Formulare stimmen auch unter einander sehr wenig überein. Die äthiopische Liturgie des hl. Chrysostomus, welche 1866 von A. Dillmann herausgegeben wurde, hat mit jener

griechischen Liturgie des hl. Chrysostomus nicht mehr gemein als mit jeder andern Liturgie. Im höchsten Grade fragwürdig erscheint auch die Aechtheit der Synopsis veteris et novi Testamenti (LVI, 313—386). Dieselbe stellt eine Art Einleitung in die heilige Schrift dar, insofern sie nämlich den Inhalt der einzelnen biblischen Bücher andeutungsweise wiedergibt und zugleich die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung derselben in's Licht stellen will. Doch ist bisher nur der das Alte Testament betreffende Theil der Schrift, und auch dieser nicht ganz vollständig bekannt geworden. Das den Chrysostomus-Ausgaben einverleibte Opus imperfectum in Matthaeum (LVI, 611—946), ein lückenhafter lateinischer Commentar zum ersten Evangelium, ist anerkanntermaßen das Werk eines lateinischen Arianers um das Ende des 6. Jahrhunderts.

III. Charakteristik. Es ist oben (Sp. 1618) bereits angedeutet worden, wie die Nachwelt sich beeilte, die Sünden der Mitwelt gegen unsern Heiligen zu sühnen. Schon Schriftsteller, welche noch zu seinen Zeitgenossen zählen, suchen nach Worten, ihn gebührend zu feiern. Der hl. Nilus schreibt an Kaiser Arcadius: „Das größte Licht des Erdkreises (τὸν μέγιστον φωστῆρα τῆς οἰκουμένης) hast du in die Verbannung geschickt" (Epist. 3, 279 — Migne, PP. gr. LXXIX, 521); ja er fragt den Kaiser: „Wie kannst du verlangen, Constantinopel befreit zu sehen von den fortwährenden Erdbeben und den Feuererscheinungen am Himmel, da tausendfacher Frevel dort begangen wird . . . indem die Säule der Kirche, das Licht der Wahrheit, die Posaune Christi (τοῦ στύλου τῆς ἐκκλησίας, τοῦ φωτὸς τῆς ἀληθείας, τῆς σάλπιγγος τοῦ Χριστοῦ) verbannt worden ist" (ib. 2, 265 — l. c. 336). Den Exconsul Severus kann Nilus versichern, daß derjenige, welchen der Kaiser verbannt, in Wahrheit der ganzen Welt Leuchter sei (ἀληθῶς παντὸς τοῦ κόσμου λαμπτῆρα, ib. 3, 199 — l. c. 476; vgl. auch 2, 294 — l. c. 345), und den Kämmerer Valerian weist er gelegentlich darauf hin, daß in das Lob des großen Bischofs von Constantinopel viele Stimmen verständiger Leute sich theilen (πολλαὶ τῶν σοφῶν μερίζονται γλῶσσαι, ib. 2, 183 — l. c. 296). — Auch bei Theodoret von Cyrus heißt Chrysostomus der große Lehrer des Erdkreises (Hist. eccl. 5, 34 — LXXXII, 1264), der große Leuchter des Erdkreises (Dial. I — LXXXIII, 77). Theodoret hinterließ überdieß mehrere (mindestens 5) Reden auf Chrysostomus, Reden, welche nach Ausweis der von Photius (Bibl. cod. 273 — CIV, 229—236) aufbewahrten Bruchstücke in den volltönendsten Lobeserhebungen sich erschöpften. — Socrates hingegen beobachtet eine gewisse Zurückhaltung. In den Ausdruck wärmster Anerkennung läßt er doch auch leisen Tadel einfließen: „Er war, sagt man, wegen seines (allzu großen) Tugendeifers etwas schroff . . . in der Rede erlaubte er sich jedem gegenüber eine ganz schrankenlose Freiheit" (Hist. eccl. 6, 3—LXVII, 669), und im weitern Verlaufe seiner Berichterstattung glaubt Socrates wiederholt ein Maß von Eifer bei Chrysostomus constatiren zu können, welches den Forderungen der Klugheit keine Rechnung mehr getragen und deßhalb mehr geschadet als genutzt habe (s. schon H. e. 6, 4. 5). Ob in diesen Fällen Socrates das Richtige gesehen, läßt sich bei dem Widerspruch der Quellen schwerlich mehr entscheiden; ob die vorhin gerügten Schwächen etwas mehr gewesen als Flecken, wie sie wohl jeder Tugend hier auf Erden eigen bleiben, wird stets eine offene Frage bleiben. — Ein Nachfolger des Arcadius auf dem kaiserlichen Throne, Leo der Weise (886—911), entwarf ein Bild von dem Leben und Wirken des hl. Chrysostomus (Leonis Philosophi oratio 18 — CVII, 228 ad 292), in welchem die Absetzung und Verbannung desselben schlechtweg auf die Leidenschaft Eudoxia's zurückgeführt wird. — Suidas (Lex. rec. Bernhardy. I, 2, 1024) darf jedenfalls als Dolmetsch einer allgemeinen Ueberlieferung gelten, wenn er den Heiligen als unerreichten Redner darstellt: „Sein Wort rauschte hernieder gewaltiger als die Wasserfälle des Nil. Niemand hat seit Weltbeginn eine solche Redefülle besessen, an welcher er allein so reich war, und er allein hat mit Fug und Recht vor allen Anderen den goldenen und den göttlichen Namen (die Namen Goldmund und göttlicher Redner) davongetragen." Die weitere Charakteristik entnimmt Suidas der Chronik bei Cedrenus, welcher die angeführten Worte von Socrates zwar zu den seinigen macht, aber in entschieden abschwächendem und einschränkendem Sinne erläutert (Hist. comp. ad a. 13 Arcadii — CXXI, 628—629).

Suidas nennt seinen Helden „Johannes von Antiochien mit dem Beinamen Chrysostomus". Aus der spätern Literatur schwindet der Name Johannes mehr und mehr; der schon im 5. Jahrhundert nachweisbare Beiname Chrysostomus tritt an seine Stelle. Heute wird der Träger dieses Namens allgemein als der Fürst unter den Rednern der morgenländischen Kirche bezeichnet, und unter den Homileten des Abendlandes wird nur Augustinus mit ihm in Vergleich gebracht. In viel höherem Grade als Augustinus hat Chrysostomus selbst auf der Kanzel das Hauptfeld seiner Thätigkeit gesucht und gefunden. Er ist ja auch eine wesentlich anders veranlagte Persönlichkeit. Ihn reizt und fesselt nicht die Theorie, sondern die Praxis, nicht die Wissenschaft, sondern das Leben; wo er sich in dialektische oder speculative Erörterungen einläßt, sind es äußere Umstände, die ihn treiben; er ist ganz und gar in Anspruch genommen von den Aufgaben und Pflichten des praktischen Seelsorgers. Augustinus ist auch auf dem Gebiete der geistlichen Beredsamkeit als Theoretiker aufgetreten; seine Schrift De doctrina christiana bildet den ersten Versuch einer systematischen Homiletik, und seine Schrift De catechizandis rudibus entwickelt zum ersten Male eine Theorie der Katechese. Chrysostomus hat sich, von gelegentlichen und kurzen sonstigen

Bemerkungen abgesehen, nur in einigen Abschnitten des Werkes De sacerdotio (bes. Buch 4 und 5) über seine homiletischen Grundsätze, bezw. über die Erhabenheit und Schwierigkeit des Predigeramtes ausgesprochen. So wenig übrigens irgend ein principieller Widerspruch oder auch nur Gegensatz zwischen dem Abendländer und dem Morgenländer bestanden haben wird, so verschiedenartig gestaltete sich die beiderseitige Praxis. Schon was den Umfang der Predigt angeht: wie scharf hebt Augustins Breviloquium sich ab von der Μακρολογία des Chrysostomus! Letzterer benöthigt oft zweier Stunden, und ersterer begnügt sich oft mit einer Viertelstunde. Die Predigt Augustins stellte aber auch an den Redner wie an den Hörer ganz andere Anforderungen als die Predigt des Chrysostomus. Augustinus pflegt ein scharf umgrenztes Thema, unaufhaltsam vorwärts schreitend und das Ziel nicht aus dem Auge lassend, in streng logischer Gedankenentwicklung durchzuführen, nicht selten so abstract, daß manche Hörer nur mit Mühe folgen konnten. Chrysostomus hingegen schweift sehr gerne, vom Augenblicke fortgerissen, von seinem Gegenstande ab, um Blumen zu pflücken, die am Wege wachsen; er ermüdet weniger, indem er mehr unterhält; manche seiner Predigten setzen sich aus mehreren völlig selbständigen Stücken zusammen. Auch bei Darlegung einzelner Wahrheiten ist des Chrysostomus Weise viel weniger anstrengend. Augustinus gönnt sich gewissermaßen keine Zeit, bei Beispielen und Bildern zu verweilen, während Chrysostomus überzeugt ist, durch Gleichnisse mehr zu wirken als durch theoretische Auseinandersetzungen, wie er denn auch eine anerkannte Meisterschaft besitzt, Alles durch Bilder zu veranschaulichen und wiederum Alles zu Bildern zu benutzen. Freilich weiß dagegen Augustinus wenigstens die Befähigteren unter seinen Hörern zu entschädigen durch prachtvolle Antithesen, geistreiche Oxymora, Wortspiele aller Art, während diese Redefiguren bei Chrysostomus nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Chrysostomus ist schließlich weit mehr als Augustinus Gelegenheitsredner (im besten Sinne des Wortes); namentlich im Eingange und im Schlusse weiß er auf das Trefflichste dem Augenblicke Rechnung zu tragen, an etwas Gegebenes anzuknüpfen, die äußeren Umstände sich zu Nutzen zu machen. — Weitaus die meisten der uns noch vorliegenden Predigten des hl. Chrysostomus sind Homilien. Auch von Augustinus besitzen wir außer zahlreichen Sermones noch Enarrationes in psalmos 150, Tractatus 124 in evang. S. Joan. und Tract. 10 in ep. I. S. Joan. Als Exegeten indeß gehen die beiden Redner sehr verschiedene Wege. Mag auch Augustinus in der Theorie stets zunächst die Feststellung des eigentlichen Wortsinnes verlangen, in der Praxis fühlt er sich doch weit mehr heimisch auf dem weiten Felde der allegorischen Deutung; hier holt er sich Blumen zum Strauße, wo immer es ihm beliebt; vermöge einer solchen so zu sagen ganz ungebundenen Erklärungsweise kann er die Psalmen ebensowohl als Predigttexte verwerthen wie die Evangelien. Chrysostomus, welcher seine theologische Bildung zu Antiochien empfangen hatte, vertritt durchweg die historisch-philologische Auslegungsmethode. Er sucht immer zuerst den Literalsinn an's Licht zu stellen, pflegt, von diesem Interesse geleitet, seiner Erklärung eine geschichtliche Einleitung voraufzuschicken, und verschmäht es nicht, bei grammatischen Schwierigkeiten stehen zu bleiben. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß er sehr oft den typischen Charakter des Alten Bundes hervorhebt und manche alttestamentliche Stelle zunächst καθ' ἱστορίαν und sodann auch κατ' ἀναγωγήν oder μυστικῶς erörtert; so sagt er von der Erzählung über die Arche Noe's: „Dieß hatte eine geheimnißvolle Bedeutung, es war ein Vorbild des Zukünftigen: in der Arche war die Kirche vorgebildet, in Noe Christus, in der Taube der heilige Geist, in dem Blatte des Oelbaums die Liebe Gottes zu den Menschen" (Hom. 6 de Lazaro n. 7 — XLVIII, 1037); ähnlich verhält es sich mit dem Opfer Isaacs (Hom. 47 in Gen. n. 3 — LIV, 432; cf. Expos. in ps. 46 n. 1 — LV, 209), mit den Erlebnissen Josephs (Hom. 61 in Gen. n. 3 — LIV, 528) u. s. f. Aber der tropischen Deutung der Alexandriner gegenüber nimmt Chrysostomus einen sehr besonnenen und nüchternen Standpunkt ein. Zu Is. 1, 22 (LVI, 23) bemerkt er, er wolle die bildliche Erklärung nicht verwerfen, müsse aber die wörtliche Auffassung als die richtigere bezeichnen (ἀληθεστέραν εἶναί φημι); zu Is. 5, 7 (LVI, 60) fügt er bei, die heilige Schrift gebe selbst deutlich zu erkennen, wann und wo die tropische Deutung zulässig und geboten sei: „Allegorisirt sie, so erläutert sie die Allegorie auch" (πανταχοῦ τῆς γραφῆς οὗτος ὁ νόμος, ἐπειδὰν ἀλληγορῇ, λέγειν καὶ ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν), und zu Is. 6, 6 ff. (LVI, 72) fährt er nach Erwähnung der figürlichen Auslegung fort: „Wir indessen halten an dem historischen Sinne fest" (ἡμεῖς δὲ τέως τῆς ἱστορίας ἐχόμεθα). Kurz, Chrysostomus bringt, zwar nicht so einseitig wie Theodor von Mopsuestia, aber entschieden und consequent die hermeneutischen Grundsätze der antiochenischen Schule zur Geltung. Jedenfalls zählt er auch zu den ersten Meistern, deren diese Schule sich rühmen darf. Was ihn jedoch besonders charakterisirt und auszeichnet, liegt, hier wie überall, in der ihm eigenen Verbindung und Ausgleichung zwischen Wissenschaft und Leben, Verstand und Gemüth: so wie er hat wohl kein Zweiter den heiligen Text so gründlich und besonnen, man könnte sagen, so nüchtern und trocken auszulegen und doch zugleich so tief und allseitig, so zart und feinsinnig für alle Zweige des religiösen Lebens fruchtbar zu machen gewußt.

Vermöge seiner exegetischen Principien steht Chrysostomus in einem klar erkannten Gegensatze zu Origenes. Der von Theophilus von Alexandrien erhobene Vorwurf des Origenismus

(vgl. Sp. 1613) entbehrt überhaupt aller und jeder Begründung. Es darf als sicher gelten, wenngleich es sich nicht durch unzweideutige Beweisstellen belegen läßt, daß Chrysostomus hinsichtlich des Ursprungs der Menschenseele sich zum Creatianismus bekannt hat und nicht zu der origenistischen Präexistenzlehre; so hat ihm denn auch die Annahme einer allgemeinen Apokatastasis im Sinne des Origenes (und des hl. Gregor von Nyssa) durchaus ferngelegen (vgl. nur etwa die Aeußerung Hom. 17 in Heb. n. 5 — LXIII, 133—134: „Die Sünden abzuwaschen, reicht die Hölle nicht hin, wiewohl sie ewig ist, denn deßhalb ist sie ja ewig" [διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αἰώνιός ἐστιν]). — Bezüglich seiner Stellung zu der katholischen Lehre von der Erbsünde erhob sich ein Streit zwischen Augustinus und Julianus von Eclanum. Letzterer, der Verfechter des Pelagianismus, erkühnte sich in seinen Libri IV ad Turbantium episc. vom Jahre 419/420, den hl. Chrysostomus zu seinem Sachwalter zu machen. Augustinus in seiner Gegenschrift Libri VI contra Julianum Pelagianum vom Jahre 421 vertheidigte die Werke des hl. Chrysostomus als lautere Quellen des orthodoxen Glaubens. Uebrigens wird Chrysostomus der Auffassung Augustins vom Wesen der Erbsünde doch nicht ihrem ganzen Umfange nach gerecht. Er betont wieder und wieder, daß die Folgen oder Strafen der ersten Sünde außer den Stammeltern auch die sämmtlichen Nachkommen derselben treffen, aber er sagt nicht, daß die Sünde selbst auf die Nachkommen übergehe und letzteren von Natur anhafte. Zur richtigen Würdigung seiner Ausführungen ist indessen wohl zu beachten, daß er fort und fort, manichäischen Irrthümern gegenüber, die Vertheidigung der menschlichen Freiheit sich angelegen sein läßt und insbesondere die Annahme einer physisch nöthigenden Concupiscenz als eine die Grundlagen der Sittlichkeit untergrabende Irrlehre mit allem Eifer bekämpft. In Rücksicht auf seine Beziehungen zum Pelagianismus ist außerdem an das von Augustinus bei anderer Gelegenheit (De praedest. Sanctorum c. 14, n. 27 — PP. lat. XLIV, 980) gebrauchte Wort zu erinnern: Quid igitur opus est ut eorum scrutemur opuscula qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. — Der Umstand, daß Theodor von Mopsuestia der Vater des Nestorianismus wurde, legt die Frage nahe, wie sein Freund zu dieser Lehre sich verhalten. Chrysostomus betont mit allem Nachdruck die Wahrheit und Unversehrtheit der beiden Naturen in Christus: Christus war dem Vater wesensgleich (τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρί Hom. 1 in Matth. n. 2 — LVII, 17; τῆς αὐτῆς οὐσίας, Hom. 4 c. Anom. n. 4 — XLVIII, 732 etc.), und er hatte zugleich auch menschliches Fleisch (nach Röm. 8, 3), zwar nicht sündhaft wie das unsrige, aber der Natur nach dem unsrigen gleich (σάρκα .. ἀναμάρτητον .. τῇ φύσει τὴν αὐτὴν ἡμῖν Hom. 13 in Rom. n. 5 — LX, 515; vgl. des Weitern Hom. 7 in Phil. n. 2—3 — LXII, 229—232). Trotz dieser Zweiheit der Naturen ist Ein Christus: „Bleibend, was er war, nahm er an, was er nicht war, und Fleisch geworden, blieb er Gott das Wort" (ἔμενε θεὸς λόγος ὤν) „... das Eine (Mensch) wurde er, dieß nahm er an, das Andere (Gott) war er. Also keine Vermischung, aber auch keine Trennung! Ein Gott, Ein Christus, der Sohn Gottes (vgl. 1 Tim. 2, 5). Wenn ich aber sage Einer (Ein Christus), so will ich damit eine Vereinigung behaupten, nicht eine Vermischung (ἕνωσιν λέγω, οὐ σύγχυσιν), indem nicht die eine Natur in die andere verwandelt, sondern mit der andern vereinigt worden ist" (Hom. 7 in Phil. n. 2. 3 — LXII, 231. 232). Auf eine genauere und schärfere Inhaltsbestimmung des Wortes εἷς Χριστός geht Chrysostomus nicht ein. — Eines besondern Rufes erfreut sich Chrysostomus in der Geschichte der Lehre von der heiligen Eucharistie, wie er denn auch gerne doctor eucharistiae genannt wird. Seine dießbezüglichen Zeugnisse sind ebenso zahlreich wie eingehend und bestimmt. Auf den Altar hinweisend sagt er: „Christus liegt geschlachtet da" (ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός, Hom. 1 et 2 de prodit. Judae n. 6 — XLIX, 381. 390). „Sein (Christi) Leib liegt jetzt vor uns" (Hom. 50 in Matth. n. 2 — LVIII, 507). „Das, was dort im Kelche ist, ist dasselbe wie das, was aus der Seite (Christi) floß." „Was ist das Brod? Christi Leib" (Hom. 24 in 1 Cor. n. 1. 2 — LXI, 200). „Bedenke, o Mensch, welches Opferfleisch (θυσία) du in die Hand nehmen (man empfing die heilige Communion in die rechte Hand), welchem Tische du dich nahen willst. Erwäge doch, daß du, Staub und Asche, das Blut und den Leib Christi empfängst" (Hom. in diem nat. D. N. J. Chr. n. 7 — XLIX, 361). Um die Wahrheit und Wirklichkeit der Gegenwart des Herrn wo möglich noch bestimmter auszusprechen, liebt es Chrysostomus, das, was von den Accidentien des Brodes und des Weines gilt, auf die Substanz des Leibes und des Blutes zu übertragen. Wir sollten, sagt er, den Herrn nicht bloß sehen, „sondern auch in die Hand nehmen und essen und die Zähne in das Fleisch drücken (ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκί) und auf das Innigste uns mit ihm vereinigen" (Hom. 46 in Joan. n. 3 — LIX, 260). „Was der Herr am Kreuze nicht duldete," daß nämlich ein Bein an ihm gebrochen werde, „das duldet er jetzt beim Opfer (ἐπὶ τῆς προσφορᾶς) um deinetwillen, und er läßt sich in Stücke brechen (ἀνέχεται διακλώμενος), um Alle zu sättigen" (Hom. 24 in 1 Cor. n. 2 — LXI, 200). Uebrigens liest Chrysostomus 1 Cor. 11, 24 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, und nach ihm ist der Herr auch beim letzten Abendmahle gebrochen worden (ἐκλάσθη, Hom. 27 in 1 Cor. n. 3—4 — LXI, 228—229). Wenn er auf der andern Seite sehr häufig bald den Altar, bald den Communicirenden, bezw. dessen Zunge von dem Blute

des Herrn geröthet werden läßt (φοινίσσεσθαι, Hom. 24 in 1 Cor. n. 1 — LXI, 200; De sacerdot. 3, 4 — XLVIII, 642; Hom. 82 in Matth. n. 5 — LVIII, 743; Catech. 2 ad illumin. c. 2 — XLIX, 234), so ist vielleicht zur richtigen Würdigung dieser Ausdrucksweise auf den Gebrauch rothen Weines zu recurriren. Geopfert und genossen wird also der Leib und das Blut des Herrn. Der Opferpriester aber und der Gastgeber ist wiederum der Herr. „Glaubet, daß jetzt eben jenes Mahl stattfindet, bei welchem er (Christus) selbst zu Tische lag. Jenes nämlich ist von diesem Mahle gar nicht verschieden (οὐδὲν διενήνοχεν). Denn es wird nicht etwa dieses Mahl von einem Menschen, jenes aber von ihm selbst, sondern dieses sowohl wie jenes wird von ihm selbst bereitet" (Hom. 50 in Matth. n. 3 — LVIII, 507). „Heute noch wie damals ist es der Herr, der Alles wirkt und darreicht" (Hom. 27 in 1 Cor. n. 4 — LXI, 229). Der Priester fungirt am Altare nur als Werkzeug in der Hand des Herrn. „Wir nehmen die Stelle von Dienern ein; er aber ist es, der es (das Vorliegende) weiht und verwandelt" (ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός, Hom. 82 in Matth. n. 5 — LVIII, 744). „Denn nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß das Vorliegende der Leib und das Blut Christi wird, sondern der für uns gekreuzigte Christus selbst. Der Priester steht da als Stellvertreter, indem er jene Worte ausspricht (σχῆμα πληρῶν, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα); die Macht aber und die Gnade ist die des Herrn. ‚Dieß ist mein Leib', sagt er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende" (τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα, Hom. 1 und fast wörtlich übereinstimmend auch Hom. 2 de prodit. Judae n. 6 — XLIX, 380. 389). In der sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus wird der vorhin durch μετασκευάζειν und μεταρρυθμίζειν bezeichnete Begriff der Transsubstantiation durch μεταβάλλειν ausgedrückt (LXIII, 916). Sonderbarer Weise ist Chrysostomus, unter Berufung auf einen Brief ad Caesarium mon., früher nicht selten als Vertreter der Consubstantiationslehre ausgegeben worden. Aber jener Brief ist sehr wahrscheinlich unächt, und wenn derselbe sagt, das Brod werde nach der Consecration dominicum corpus genannt, etiamsi natura panis in ipso permansit (LII, 758 — der griechische Wortlaut ist nicht erhalten), so ist unter natura panis laut dem Zusammenhange die äußere Erscheinungsform des Brodes, im Gegensatze zur Substanz desselben, verstanden.

IV. Literatur. Dank der großen Beliebtheit und weiten Verbreitung der Schriften des hl. Chrysostomus liegt zur Feststellung des Textes derselben ein außerordentlich reiches und zugleich vortreffliches Material vor, zum Theil aus griechischen Handschriften, zum Theil aus alten Uebersetzungen bestehend. Bisher ist nur ein verschwindender Bruchtheil dieses Materials verwerthet worden. Gesammtausgaben der Werke des hl. Chrysostomus veranstalteten namentlich der Jesuit Fronton du Duc (Fronto Ducaeus), der Anglicaner H. Savile und der Mauriner B. de Montfaucon. Die Ausgabe Frontons erschien 1609—1633 zu Paris in 12 Foliobänden (griech. und lat.) und wurde wiederholt von Neuem aufgelegt: Paris 1636, Frankfurt a. M. 1697—1698, Mainz 1702, Frankfurt 1723. (Vgl. A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, nouv. éd., I, 1669—1671.) Die Edition Savile's trat 1612 zu Eton (unweit Windsor) an's Licht in 8 Folianten (nur griech.). Die Ausgabe de Montfaucons endlich erschien zuerst 1718 bis 1738 zu Paris in 13 Foliobänden (griech. und lat.), ward nachgedruckt zu Venedig 1734—1741 (13 Foliobände) und wiederum zu Venedig 1780 (14 Quartbände), und erlebte noch eine hie und da verbesserte Auflage 1834—1840 zu Paris (13 Großoctavbände). Ein erneuter Abdruck der Ausgabe de Montfaucons, allerdings um ein reichhaltiges Supplementum vermehrt, steht bei Migne, P. gr. XLVII—LXIV; nur die 90 Homilien zu Matthäus gibt Migne LVII—LVIII nicht nach de Montfaucon, sondern nach der inzwischen erschienenen Separatausgabe Fields (s. weiter unten). Neuere Forscher begegnen sich in dem Urtheile, daß unter den genannten Herausgebern Savile den besten Text biete, daß de Montfaucon zu seiner Ausgabe, wenigstens soweit die Kritik des Textes in Frage kommt, wohl nur den Namen hergegeben habe, und daß jedenfalls noch sehr viel zu thun bleibe (S. P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebersetzung des A. T., Gött. 1882, S. 50). — Einige Schriften des hl. Chrysostomus haben inzwischen eine neue textkritische Bearbeitung erfahren. Um die sechs Bücher De sacerd. hat J. A. Bengel (gest. 1752) sich verdient gemacht. Seine Separatausgabe erschien 1725 zu Stuttgart (griech. und lat.). Der griechische Text derselben fand durch eine Tauchnitz'sche Stereotypausgabe, Leipzig 1825, 1865, 1872, 1887, weitere Verbreitung. Bengels Textrecension bildet aber auch die Grundlage der Separatausgaben von C. Leo, Leipzig 1834 (nur griech.) und von C. Seltmann, Münster und Paderborn 1887 (nur griech.). Eine neue Textrecension unternahm der Grieche D. Euelpidos; er hat indessen, soviel bekannt, nur den „ersten Theil" seiner Ausgabe, die Einleitung und das erste Buch enthaltend, der Oeffentlichkeit übergeben, Athen 1867. — Chr. Fr. Matthäi widmete namentlich der Berichtigung mehrerer Homilien, welche de Montfaucon zuerst herausgegeben hatte, sehr dankenswerthe Mühen. Seine dießbezüglichen Schriften sind bei Fabricius-Harles, Bibl. gr. VIII, 575 verzeichnet. Unter der Aufschrift Novae ex Joanne Chrys. Eclogae LII stellte Matthäi aus den verschiedensten Schriften des Heiligen 52 Abschnitte zusammen, welche sowohl der Form wie dem Inhalte nach besondere Beachtung zu verdienen schienen, Moskau und Leipzig 1807. — Einer gründlichen

Bearbeitung wurde der Text der 90 Homilien zu Matthäus, sowie der Text der sämmtlichen Homilien zu den paulinischen Briefen durch Fr. Field unterzogen. Er edirte die ersteren 1839 zu Cambridge in 3 Bdn. (griech.), die letzteren 1849 bis 1855 zu Oxford in 5 Bdn. (griech.). In Deutschland sind diese Ausgaben Fields fast unbekannt geblieben. — Auch einzelne Homilien sind in berichtigter Textgestalt herausgegeben worden; so in neuerer Zeit die zweifelhafte oder unächte Hom. de beato Abraham (L, 737—746) von L. de Sinner, Paris 1835 (griech.); die Hom. in Flaviani episc. reditum (= Hom. 21 de stat. — XLIX, 211—222) von L. de Sinner, Paris 1842 (griech.) und von E. Ragon, Paris 1887 (griech.); die Oratio Flaviani ad Theodosium (= Hom. 21 de statuis n. 3) auch von M. Gidel, Paris 1886 (griech.); die Hom. in Eutropium (LII, 391—396) von Fr. Dübner und E. Lefranc, Paris 1855 (griech.); die Hom. 20 in 1 Cor. (LXI, 159 ad 170) von A. R. Alvin, Linköping 1885 (griech. und schwed.). — Eine kleine Auswahl von Schriften des Heiligen, Joannis Chrys. Opera praestantissima, ließ Fr. W. Lomler 1840 zu Rudolstadt erscheinen, sowohl griechisch und lateinisch in 4°. wie auch bloß griechisch in 8°. Weit reichhaltiger und zugleich auch auf viel umfassenderen handschriftlichen Studien beruhend ist Fr. Dübners Sammlung: S. Joannis Chrys. Opera selecta graece et lat., vol. I (unic.), Paris. 1861. — Die sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus bildet den Inhalt einer durch P. Batiffol (Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et le codex purpureus Φ. Paris 1886, 14) bekannt gewordenen Handschrift auf Purpur in Silbertinte aus dem 12. Jahrhundert. Ueber die Ausgaben dieser Liturgie s. Fessler, Institt. Patrol. II, 120. Nachzutragen H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orient. (Cod. lit. eccl. univ. IV), Lips. 1853, 327 ad 420: Liturgia S. Chrysostomi. Was die Synopsis vet. et novi Test. angeht, so hat Ph. Bryennios in seiner Ausgabe der Doctrina XII apostolorum (Constantinop. 1883), Proleg. 109—147, aus derselben Handschrift vom Jahre 1056, welcher er auch die Doctrina entnahm, sowohl neue Lesarten zu dem Texte bei Migne LVI, 313—386, als auch ein neues Bruchstück der Schrift (die Synopse der fünf letzten der kleinen Propheten) bekannt gegeben. Vgl. auch noch C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, I, Christiania 1866, 73—99: ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Concilienacten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des Chrysostomus (Hom. 40 in 1 Cor.); II, 1869, 225—244: zwei Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol (lateinische Homilien aus dem Ende des 5. oder dem Anfange des 6. Jahrhunderts, früher bereits gedruckt, aber in de Montfaucons Ausgabe nicht aufgenommen). — Wie soeben bereits angedeutet, sind seit dem Erscheinen der Ausgabe de Montfaucons auch neue Schriften, bezw. Schriftenfragmente des hl. Chrysostomus entdeckt worden, und früher schon Veröffentlichtes hat in de Montfaucons Ausgabe keine Aufnahme gefunden. Die Catene zum Propheten Jeremias, welche M. Ghisler seinem Commentare über diesen Propheten (Lyon 1623, in 3 Foliobänden) einverleibte, enthält sehr zahlreiche Scholien unter dem Namen des hl. Chrysostomus (abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXIV, 739—1038). Ebenso wird in der von P. Junius (Young) 1637 zu London herausgegebenen Catene zum Buche Job Chrysostomus häufig redend eingeführt (LXIV, 505—656), und A. M. Bandini (Graecae Ecclesiae vet. monumenta, Florentiae 1662—1663, II, 182—184) veröffentlichte ein kleines Specimen expositionis S. Joannis Chrys. in Jobum (LXIV, 503—506). In neuerer Zeit hat A. Mai (Nova Patr. Bibl. IV, 2, 153—201) aus einer Catene zu den Salomonischen Sprüchen manche Scholien unter dem Namen des hl. Chrysostomus herausgegeben (LXIV, 659—740). Einige Scholien unter diesem Namen sind auch in der von J. A. Cramer 1840 zu Oxford edirten Catene zu den katholischen Briefen enthalten (LXIV, 1039—1062). J. A. Mingarelli (Graeci codices mss. apud Nanios patricios Venetos asservati, Bononiae 1784, 53—54) hat den in den Ausgaben fehlenden Schluß der 18. Homilie über die Genesis nachgetragen (LXIV, 499—502). A. Papadopulos-Kerameus versprach Σχόλια παλαιὰ εἰς τὸ β' βιβλίον τοῦ εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ὑπομνήματος Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου herauszugeben; s. O. v. Gebhardt in der Theol. Literaturzeitung vom 24. Januar 1885, Sp. 26. Nicht exegetische Homilien anlangend, hat Bandini (l. c. II, 1—23) eine hinsichtlich ihrer Aechtheit allerdings sehr zweifelhafte Homilie In poenitentiam Ninivitarum an's Licht gezogen (LXIV, 423—434), Gallandi (Bibl. vet. Patr. XIV, App. 136—140) eine Homilie De eleemosyna et in divitem ac Lazarum (LXIV, 433 ad 444), Chr. Fr. Matthäi (Gregorii Thessal. X orationes, Mosquae 1776, 126—135) eine Homilie In decem millia talenta et centum denarios et de oblivione injuriarum (LXIV, 443—452), M. Wilh. Theod. Maur. Becher (Joannis Chrys. Homiliae V, Lipsiae 1839) aus einer Dresdener Handschrift des 9. Jahrhunderts fünf Homilien verschiedenartigen Inhalts und zweifelhafter Herkunft (LXIV, 451 ad 492), A. Mai (Spicil. Rom. IV. p. LXVIII ad LXXVI) eine Homilie De s. Pentecoste (LXIV, 417—424).

Unter den alten Uebersetzungen der Schriften des hl. Chrysostomus sind es die syrischen, die lateinischen und die armenischen, welche der Textkritik die reichste Ausbeute versprechen. Ueber ungedruckte **syrische** Uebersetzungen im britischen Museum zu London (Handschriften aus

dem 6., 7. und 8. Jahrhundert) s. de Lagarde, Ankündigung u. s. w. 51. Gedruckt ist eine syrische Uebersetzung der unächten oder doch sehr zweifelhaften Homilie De eleemosyna (Migne, PP. gr. LX, 707—712) unter dem Namen Sermo S. Joannis de divitiis et paupertate: Monum. syr. Praefatus est P. Zingerle, I, Oenip. 1869, 117—123. Lateinische Uebersetzungen mehrerer Schriften des hl. Chrysostomus fertigte ein gewisser Anianus (Annianus) an, sehr wahrscheinlich der Diacon Anianus (Annianus) von Celeda, welcher um 418 mit einer Streitschrift zu Gunsten des Pelagianismus gegen Hieronymus hervortrat (s. Hier., Ep. 143, 2 — PP. lat. XXII, 1181—1182). Näheres über ihn bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. II, 473—480; sonstige Literaturangaben bei Chevalier, Répert. des sources hist. col. 127. 2412. De Montfaucons Ausgabe enthält des Anianus Uebersetzung der acht ersten Homilien zu Matthäus (PP. gr. LVIII, 975—1058) und der sieben Lobreden auf den hl. Paulus (L, 471—514). W. Schmitz möchte auch die von ihm herausgegebene Uebersetzung oder Umschreibung der beiden Bücher von der Buße (Monumenta tachygraphica codicis Parisiensis lat. 2718. Transcripsit, adnotavit, edidit Guilelmus Schmitz, Hannov. 1882—1883. Fasc. alter: S. Johannis Chrys., De cordis conpunctione libros II latine versos continens) als Werk des Anianus bezeichnen. Die 34 Homilien zum Hebräerbriefe wurden im Auftrage Cassiodors (Instit. 1, 8 — PP. lat. LXX, 1120) von einem gewissen Mutianus in's Lateinische übersetzt, und hat diese Uebersetzung gleichfalls Aufnahme in de Montfaucons Ausgabe gefunden (LXIII, 237—456). Im Uebrigen vgl. Looshorn, Die lateinischen Uebersetzungen des hl. Johannes Chrysostomus im Mittelalter nach den Handschriften der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek, Ztschr. f. kath. Theol., 1880, 788—793. Armenische Uebersetzungen sind von den Mechitaristen auf S. Lazzaro bei Venedig schon in großer Anzahl herausgegeben worden. Im J. 1818 erschienen zu Venedig zwei Bände 4° mit „Reden" des hl. Chrysostomus; 1826 folgten drei Bände 8°, welche hauptsächlich Homilien des Heiligen zu Matthäus enthalten. Das früher bereits bekannt gewordene Encomium S. Gregorii Armenorum Illuminatoris (PP. gr. LXIII, 943—954), griechisch nicht vorhanden und hinsichtlich seiner Aechtheit sehr bestritten, wurde 1853 in 16° armenisch und 1878 in 8° armenisch und lateinisch herausgegeben (über die letztere Ausgabe vgl. Vetter in der Lit. Rundschau vom 15. Juli 1880, Sp. 424—425). Im J. 1861 erschien wieder ein Band mit „Reden" des hl. Chrysostomus, und 1862 folgten zwei Bände unter dem Gesammttitel „Erklärung der Briefe des Paulus" (über den Inhalt der drei zuletzt genannten Bände im Einzelnen s. de Lagarde a. a. O. 52—54). Schließlich erschien 1887 die Erklärung des Propheten Isaias in lateinischer Afterübersetzung (nach dem Armenischen). Außerdem veröffentlichten die Mechitaristen 1839 zu Venedig einen aus den Werken des hl. Chrysostomus und des hl. Ephräm zusammengestellten armenischen Commentar zur Apostelgeschichte, und 1849 zu Wien eine „Sammlung von alten Uebersetzungen aus dem griechischen Grundtexte" (armen. und griech.), welche durch einige Homilien des hl. Chrysostomus zu Matthäus eröffnet wird. Koptische Uebersetzungen sind handschriftlich in reicher Fülle erhalten. Slavische Uebersetzungen liegen schon gedruckt vor. Der sogen. Glagolita Clozianus, eines der ältesten und bedeutsamsten Denkmäler slovenischer Sprache (und glagolitischer Schrift), vierzehn Blätter umfassend, enthält hauptsächlich Bruchstücke ächter und unächter Homilien des hl. Chrysostomus; die Ausgaben desselben verzeichnet Fr. Miklosich, Altslovenische Formenlehre, Wien 1874, 13. Die zwei Blätter des Glagolita, welche Miklosich selbst erst entdeckte, geben die Hom. 2 de prod. Judae (PP. gr. XLIX, 381 ad 392), und in seiner Ausgabe jener Blätter — in den Denkschriften der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien vom Jahre 1860 (Bd. X), S. 195—214, sowie auch separat — hat Miklosich dem Texte des Glagolita noch eine serbisch-slovenische Uebersetzung dieser Homilie aus einer wahrscheinlich dem 13. Jahrhundert angehörenden Handschrift beigefügt. Die unächte Homilie In ramos palmarum (LIX, 703—708) gab Miklosich 1845 zu Wien slovenisch (nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts), lateinisch und griechisch heraus. Die äthiopische Oratio eucharistica S. Joannis Chrys. bei A. Dillmann, Chrestomathia aethiop., Lips. 1866, 51—56, ist in Wahrheit eine Liturgie. Sie ward in's Deutsche übersetzt von A. Schulte. Die in Aethiopien gebräuchliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus im Katholik, Jahrg. 1888, I, 417—425. — Aus neuester Zeit genügt es, die folgenden Uebersetzungen namhaft zu machen: Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über die Briefe des hl. Paulus. Aus dem Griechischen übersetzt von W. Arnoldi, I—VI, Trier 1831—1840. Fortgesetzt von Ph. de Lorenzi, VII—VIII, 1849—1852. Fortgesetzt von A. Weber, IX, 1854; C. J. Hefele, Chrysostomus-Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des hl. Chrysostomus ... aus dem Grundtexte übersetzt, Tübingen 1845, 2. Ausg. 1850, 3. Aufl. 1857; Fr. Knors, Homilien über die sonntäglichen Episteln des katholischen Kirchenjahrs. Nach Chrysostomus. Schaffhausen 1854; Ders., Des hl. Joh. Chrys. Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus, aus dem Griechischen übersetzt, Regensburg 1857, 2 Bde.; Ders., Die Homilien des hl. Joh. Chrysostomus über das Evang. des hl. Johannes, Paderborn 1862; J. Fluck, Die ascetischen Schriften des hl. Joh. Chrys. übersetzt, I, Freib. 1864. In der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter erschienen 1869

bis 1884 Ausgew. Schriften des hl. Chrysostomus in 10 Bdn. — Bd. 1: Die sechs Bücher vom Priesterthume, Das Buch vom jungfräulichen Stande, Der (erste) Brief an Theodor und die 9 Homilien über die Buße (übersetzt von J. Chr. Mitterrutzner und J. Rupp); Bd. 2: Die 21 Homilien über die Bildsäulen (von Mitterrutzner); Bd. 3: Ausgewählte Reden und die Briefe an Papst Innocenz und an Olympias (von M. Schmitz); Bd. 4—10: Die Homilien zu den paulinischen Briefen (von J. Wimmer, Mitterrutzner, A. Hartl, J. Schwertschlager, N. Liebert, B. Sepp). Die sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus, übersetzt von R. Storf, findet sich in dieser Bibliothek unter den griechischen Liturgien (Kempten 1877) S. 117—201; auch Seltmann in seiner Ausgabe der sechs Bücher vom Priesterthume (Münster und Paderborn 1887) S. 195—215 gibt eine Uebersetzung dieser Liturgie. Eine französische Uebersetzung sämmtlicher Schriften des hl. Chrysostomus, hergestellt sous la direction de M. Jeannin, erschien 1861—1867 zu Bar-le-Duc, und wiederum 1887—1888 zu Arras, in 11 Octavbänden. Die 67 Homilien über die Genesis wurden von der geistlichen Akademie zu St. Petersburg aus dem Griechischen in's Russische übersetzt, St. Petersburg 1851—1853, 3 Bde.

Ueber Chrysostomus handeln J. Stilting, De S. Joanne Chrys. commentarius historicus, Acta SS. Sept. IV (Antverpiae 1753), 401 ad 709; Fabricius-Harles, Bibl. gr. III, 454 ad 583: De S. Joanne Chrys.; A. Neander, Der hl. Johannes Chrys. und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter, Berlin 1821—1822, 2 Bde. 2. Aufl. 1832, 3. Aufl. 1848; J. P. Silbert, Das Leben des hl. Johannes Chrys., Wien 1839, 2 Bde.; Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Bd. I, Abth. 4, Zürich 1846. S. 1—160: Chrysostomus, S. 161—169: Olympias; Fr. und P. Böhringer, Johannes Chrys. und Olympias, 2. Aufl. (1. und 2. Ausg.), Stuttgart 1876; J. Fessler, Institt. Patrol. II, 44—131: S. Joannes Chrys.; Fr. M. Perthes, Des Bischofs Johannes Chrys. Leben nach den Forschungen Neanders, Böhringers und Anderer, Hamburg und Gotha 1853; T. H. Tauscher, Leben des Johannes Chrys., Bielefeld 1858 (= Sonntags-Bibliothek, Bd. VIII, Heft 1); E. Martin, S. Jean-Chrysostôme, ses oeuvres et son siècle, Montpellier 1860, 3 vols.; Rochet, Histoire de S. Jean Chrys., Par. 1866, 2 vols.; A. Thierry, S. Jean Chrysost. et l'impératrice Eudoxie, Paris 1872; 2e éd. 1874; Fr. X. Funk, Johannes Chrys. und der Hof von Constantinopel, Theol. Quartalschrift, Jahrg. 1875, S. 449—480; Fr. Ludwig, Der hl. Johannes Chrys. in seinem Verhältniß zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1883; R. W. Bush, Life and times of Chrysostom, Lond. 1885; Th. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältniß zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Gotha 1869; F. H. Chase, Chrysostom, a study in the history of biblical interpretation, London 1887; J. Lutz, Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner alter und neuer Zeit, Tübingen 1846, 2. Aufl. 1859; P. Albert, S. Jean Chrys. considéré comme orateur populaire, Paris 1858; L. da Volturino, Studii oratorii sopra S. Giovanni Crisostomo, rispetto al modo di predicare dignitosamente e fruttuosamente, Quaracchi 1884; Ch. Molines, Chrysostôme orateur (Thèse publiquement soutenue devant la faculté de théologie protestante de Montauban), Montauban 1886; Matthes, Der Unterschied in der Predigtweise des Chrysostomus und Augustinus, Pastoralblätter für Homiletik, Katech. und Seelsorge, 1888, Jan., 40—71; L. Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrys., Würzburg 1889; Probst, Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrys. dargestellt, Ztschr. f. kathol. Theol., Jahrg. 1883, 250—303; J. Volk, Die Predigten des Johannes Chrys. über die Statuen, Ztschr. f. prakt. Theologie VIII, 2 (1886) 128—151. — Sonstige Literaturangaben bei Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesammten Literatur der Griechen, 2. Ausg., II, 401—429; bei Chevalier, Répert. des sources hist. col. 1178—1180 und 2672. [Bardenhewer.]

Johannes Climacus, der hl., verdankt seinen Ruhm und seinen Beinamen einem ascetischen Werke mit der Aufschrift „Leiter" (κλῖμαξ). Unter dem Bilde einer in den Himmel führenden Leiter wird in diesem Werke die allmälige Entwicklung und stetige Vervollkommnung des gottgeweihten Lebens dargestellt, und entsprechend den 30 Jahren des verborgenen Lebens des Herrn werden in der Himmels- oder Paradieses-Leiter 30 Sprossen gezählt. Als Nachtrag dazu läßt sich ein kleines Schriftchen „An den Hirten" (Πρὸς τὸν ποιμένα) bezeichnen. Dasselbe will nämlich dem Klosterobern das Ideal eines wahren Hirten vor Augen stellen, während das größere Werk den Religiosen überhaupt zur Unterweisung dienen soll. Beide Schriften verfaßte Johannes auf Ersuchen eines Freundes und Verehrers, gleichfalls Johannes genannt und damals Vorsteher eines Klosters zu Raithu an der Küste des Meerbusens von Suez (50 km südwestlich vom Sinai). Einigen Aufschluß über das Leben des Verfassers gewährt eine kleine Biographie aus der Feder eines (zeitgenössischen?) Mönches im Kloster zu Raithu mit Namen Daniel. Etwa um 525 geboren, trat Johannes, sechzehn Jahre alt, in das Kloster auf dem Sinai, zog sich jedoch später in eine einsame Zelle und dann in eine Höhle am Fuße des Berges zurück. Vierzig Jahre lang hatte er ein Einsiedlerleben geführt, als der Ruf seiner Tugend und seiner Wissenschaft, der ihm auch den Beinamen Scholasticus eintrug, die Mönche des Klosters bestimmte, ihn zu ihrem

Äbte zu erwählen; daher wird er auch Sinaita genannt. Vor seinem Tode, welcher etwa um 600 erfolgte, hatte er sich indessen wieder in die Einsamkeit geflüchtet. Die genannten beiden Schriften erlangten in der Folge große Berühmtheit. Die „Leiter" fand mehrere Commentatoren. An der Spitze derselben steht Johannes von Raithu mit kurzen Scholien. Die Hauptausgabe der beiden Schriften lieferte Matthäus Raderus S. J., Paris 1633; die Biographie von der Hand des Mönches Daniel nahm Raderus in seine Isagoge auf. Diese Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXVIII; beigefügt sind col. 1211—1248, aber nur lateinisch, die Scholien des Abtes Johannes nach der Max. Bibl. vet. Patrum (Lugd. 1677) X, 507—520. Eine neue (vermeintlich die erste) Ausgabe des griechischen Textes der beiden Schriften besorgte Sophronios Eremites, Constantinopel 1883. Eine deutsche Uebersetzung beider Schriften findet sich in den „Leitsternen auf der Bahn des Heils" VII (= Neue Folge I), Landshut 1834; 2. Aufl. (nur die Leiter) Regensburg 1874; eine alt-italienische Uebersetzung in der Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua, XXXI, Bologna 1875. Literatur über die Auctoren bei Chevalier, Répert. s. vv. Daniel de Raithu (543), Jean Climaque (1181. 2672), Jean de Raithu (1227). (Vgl. noch Fessler, Institt. Patrol. II, 890 ad 897.) [Bardenhewer.]

Johannes Colombino, der sel., s. Jesuaten.

Johannes von Cornwall (Cornubiensis), um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebend, war in früheren Jahren ein Schüler der Dialektiker, Abälards u. A., in späterer Zeit aber einer der heftigsten Gegner des dialektischen Formalismus, namentlich hinsichtlich der Auffassung der Idiomengemeinschaft der beiden Naturen in Christo. Als Gegner des sogen. Nihilianismus der Dialektiker, oder der Behauptung, daß Christus in der Menschwerdung Nichts geworden sei (vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, 180 ff.), tritt Johannes um das Jahr 1180 auf in der Schrift Eulogium ad Alexandrum Papam III., quod Christus sit aliquis homo (Martène, Thes. nov. anecdot. V, 1656—1702). Er recapitulirt hier den Gang der theologischen Streitfrage, die sich in dem Beweise zuspitzt, daß Christus als Mensch ein wirklicher Mensch (aliquis homo) ist. Eine kürzere Redaction dieses Gegenstandes ist die unter den Werken Hugo's von St. Victor befindliche Schrift Apologia de verbo incarnato (Opp. ed. Venet. 1588, III, 30). (Vgl. Oudin II, 1157; Fabricius, Bibl. med. aevi, ed. Mansi IV, 354). — Nicht zu verwechseln mit ihm ist Johannes Trevisa von Cornwall, ein Weltpriester, welcher 1357 die ganze heilige Schrift ins Englische übertrug (Le Long, Bibl. sacra, ed. Boernerius, Lipsiae 1709, II, 315 sq.). [Bach.]

Johannes von Damascus, der hl., pflegt in den Lehrbüchern der Patrologie die Reihe der griechischen Kirchenväter zu beschließen. In ihm steht noch einmal ein gewaltiger Wortführer der alten Kirche auf, während allenthalben im griechischen Reiche schon ein tiefer Verfall geistiger Thätigkeit um sich gegriffen. Bald nach ihm beginnt mit Photius das Schisma. Johannes entwickelte eine außerordentlich eifrige und überaus vielseitige literarische Wirksamkeit. Er ist in erster Linie Sammler, mag er nun als Dogmatiker oder als Moralist, bezw. Ascetiker, als Exeget oder als Historiker auftreten. Das Bewußtsein, daß die Blütezeit theologischer Productivität ein Ende genommen, muß damals durch den ganzen Orient gegangen sein. Johannes setzt sich selbst die Aufgabe, das, was die Concilien bis dahin festgestellt und die großen Lehrer der Vorzeit als Kirchenlehre bezeugt haben, zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen. In seinem dogmatischen Hauptwerke ist die Ueberlieferung der griechischen Kirche zu einem gedrängten Gesammtbilde vereinigt. Mit dem 7. Jahrhundert war die Entwicklung des Dogmas zum Abschluß gekommen, und einen spätern Dogmatiker, welcher den Verfasser der „Quelle der Erkenntniß" in Schatten gestellt hätte, hat das Morgenland nicht hervorgebracht. So konnte dieses Werk in der morgenländischen Kirche als Lehrbuch der Dogmatik bis auf den heutigen Tag classisch bleiben. Zur vollen Würdigung des Ansehens, welches der Damascener besitzt, sind übrigens auch die Lorbeern in Anschlag zu bringen, welche er sich in der letzten namhaften Lehrstreitigkeit der orientalischen Kirche erwarb. In seine Tage fiel der Bilderstreit. Unter dem Schutze des Khalifen lebend, beantwortete er die Edicte Leo's des Isauriers mit feurigen Apologien der Bilderverehrung, Apologien, welche auch in der Folgezeit stets Bewunderung erregt haben.

Der Lebensweg des hl. Johannes ist nur sehr spärlich erhellt. Ueber Geburts- und Todesjahr ist nichts bekannt. Dagegen darf es als feststehend gelten, daß er einer zu Damascus ansässigen Christenfamilie entsprossen ist, in welcher ein saracenisches Staatsamt, vermuthlich das Oberaufsichtsamt über die in Syrien einzutreibenden Steuern, sich von Vater auf Sohn vererbte. Als Abkömmling dieser Familie führte er auch den arabischen Namen Mansur, welchen sein Feind, der Bilderstürmer Constantin Copronymus (741—775), spottweise in Manzeros (מַמְזֵר = Bastard) verkehrte (Theophanes Chronogr. ad a. 734 — Migne, PP. gr. CVIII, 841; rec. C. de Boor, Lips. 1883, I, 417). Erzieher des jungen Johannes und seines Adoptivbruders Cosmas (s. d. Art. Cosmas von Jerusalem) war ein gleichfalls Cosmas genannter Mönch aus Italien, der in saracenische Gefangenschaft gerathen war und eine sehr umfassende, theologische wie profanwissenschaftliche Bildung besaß (s. die wahrscheinlich von dem Patriarchen Johannes VI. von Jerusalem, gest. um 969, verfaßte Vita S. Joan. Dam. n. 9 — PP. gr. XCIV, 441—444). Wann Johannes das er-

wähnte Staatsamt zu Damascus angetreten, wann er es aufgegeben habe, bleibt dahingestellt. Wahrscheinlich 726, jedenfalls aber vor 730, ist er als theologischer Schriftsteller und Vertheidiger der Bilder aufgetreten. Erst später, wie es scheint, zog er sich mit seinem Adoptivbruder Cosmas in die Laura (das Kloster) des hl. Sabas bei Jerusalem zurück. Der Patriarch Johannes V. von Jerusalem, gest. 735, weihte ihn zum Priester, und sein ganzes ferneres Leben ist wohl nur mehr der Frömmigkeit und dem Studium geweiht gewesen. In dem Kloster bei Jerusalem scheint Johannes auch gestorben zu sein. Die bilderfeindliche Aftersynode zu Constantinopel im J. 754 anathematisirte den Patriarchen Germanus I. von Constantinopel (s. d. Art.), einen gewissen Georgius von Cypern und mit viermal wiederholtem Fluche den Damascener Johannes unter dem Namen Mansur. Alle Drei zählten wohl nicht mehr zu den Lebenden; die Synode selbst fügt bei, die Trinität habe diese Drei aus dem Wege geräumt (ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν, s. Conc. Nic. II, act. 6 — Mansi, SS. Conc. Coll. XIII, 356; vgl. Hefele, Conciliengeschichte, 2. A. III, 417). Das 7. allgemeine Concil zu Nicäa im J. 787 nahm die Genannten gegen das Anathem des Conciliabulums in Schutz und spendete insbesondere dem hl. Johannes als einem Hauptvorkämpfer der Bilderverehrung großes Lob (Conc. Nic. II, act. 6 — Mansi XIII, 357). Schon Theophanes bezeugt (im J. 813), daß Johannes mit dem Beinamen Chrysorrhoas geschmückt worden, und zwar mit Recht „wegen der in seiner Lehre wie in seinem Leben aufblühenden goldglänzenden Geistesgnade" (Chronogr. l. c.).

Das berühmteste unter den Werken, speciell den **dogmatischen** Werken des hl. Johannes ist die „Quelle der Erkenntniß" (Πηγὴ γνώσεως, Migne, PP. gr. XCIV, 517—1228). Dieses umfangreiche Werk wird eröffnet durch eine philosophische Einleitung (κεφάλαια φιλοσοφικά — die Aufschriften der einzelnen Theile in den neueren Ausgaben stammen übrigens wohl nicht von der Hand des Verfassers), gewöhnlich Dialektik genannt, aber hauptsächlich aristotelische Ontologie enthaltend. Als zweiter Theil folgt eine kurze Geschichte der Häresien (Περὶ αἱρέσεων), welche indessen hinab bis zu den Collyridianerinnen (n. 79; s. d. Art. Antidikomarianiten z. Schl.) sozusagen eine bloße Wiederholung des „Arzneikastens" des hl. Epiphanius darstellt, im weitern Verlaufe andere Vorlagen wiedergibt und wohl nur in ihren Schlußkapiteln (n. 101 ad 103: Mohammedaner, Bilderstürmer, Aposchisten) das volle Eigenthum des Verfassers ist. Den dritten und letzten Theil bildet die orthodoxe Glaubenslehre (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). In unseren Ausgaben wird dieselbe in vier Bücher abgetheilt: das erste handelt von Gott, das zweite von der Schöpfung im Allgemeinen, den Engeln und Dämonen, der sichtbaren Natur, dem Paradiese, dem Menschen und allen seinen Vermögen, der göttlichen Vorsehung; das dritte verbreitet sich sehr ausführlich über die Lehre von der Menschwerdung, und das vierte, am wenigsten geordnet, bespricht insbesondere die Verherrlichung des Gottmenschen, die Taufe und die heilige Eucharistie, die Verehrung der Heiligen und der Reliquien, den Canon des Alten und des Neuen Testamentes, das Böse in der Welt, die letzten Dinge. Die Gliederung des dritten Theiles in vier Bücher ist den griechischen Handschriften fremd und erst im Abendlande aufgekommen; sie ist wahrscheinlich den vier Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus (gest. 1164) nachgebildet. In der Anordnung des Stoffes aber hat der hl. Johannes dem Lombarden als Muster gedient — nicht lange vor Abfassung der Sentenzenbücher war die „Quelle der Erkenntniß" in einer barbarischen Uebersetzung des Burgundio von Pisa (gest. 1194) dem Abendlande bekannt geworden —, während Johannes seinerseits an dem dogmatischen Grundriß Theodorets von Cyrus (Haer. fab. comp. l. 5) ein Vorbild hatte. Die Bedeutung dieses dritten Theiles aber gründet darin, daß derselbe die Tradition der griechischen Kirche wiedergibt, indem er, wie der Verfasser selbst von dem ganzen Werke mehrere Male versichert (Prol. u. Pars I, c. 2 — XCIV, 525 u. 533), nur das, was die früheren Concilien und die bewährtesten Väter dieser Kirche, vor allen Gregor von Nazianz, gelehrt, zusammenfassend wiederholt. Die Entstehung des Werkes, welches an Cosmas, Bischof von Majuma, den Adoptivbruder des Verfassers, gerichtet ist, wird gegen das Lebensende des hl. Johannes anzusetzen sein. Als frühere dogmatische Versuche sind zu nennen: ein ausführliches Glaubensbekenntniß (Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος, XCIV, 1421—1432), auf Ersuchen eines wahrscheinlich bis dahin monotheletisch gesinnten Bischofs, mit Namen Elias, von Johannes, als er noch in Damascus weilte, verfaßt und von jenem Bischof als sein Glaubensbekenntniß dem Metropoliten Petrus von Damascus überreicht; eine Einleitung in die Dogmatik (Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, XCV, 99—112); dieselbe berührt fast alle die Fragen, welche in dem ersten Theile der „Quelle der Erkenntniß" eingehender behandelt werden; eine Abhandlung über die heilige Dreieinigkeit (Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, XCV, 9—18), in Fragen und Antworten verlaufend und außer der Trinitätslehre auch die wichtigsten Punkte der Christologie erörternd; ein längerer Tractat über das Trisagion (Περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου, XCV, 21—62), an einen Archimandriten Jordanes gerichtet und dem Nachweise gewidmet, daß das Trisagion („Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser") nicht auf den Sohn allein, sondern auf die ganze Trinität sich beziehe, und daß deßhalb der von Petrus Fullo verlangte Zusatz: „der du für uns gekreuzigt worden", unstatthaft sei. Andere Schriften unterliegen hinsichtlich ihrer Aechtheit einigen Be-

denken: ein umfangreiches Glaubensbekenntniß, welches jedoch nur arabisch enthalten ist (aus dem Arabischen lateinisch XCV, 417—436); ein Schreiben über die Beichte (Περὶ ἐξομολογήσεως, XCV, 283—304), welches die Frage, ob man auch Mönchen, welche nicht Priester sind, beichten könne, in bejahendem Sinne entscheidet; ein Brief und eine Homilie, welche unter dem Titel „Ueber den Leib und das Blut des Herrn" zusammengefaßt zu werden pflegen (XCV, 401—412), indem sie beide das Verhältniß der heiligen Eucharistie zu dem natürlichen Leibe Jesu Christi betreffen. Die Schrift über die im Glauben Entschlafenen (Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, XCV, 247—278), laut welcher man den verstorbenen Gläubigen durch die heilige Messe, durch Gebet, durch Almosen und sonstige gute Werke zu Hilfe kommen kann, sowie zwei Fragmente, in welchen der Gebrauch ungesäuerten Brodes bei der heiligen Messe als jüdisch und der apostolischen Ueberlieferung widersprechend verworfen wird (Περὶ τῶν ἀζύμων, XCV, 387—396), sind wohl mit Sicherheit als unächt zu bezeichnen.

Auf dem Gebiete der Dogmatik bewegen sich auch die polemischen Schriften des Damasceners. Der Dialog gegen die Manichäer (Κατὰ Μανιχαίων διάλογος — XCIV, 1505—1584) ist eine umständliche Widerlegung des dualistisch-manichäischen Systems in Form eines Zwiegespräches zwischen einem Orthodoxen und einem Manichäer, vermuthlich zunächst gegen die Paulicianer gerichtet, welche seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts im Oriente sich immer weiter ausbreiteten. Wesentlich gleichen Inhalts, aber viel kleiner an Umfang, ist die Disputation des orthodoxen Johannes mit einem Manichäer (Διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον — XCVI, 1319—1336), welche erst 1847 durch A. Mai herausgegeben wurde. Die Disputation eines Saracenen und eines Christen (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) beschränkt sich hauptsächlich auf die Vertheidigung der Incarnation und die Bekämpfung des Fatalismus. Uebrigens liegt dieselbe in zwei Textesrecensionen vor (XCIV, 1585—1598 und XCVI, 1335—1348). Die Fragmente über Drachen und über Hexen (Περὶ δρακόντων, περὶ στρυγγῶν — XCIV, 1599 ad 1604), Ueberbleibsel einer sonst nicht bekannten Schrift, polemisiren gegen den zur Zeit des Verfassers unter Juden und Saracenen vorkommenden Hexenglauben. Die Argumente gegen den Nestorianismus und den Monophysitismus, wie sie in der „Quelle der Erkenntniß" (Pars III, l. 3) vorgeführt werden, entwickelt Johannes ausführlicher in den Schriften gegen die Häresie der Nestorianer (Κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν — XCV, 187—224) und über die zusammengesetzte Natur (Περὶ συνθέτου φύσεως — XCV, 111—126). Das im Auftrage des schon genannten Metropoliten Petrus verfaßte Werk an einen unbekannten jacobitischen Bischof (Πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν Τουδαραίας [?] τὸν Ἰακωβίτην — XCIV, 1435—1502) bezweckt auch in erster Linie die Widerlegung des Monophysitismus; die christologische Frage, das Lieblingsthema des Verfassers, wird jedoch hier nach allen Seiten hin mit der größten Einläßlichkeit besprochen. Der Bekämpfung des Monotheletismus widmete indessen Johannes noch ein besonderes Werk über die zwei Willen in Christus (Περὶ τῶν ἐν τῷ Χριστῷ δύο θελημάτων — XCV, 127—186) betitelt und mit den Schriften des hl. Maximus Confessor über diesen Gegenstand sich sehr nahe berührend. Die Palme aber gebührt unter den polemischen Schriften des Heiligen jedenfalls den drei Apologien der Bilderverehrung (Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας — XCIV, 1231 ad 1420). Die erste derselben wird wohl noch im J. 726, in welchem Kaiser Leo der Isaurier das erste Edict gegen die Bilderverehrung erließ, geschrieben sein, die zweite etwa im J. 730, und die dritte noch einige Jahre später. Alle und jede dem Bilde erwiesene Ehre bezieht Johannes auf den durch das Bild Dargestellten. Er unterscheidet scharf zwischen der Gott allein gebührenden Anbetung (λατρεία) und der auch Geschöpfen zukommenden Verehrung (προσκύνησις). Gott an sich kann nicht abgebildet werden, wohl aber der menschgewordene Gott (οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα, Or. 1, 4 — XCIV, 1236). Das mosaische Bilderverbot betraf die Darstellung Gottes an sich und war gegen die Verehrung durch Anbetung (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις) gerichtet. Der pädagogische Werth der Bilder liegt zu Tage; sie vergegenwärtigen die Thatsachen der Erlösung, die Tugenden der Heiligen; sie sind Bücher für den des Lesens Unkundigen, sie vertreten die Stelle der Predigt. Diese Apologien sind von jeher zu dem Besten gezählt worden, was in Sachen der Bilderverehrung geschrieben wurde. Es darf nicht Wunder nehmen, wenn dem gefeierten Auctor in den Handschriften mit Unrecht noch verschiedene andere dogmatisch-polemische Erörterungen der Bilderfrage zugeeignet werden. Zwei derselben hat Lequien in seine Ausgabe der Werke des Damasceners aufgenommen: eine sehr beachtenswerthe Schutzschrift für die Bilder an Constantin Cabalinus, d. i. Constantin Copronymus (XCV, 309—344), und ein erst um 846 verfaßtes Schreiben an Kaiser Theophilus über die Bilderverehrung (XCV, 345—386). Durch die Fortsetzer der Bibliotheca A. Gallandi's ward noch eine etwa um 771 entstandene Streitschrift gegen die Bilderstürmer unter dem Namen des hl. Johannes veröffentlicht (XCVI, 1347 ad 1362). — Moraltheologischen Inhalts sind die Abhandlungen von den heiligen Fasten (Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν — XCV, 63—78), hauptsächlich die Dauer der kirchlichen Fastenzeit betreffend; von den acht Geistern der Bosheit (Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων — XCV, 79—86), d. i. von den acht Hauptsünden, wie die voraufgehende Abhandlung an einen Mönch gerichtet, zugleich aber auch das Mönchsleben besonders berücksichtigend; von den Tugenden und Lastern

(Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν — XCV, 85—98), verwandten Inhalts, aber an weitere Kreise sich wendend. Mehr moraltheologisch als dogmatisch, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt, ist auch ein umfassendes Florilegium, welches gewöhnlich den Namen des Damasceners trägt, die heiligen Parallelstellen (Τὰ ἱερὰ παράλληλα), eine Sammlung von Aussprüchen oder Excerpten aus biblischen Schriften, Kirchenvätern und Profanschriftstellern über die verschiedensten Gegenstände der Glaubens- und der Sittenlehre. Dieses Werk existirt handschriftlich in vielen Bearbeitungen, welche im Einzelnen stark von einander abweichen; der schon erwähnte Herausgeber Lequien hat eine derselben vollständig abdrucken lassen (XCV, 1039—1588; XCVI, 9—442) und aus einer andern Proben mitgetheilt (XCVI, 441—544). Alle bisher bekannt gewordenen Recensionen gehen auf eine gemeinsame Grundlage zurück, welche jedenfalls älter ist als Johannes von Damascus. Ob die eine oder andere Recension aus seiner Hand hervorgegangen, wird noch zu ermitteln sein. — Als Exeget will Johannes gleichfalls nur die Errungenschaften der Vorzeit der Mitwelt unterbreiten. Er hinterließ einen Commentar zu sämmtlichen Briefen des hl. Paulus (XCV, 441 ad 1034), welcher auszüglich die betreffenden Homilien des hl. Chrysostomus wiedergibt, mitunter auch Theodoret von Cyrus und Cyrill von Alexandrien zum Worte kommen läßt. Als historischer Versuch steht der zweite Theil des dogmatischen Hauptwerkes vielleicht nicht allein. Wenigstens hat die Annahme, Johannes sei Verfasser des Lebens Barlaams und Joasaphs (Βίος Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ — XCVI, 859—1240), auch in neuester Zeit wieder Vertheidiger gefunden. Im Uebrigen s. in Betreff dieser Schrift d. Art. Barlaam und Josaphat. Eine andere historische Schrift, die Leidensgeschichte des hl. Artemius (XCVI, 1251—1320), größtentheils der Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius entnommen, wurde 1840 durch A. Mai als Werk des Damasceners herausgegeben, von Anderen aber wohl mit Recht als unächt verworfen. Artemius, unter Constantius militärischer Gouverneur von Aegypten, wurde unter Julian hingerichtet. — Unter den 13 Homilien, welche unter dem Namen des hl. Johannes überliefert sind, dürfen die 3 Reden auf das Hinscheiden (εἰς τὴν κοίμησιν) der allerseligsten Jungfrau (XCVI, 699—762) dogmengeschichtliche Bedeutsamkeit beanspruchen. Dieselben sind, wie der Redner zum Schlusse (Hom. 3, 5 — XCVI, 761) ausdrücklich meldet, am Feste Mariä Himmelfahrt, alle drei an Einem Tage, gehalten worden. Sie bezeugen die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel als den Inhalt einer altererbten Ueberlieferung und wollen nun das, „was kurz und fast allzu bündig der Sohn vom Vater, wie man zu sagen pflegt, überkommen hat", weiter ausführen und näher begründen (Hom. 2, 4 — XCVI, 729). Gegen die Aechtheit der beiden Homilien auf Mariä Geburt (XCVI, 661—698) sind Bedenken laut geworden, und die beiden Homilien auf Mariä Verkündigung (XCVI, 643—662), von welchen die erstere nur arabisch vorliegt, sind wohl mit Bestimmtheit in eine spätere Zeit zu verweisen. Endlich hat Johannes auch geistliche Lieder verfaßt und wird den hervorragenden Hymnographen der griechischen Kirche zugezählt (vgl. d. Art. Cosmas von Jerusalem). Zu den Carmina et cantica, welche Lequien schon kannte (XCVI, 817—856), sind in neuerer Zeit manche Hymnen verschiedener Art hinzugekommen (XCVI, 1363—1408), unter denen freilich die ächten und die unächten kaum noch mit Sicherheit auszumitteln sind. Der präcise, dogmatisch-schulmäßige Ausdruck wird als Eigenthümlichkeit der Gesänge des Damasceners genannt (vgl. oben Sp. 529). Die erste und zugleich die letzte Gesammtausgabe der Werke des hl. Johannes besorgte der Dominicaner Mich. Lequien, Paris 1712, 2 Bde. Ein unveränderter Abdruck erschien 1748 zu Venedig, 2 Bde. Seitdem sind, wie bereits bemerkt, noch einige weitere Schriften unter dem Namen des Damasceners an's Licht gezogen worden: eine zweite Recension der Disputation eines Saracenen und eines Christen, sowie eine unächte Streitschrift gegen die Bilderstürmer durch A. Gallandi, Bibl. vet. Patr., XIII, Venetiis 1779, 272—276. 352—358; der griechische Text des Lebens Barlaams und Joasaphs durch J. Fr. Boissonade, Anecdota graeca, IV, Paris. 1832, 1—365; die Leidensgeschichte des hl. Artemius durch A. Mai, Spicil. Rom. IV, 340—397; eine Reihe von Hymnen durch denselben, ib. IX, 713—739; die Disputation des orthodoxen Johannes mit einem Manichäer durch denselben, Nova Patrum Bibl. IV, 2, 104—110. Dem Wiederabdrucke der Ausgabe Lequiens bei Migne, PP. gr. XCIV ad XCVI (Paris. 1864) sind die genannten späteren Editionen supplementi vice beigegeben worden. (Das Fragmentum Joannis Dam. bei Chr. Fr. Matthaei Gregorii Thessalon. X orationes, Mosquae 1776, 153—158, ist nichts Anderes als die Homilie über den unbefleckten Leib des Herrn XCV, 405—412.) Inzwischen ist Johannes namentlich als Hymnograph durch neue Bemühungen zu neuen Ehren gelangt. In der Sammlung Anthologia graeca carminum christianorum. Adornaverunt W. Christ et M. Paranikas, Lips. 1871, stehen 205—236 Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ κανόνες; vgl. Proleg. XLIV—XLVII, wo die von Mai herausgegebenen Hymnen, bei Migne XCVI, 1371 ad 1408, als unächt bezeichnet werden, und A. Nauck, Zu Johannes Damascenus, Hermes XII (Jahrgang 1877), 395—397. Ein anderes hierher gehöriges Werk ist Theodori Prodromi commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Joannis Damasceni ad fidem codd. mss. primum edidit H. M. Stevenson sen. Praefatus est J. B. Pitra, Romae 1888. — Lequien hat, wie schon gesagt, von zwei Recensionen der Sacra pa-

rallela (in einem cod. Vaticanus und einem cod. Rupefucaldinus) Kenntniß gegeben. Ueber eine dritte Recension (in einem cod. Laurentianus) berichtet C. Wachsmuth, Commentatio I et II de florilegio q. d. Joannis Damasceni Laurentiano: Index scholarum Gotting. pars aest. 1871 et pars hib. 1871 ad 1872; aus einer vierten Recension (in einem cod. Coislinianus) hat J. B. Pitra, Analecta sacra II, 304—310 verschiedene Philo-Fragmente mitgetheilt. Literatur über die Florilegien im Allgemeinen verzeichnet E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Theil, Leipzig 1886, 835, Anm. 15 z. Schl. — Zu der Geschichte Barlaams und Joasaphs (Josaphats) und ihren mannigfaltigen Bearbeitungen vgl. E. Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung, Halle 1884; H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris 1886. Neuestens wurden noch eine arabische und eine altschwedische Bearbeitung veröffentlicht. Fr. Hommel, Die älteste arabische Barlaam-Version, Wien 1887; Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Prosadikter från medeltiden. Första häftet: Barlaam och Josaphat, Stockholm 1887; Des hl. Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat, aus dem Griechischen übertragen von F. Liebrecht, mit einem Vorwort von L. v. Beckedorff, Münster 1847; H. Hayd, Des hl. Johannes von Damascus &c. Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, nach dem Urtexte übersetzt, Kempten 1880 (Bibliothek der Kirchenväter); F. H. J. Grundlehner, Johannes Damascenus, Academisch Proefschrift, Utrecht 1876; J. Langen, Johannes von Damascus, eine patristische Monographie, Gotha 1879. [Bardenhewer.]

Johannes von Dambach (a Tambaco, fälschlich a Zambaco, a Cambico), O.-Pr., Theologe, wurde 1288 zu Dambach im Elsaß geboren. Mit zwanzig Jahren trat er zu Straßburg in den Predigerorden; die Theologie studirte er theils in seinem Kloster zu Straßburg, theils in Köln. Hierauf wurde er mit anderen talentvollen Gliedern des Ordens an die berühmte Schule der Theologie nach Paris gesendet, wo er im Kloster St. Jacob wohnte. Für diese große Begünstigung blieb er dem Orden sowohl wie dem Hause zu Paris lebenslänglich dankbar. Auf Fürbitte des Kaisers Karl IV. gestattete Papst Clemens VI. am 10. Februar 1347, daß Johannes zu Montpellier kraft päpstlicher Auctorität zum Magister der Theologie promovirt werde. Es war dieses seit 1310 wieder der erste Fall, daß ein der deutschen Ordensprovinz angehörender Predigerbruder das Magisterium erlangte. Auf dem zu Pfingsten 1347 abgehaltenen Generalcapitel wurde dann der neucreirte Magister zum Regens und Professor primarius der Theologie an der 1346 gegründeten Universität Prag bestimmt. Wie lange er dort wirkte, kann nicht genau ermittelt werden. Jedenfalls verließ er Prag bald nach 1360, denn in der Vorrede zu seiner Schrift De consolatione theologiae wird berichtet, daß er dieses Werk auf der Flucht aus dem Straßburger Kloster zu seinem Troste geschrieben habe, nachdem er von den Kampfhelden gegen die Gerechtigkeit und gegen die heilige römische Kirche aus seiner heimatlichen Zelle vertrieben worden sei. Diese Kämpfe gegen die Dominicaner zu Straßburg ereigneten sich vor dem Jahre 1366, in welchem Johannes sein Werk wahrscheinlich in seinem Asyle zu Freiburg im Breisgau vollendete. Schon 16 Jahre vorher hatte er eine Schrift De sensibilibus deliciis paradisi verfaßt und dieselbe dem Papst Clemens in Avignon übergeben. Aus Dankbarkeit gegen das Kloster St. Jacob in Paris sendeten er und sein Mitbruder Johannes Tauler eine Abschrift dieses Werkes an das genannte Kloster. Dieses Werk ist nur als Manuscript zu Paris vorhanden (Bibliothek Mazarin n. 1132), das erstere aber, De consolatione theologiae, wurde schon frühzeitig als Incunabel gedruckt ohne Angabe des Druckortes, des Jahres und selbst ohne Seitenzahlen. Diese Ausgabe wurde in der Bibliothek der Sorbonne von Echard eingesehen. Im J. 1493 erschien zu Paris ein Auszug aus dieser Schrift, der auch in Köln im J. 1509 gedruckt wurde. Das dritte größere Werk, von dem Echard ein ausführliches Inhaltsverzeichniß mittheilt, hat den Titel De culpa et gratia (Bibl. Mazarin n. 1055). Außerdem zählt Echard noch zehn Schriften dieses geistreichen Lehrers auf mit der Bemerkung, derselbe habe noch mehreres Andere, insbesondere auch Sermones de tempore et de festis verfaßt. Johannes lebte 64 Jahre im Orden und erreichte ein Alter von 84 Jahren. Er starb höchst wahrscheinlich im Dominicanerkloster zu Freiburg im Breisgau am 3. Januar 1372 und fand daselbst auch sein Grab. Die gelehrtesten Männer aus der nächstfolgenden Zeit, Tritheim, Simler, Eisengrein, Possevin, Miräus &c., rühmen ihn als einen ächten Geistesmann und ausgezeichneten Lehrer der Theologie. Die Ordenschronik bezeichnet ihn als einen bescheidenen, ruhigen, demüthigen, klugen, ernsten, freundlichen Mann, voll Liebenswürdigkeit im Umgang, unermüdlich thätig, mit größtem Eifer dem Studium der heiligen Schriften ergeben. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr., I, 667—670; Denifle-Ehrle, Archiv f. Lit. u. K.-Gesch. des M.-A. III, Berlin 1887, 640 ff.) [Jocham.]

Johannes Dederoth, s. Bursfelde.

Johannes von Deventer, Provinzial der Minoriten in der Kölner Provinz, hielt 1532 als Prediger an der Hauptkirche zu Münster in Westfalen ein Religionsgespräch gegen den zwinglisch gesinnten Prädicanten Bernhard Rothmann und veröffentlichte den Hauptinhalt seiner Beweisführung im folgenden Jahre unter dem Titel: Christianae veritatis telum seu fidei cata-

pulta in plerosque pseudoprophetas ac populi seductores, Colon. 1533. Nachdem die Protestanten in Münster die Oberhand gewonnen hatten, zog Johannes sich in's Kloster der Observanten zu Korbach in der Grafschaft Waldeck zurück. Dort schrieb er: Exegesis absolutissima juxta ac brevissima evangelicae veritatis errorumque et mendaciorum, quae sunt cum in Confessione Lutherana Caesar. Majestati in Conciliis August. exhibita, tum in ejusdem Apologia, Colon. 1535 (auch bei Fabricius, Harmon. A. C.). (Vgl. Hartzheim, Bibl. Col. 167; Hamelmanni Opp. geneal. hist., Lemogoviae 1711, 1191 sq.) [Streber.]

Johannes Diaconus, Name mehrerer Historiker. 1. Johannes Diaconus von Neapel war in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts Vorstand der Diaconie, d. h. des Xenodochiums, welches neben der Kirche des hl. Januarius zu Neapel bestand. Er verfaßte als Fortsetzung einer ältern Chronik eine Bisthumsgeschichte von Neapel, in welcher er theils auf Grund der Ueberlieferung, theils aus eigener Kenntniß die Jahre 762 bis 872 behandelte. Seine Darstellung ist lebendig und zuverlässig (Chronicon episcoporum Neapolitanorum bei Muratori, Rer. ital. script. I, 2, 291 sq.; Gesta episc. Neapol. in Mon. Germ., Script. rer. Langobard. 424 sq.; die Vita S. Joannis episcopi separat bei Boll. April. I, 32). Als dann 902 die Reliquien des hl. Severin wegen der Einfälle der Saracenen von dem Kloster zu Castrum Lucullanum nach Neapel übertragen wurden, schrieb Johannes die Historia translationis S. Severini Noricorum Apostoli (Boll. Jan. I, 1098 sq.; Mon. Germ. l. c. 452 sq.). Eine Episode in dieser Schrift berichtet über den furchtbaren Angriff des Emirs Ibrahim auf Taormina, wobei der dortige Bischof Procopius mit vielen Gefährten den Martyrtod erlitt (Martyrium S. Procopii episc. Tauromenii, ejusque sociorum, bei Octavius Cajetanus, Vitae Sanct. Siculorum, Panorm. 1657, II, 6 und bei Muratori I, 2, 269 sq. in einer vom obengenannten Texte der Bollandisten etwas abweichenden Form). Im J. 910 gab ihm die Uebertragung des hl. Martyrers Sossius (Sosiu), eines Gefährten des hl. Januarius, aus dem zerstörten Museum nach Neapel neuerdings Anlaß, das Leben des hl. Januarius von Benevent und seiner Gefährten zu beschreiben (Boll. Sept. VI, 874 sq.; die Translatio S. Sosii separat in Mon. Germ. l. c. 459 sq.). Card. Mai entdeckte in neuerer Zeit auch eine Lebensgeschichte des hl. Nicolaus von Myra, welche Johannes zum Verfasser hat (Spicil. Rom. IV, 323 sq.). Endlich übertrug er die Leidensgeschichte der vierzig armenischen Martyrer aus dem griechischen Original bei Evodius (Boll. Mart. II, 22 sq.). (Vgl. die Prolegg. in den Mon. Germ. l. c. 398 sq.)

2. Johannes Diaconus von Rom, mit dem Beinamen Hymonides, war zuerst Mönch auf Monte Cassino. Als Diacon der römischen Kirche erhielt er 872 vom Papste Johannes VIII. den Auftrag, das Leben des hl. Gregor d. Gr. zu schreiben. Johannes benutzte hierzu die schon früher gemachten Auszüge aus den Briefen des Papstes und viele Actenstücke der römischen Archive und überreichte dem Papste endlich vier Bücher vom Leben des hl. Gregor (Opera S. Gregorii, ed. Maur. I, Par. 1705, 398 sq.; ed. Migne, PP. lat. LXXV, 59 sq.). Angeregt durch den Erfolg, wollte Johannes eine umfangreiche Kirchengeschichte verfassen und erbat sich, da er des Griechischen unkundig war, vom Bibliothekar Anastasius (s. d. Art.) Beihilfe. Derselbe bearbeitete zwischen 873 und 875 die Werke von Theophanes, Nicephorus und Georg Syncellus und sandte sie ihm (carissimo fratri Joanni, digno Christi Levitae). Johannes scheint indeß an der Ausarbeitung seiner Kirchengeschichte gehindert worden zu sein, wenn nicht etwa die unter dem Namen von Paulus Diaconus bekannte Historia miscella ihm beizulegen ist. Angeregt durch Bischof Gauderich von Velletri, wollte er endlich die Gesta Clementis I. Papae Martyris schreiben; doch überraschte ihn dabei der Tod (vor 882). Gauderich vollendete nun das Werk in drei Büchern, wie er in seinem Briefe an Papst Johannes VIII. (Boll. Mart. II, *15) ausführlich mittheilt. In der Pariser Nationalbibliothek findet sich ferner ein Commentar zum Heptateuch, welcher ausdrücklich dem römischen Diacon Johannes zugeschrieben wird. Dagegen ist die Epistola Joannis Diaconi ad Senarium de variis ritibus ad baptismum pertinentibus nicht mit Mabillon (Museum ital. I, 2, 69 sq.) diesem Johannes beizulegen, denn die Bemerkung: nunc per Africam fieri dicitur, ut presbyteri sacrum chrisma conficiant, paßt nicht mehr für eine Zeit, in welcher die Araber das Christenthum in Nordafrika schon ausgerottet hatten. Vielleicht ist der vir illustris Senarius, an welchen der Brief gerichtet ist, derselbe Patricier Senarius, an welchen Avitus von Vienne und Ennodius von Pavia zu Anfang des 6. Jahrhunderts mehrere Briefe schrieben, und welchen Cassiodor (Variar. 4, 3) zum Jahre 511 erwähnt. (Vgl. Fabricius, Bibl. lat. medii et inf. aetatis, ed. Mansi III, Florent. 1858, 356 sq.; Migne, PP. lat. LIX, 397 sq.)

3. Johannes Diaconus von Rom, Canonicus im Lateran, verfaßte im Auftrage des Papstes Alexander III. im J. 1170 eine Beschreibung der Kirche im Lateran (bei Mabillon, Mus. ital. II, 560 sq.; Migne, PP. lat. CXCIV, 1543 sq.).

4. Johannes Diaconus von Venedig, Kaplan und wahrscheinlich auch Verwandter des Dogen Peter II. Urseolus (991—1009), verfaßte eine Chronik von Venedig (Joannis Diaconi Chron. Venetum et Gradense, Mon. Germ. SS. VII, 4 sq.; Migne, PP. lat. CXXXIX, 875 sq.; in der ursprünglichen Fassung die Chro-

nica patriarcharum Gradensium in Mon. Germ., Script. rer. Langob. 392 sq.). Im Anfang stützt er sich auf Paulus Diaconus und die Heiligenleben; mit dem Fortschritt der Erzählung gewinnt der Inhalt immer größern Reichthum und wird besonders wichtig, wenn Johannes aus persönlicher Kenntniß über die Kaiser Otto III. und Heinrich II. berichtet; den Hauptabschnitt bildet die Schilderung der trefflichen Regierungszeit des Dogen Peter II. (Vgl. Wattenbach, Gesch.-Quellen, 5. Aufl. I, 399 f.)

5. Johannes Diaconus von Verona ist der Verfasser einer noch ungedruckten Chronik, welche mit Julius Cäsar beginnt und bis zum Jahre 1310 fortgesetzt ist. (Vgl. Tartarotti, Relazione d'un Manoscritto dell' Istoria di Giov. Diacono bei Angelo Calogerà, Raccolta d'opuscoli scientifici, Venez. 1728 sqq., XVIII, 135.) [Streber.]

Johannes Dominici, O. Pr., der sel., Erzbischof von Ragusa und Cardinal, erhielt seinen Beinamen von seinem Vater Dominicus; seine Familie soll Bacchini oder Banchini geheißen haben. Er war 1356 in Florenz von armen Eltern geboren, trat frühe in den Dominicanerorden und zeichnete sich hier nach dem Zeugniß des hl. Antoninus durch strenge Beobachtung der Regeln und Eifer im Studium aus. Er wurde nachher berühmt als Prediger wie als Reformator vieler Klöster. Besonders wirkte er mit apostolischem Eifer in Venedig, wo er auch eine Nonnencongregation de corpore Christi errichtete. Nach Florenz zurückgekehrt, ward er zum Vicar des Conventes von S. Maria Novella erwählt und war bald seinen Mitbürgern als Prediger, Beichtvater und Seelenführer so theuer, daß sie den Papst baten, ihn noch weitere fünf Jahre in ihrer Stadt zu belassen. Als Gesandter der Stadt kam er 1406 nach Rom zu dem Conclave, aus welchem Papst Gregor XII. hervorging. Dieser ernannte den hochverdienten Mann 1407 zum Erzbischof von Ragusa in Dalmatien, 1408 auch zum Cardinal. Stets blieb Dominici dem schwergeprüften Papst treu, ward von ihm in schwierigen Legationen verwendet und sprach am 4. Juli 1416 zu Konstanz in dessen Namen sowohl die Anerkennung des Concils als auch die Abdankung seines Gebieters aus, wobei er kräftig dessen Legitimität wahrte. Nun vereinigte er sich mit den anwesenden Cardinälen zur Papstwahl. Der neue Papst Martin V. schätzte ihn hoch und sandte ihn 1418 als Legaten nach Böhmen und Ungarn; bei der Trägheit des Königs Wenzel konnte er in Sachen der Husiten nur wenig thun. Aufgerieben von Anstrengungen, starb er, 64 Jahre alt, am 10. Juli 1420 zu Ofen und fand daselbst in der Kirche des hl. Paulus des Einsiedlers seine Ruhestätte. Dieselbe ward viel besucht und durch Wunder verherrlicht, bis 1526 die Türken unter Soliman seine Gebeine zerstreuten. Papst Gregor XVI. ratificirte am 9. April 1832 den ihm als beatus schon seit vierhundert Jahren erwiesenen Cult. Der Cardinal von Ragusa, wie er bei seinen Zeitgenossen hieß, war auch ein sehr fruchtbarer Schriftsteller in lateinischer und in italienischer Sprache; seine italienischen Schriften sind auch ihrer äußeren Vorzüge wegen hochgeschätzt. Sein Tractat von der Gottesliebe wurde im 16. Jahrhundert viermal aufgelegt; seine schönen Briefe und geistlichen Lieder wurden nur zum Theil gedruckt; seine Fastenpredigten sind noch nicht wieder aufgefunden worden; seine werthvolle Schrift über die Kindererziehung ward erst in neuerer Zeit durch Professor Donato Salvi, Mitglied der Akademie der Crusca, als testo di lingua veröffentlicht (Regola del governo di cura familiare compilata dal beato Giovanni Dominici, Firenze 1860, mit Biographie und Documenten. Vgl. auch Civiltà cattolica 16. März 1861, IV. Ser., IX, 709—721). Nur der schmähsüchtige, vom Papste Gregor XII. abgefallene Theodorich (oder Dietrich) von Niem hat den edelgesinnten Mann gerade wegen seines Eifers für die Sache Gregors geschmäht; nur auf ihn gestützt, wagte Abbé Christophe (Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, deutsch von J. Ritter, III, 212) ihn als charakterlosen Höfling zu bezeichnen. [J. Card. Hergenröther.]

Johannes von Dorsten, s. Dorsten.

Johannes der Einsiedler (genannt von Urtika), der hl., war bei Burgos in Spanien um die Mitte des 11. Jahrhunderts geboren. Als Priester unternahm er eine Wallfahrt in's heilige Land, und als er bei einem heftigen Sturme durch den Schutz des hl. Nicolaus gerettet wurde, gelobte er zu Ehren dieses Heiligen den Bau einer Kapelle. Nach glücklicher Rückkehr errichtete er in dem von Räubern ganz unsicher gemachten Walde von Urtika in Altcastilien die gelobte Kapelle sammt einer Herberge für die Wallfahrer nach Compostela. Urtika ward so ein Schutzort für Reisende, und zur Sicherung derselben wurden von ihm noch mehrere ähnliche Herbergen errichtet. Um den Wallfahrern ihre mühevollen Reisen zu erleichtern, legte er auch Straßen an und baute, da die Leute sein segensreiches Unternehmen mit vielen Gaben unterstützten, zu Logroño und Naxara Brücken über die Flüsse. Er selbst lebte mit seinen Gefährten ganz wie ein Einsiedler. Die letzten Jahre hielt er sich zu Naxara auf; als er aber sein Lebensende herannahen fühlte, ließ er sich nach Urtika bringen, um daselbst zu sterben. Der Herr hatte ihn schon in seinem Leben mit der Wundergabe ausgezeichnet, und auch nach seinem Tode am 2. Juni 1163 wurden auf seine Fürbitte Viele wunderbar aus Wassergefahren errettet. In Urtika hatte sich nach seinem Tode eine Genossenschaft von regulirten Chorherren niedergelassen, die im J. 1431 den Hieronymitaner Mönchen den Ort überließen. Diese erhoben den Leib des hl. Johannes im J. 1434 und fanden sein Herz noch ganz frisch und unverletzt. (Vgl. Boll. Junii I, 260; Stadler, Heiligenlex. III, 240.) [Jocham.]

Johannes von Ephesus (auch von Asia genannt), syrischer Kirchenhistoriker, war um 505 in

der Nähe von Amida (Diarbekr in Mesopotamien) geboren, wo er auch erzogen ward und dem Mönchsstande sich widmete. Die Verfolgung der monophysitischen Richtung, der Johannes zugethan war, durch den Bischof von Amid (Abraham Bar-Chili, seit 520) führte ihn nebst anderen Mönchen dieser Stadt zuerst nach Palästina; die große Pest der Jahre 534—537 brachte ihn wieder nach Mesopotamien zurück. Um 535 muß er bereits nach Constantinopel gekommen sein, da Bar-Hebräus (Chron., ed. Bruns et Kirsch, Lips. 1789, I, 83) berichtet, er sei mit Kaiser Justinian (527—565) dreißig Jahre lang in freundschaftlichem Verkehre gestanden. Jedenfalls erfreute er sich auch, wie viele seiner Volksgenossen, um seines theologischen Standpunktes willen der Huld der Kaiserin Theodora. Es gelang ihm, in Constantinopel ein Kloster der syrischen Monophysiten zu errichten, dessen Vorsteher er selbst wurde. Justinian übertrug ihm in seinem 19. Regierungsjahre (546) die Bekämpfung des, wie in Kleinasien (Asien, Carien, Phrygien und Lydien), auch in seiner Hauptstadt und deren Umgebung sich wieder erhebenden Heidenthums. (Vgl. Procopius, Anecd. c. 11, ed. Paris. 1663, II, 2, 35; Theophanes ad Just. ann. 3, ed. Par. 1655, 153 und Joannes Malalas, ed. Ven. 1733, II, 63.) Er will sich mehr als drei Jahrzehnte hindurch diesem Missionsdienste mit größtem Erfolge hingegeben haben. Es ist die Rede von 70 000 Menschen, die er getauft, von 99 Kirchen, welche er errichtet habe. Er selbst nennt sich daher Heidenvorsteher, Götzenstürmer, Heidenlehrer; vielleicht führt er deßhalb auch den Namen Johannes von Asia oder von Ephesus (Kirchengesch. Th. III, B. 5, Kap. 7; B. 3, Kap. 1). Andererseits bezeichnet er selbst sich als „Bischof von Ephesus" (K.-G. Thl. III, B. 3, Kap. 15). Es scheint, daß er ohne Wissen Justinians durch die Monophysiten von Constantinopel und Umgebung zu ihrem einzigen Bischof mit diesem Titel aufgestellt worden. Nach seiner eigenen Angabe (a. a. O. B. 5, Kap. 1) führte er in seinen späteren Jahren „die (Vermögens-?) Verwaltung aller Gemeinden der ‚Gläubigen' (Monophysiten) in der Hauptstadt und allerorts". Möglich, daß er unter Justin II. nach dem Tode des Theodosius von Alexandrien eine Zeit lang an der Spitze der ganzen Partei stand. Die im sechsten Jahre dieses Kaisers begonnene Verfolgung des Monophysitismus unter dem rechtgläubigen Patriarchen Eutychius brachte ihm nach seinen eigenen Berichten viele Beschwerden. Er lebte bis ca. 585/586.

Johannes von Ephesus ist der erste Syrer, der sich an die Abfassung einer eigentlichen Kirchengeschichte gewagt hat. Sein in drei Theile gegliedertes Werk behandelte zunächst die Zeit von Julius Cäsar bis zum sechsten Jahre Kaiser Justins II. (571) in 12 Büchern; der letzte Theil in sechs Büchern die Zeit von da ab bis zum Jahre 585/586. Nur dieser hat sich erhalten. J. S. Assemani hatte bereits daraus, d. h. so weit Dionysius Telmaharensis (der 22. Patriarch der Jacobiten, um 845 n. Chr.) in seiner Chronik davon die Geschichte von Theodosius II. bis zum Tode Justinians ohne Weiteres entlehnte, Einiges in seiner Bibliotheca Orient. (Roma 1721, II, 85—90) mitgetheilt und auch einige Angaben über den Verfasser gemacht. Aber erst 1853 veröffentlichte W. Cureton den fast ganz vollständigen Urtext (The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, Oxford. Die Lettern sind der einzigen bekannten Handschrift aus dem Jahre 688, welche Cureton für seine Ausgabe benutzen konnte, nachgebildet). Die 1856 erschienenen „Einleitenden Studien" hierzu von J. P. N. Land suchten dem Werk einen größern Leserkreis zu schaffen und verbreiten sich in sehr anerkennenswerther Weise u. A. über Person, Schicksale und Schrift des Johannes (Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker, Leyden 1856). Eine Uebersetzung des von Cureton herausgegebenen Textes mit einer Einleitung und einer Abhandlung über die Tritheïten, die von dem Verf. dieses schon Ende 1859 bei der theologischen Facultät zu München eingereicht ward, erschien zu München 1862. Unterdessen hatte auch Payne-Smith zu Oxford 1860 eine englische Uebertragung veröffentlicht. Soweit man sich nach dem Vorliegenden ein Urtheil bilden kann, erscheint Johannes' Werk nicht gerade im ungünstigsten Lichte, und es kann ihm eine ziemliche Bedeutung nicht abgesprochen werden. Zwar ist es in sprachlicher Hinsicht keineswegs ein Meisterstück der syrischen Literatur. Die Darstellung ist wortreich und weitschweifig, und nur für das syrische Lexikon ist manche Ausbeute, namentlich wegen der vielen griechischen Wörter, die in den Text eingestreut und „syrisirt" sind, zu gewinnen. Der monophysitische Standpunkt, den Johannes auf's Eifrigste vertritt, macht sich allenthalben in einseitiger Auffassung und Beurtheilung des geschichtlichen Stoffes geltend. Dennoch bleibt Johannes für diesen Abschnitt der Kirchen- und Profangeschichte eine nicht unbedeutende und zuweilen die einzige Quelle. Die Bemühungen des Kaisers Justin II., die Monophysiten zur Anerkennung des vierten allgemeinen Concils zu bewegen, die innere Geschichte der Monophysitenpartei, ihre Zurückdrängung in Constantinopel wie ihre Consolidirung in den Patriarchaten von Alexandrien und Antiochien, die politischen Zustände des oströmischen Reichs und dessen Gefährdung durch die Perser und andere östliche Nachbarn sind ersichtlich die Hauptgesichtspunkte, von denen der Verfasser in diesem dritten Theile seiner Kirchengeschichte sich bestimmen ließ. Geht er auch weit in's Einzelne bei Dingen und Personen ein, die ihn selbst näher berührten, so sind doch ebendarum seine dießbezüglichen Mittheilungen um so anziehender und schätzenswerther, z. B. über die Patriarchen von Constantinopel, Eutychius, Johannes von Sirimis, den bekannten „Scholastiker", und Johannes den Faster.

Gleiches gilt von seinen Berichten über die ihm gleichzeitigen Kaiser Justinian, Justin II., Tiberius und Mauritius, die Zustände am Hofe und in der Hauptstadt des griechischen Kaiserreiches; sie verdienen wohl, mit denen der byzantinischen Historiker, eines Theophanes, Menandros u. A. verglichen zu werden. Ganz besonders beachtenswerth sind seine Angaben über die Bekehrung der Nubier („Nobaden und Alodäer") zum monophysitischen Christenthum, wie über die dem oströmischen Reiche benachbarten Araber im letzten Jahrhundert vor Mohammed; sie setzen uns in den Stand, so manche Lücken und Dunkelheiten zu ergänzen bezw. aufzuhellen. Die späteren syrischen Kirchenhistoriker, Dionysius Telmaharensis, der Patriarch Michael in seiner Chronik (gest. 1200; eine im J. 1248 gefertigte armenische Uebersetzung hiervon hat seiner Zeit Dulaurier aufgefunden und Proben davon in genauer Wiedergabe im Journal Asiatique [October 1848, Mai 1849] mitgetheilt) und endlich der größte derselben, der berühmte Gregorius Bar-Hebräus, haben die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus als Quellenschrift benutzt. Wie weit und in welcher Weise dieß von letzterm in der Profangeschichte ebensowohl wie in der Kirchengeschichte geschehen ist, läßt sich jetzt aus der Vergleichung seiner nunmehr vollständig in ihren drei Theilen vorliegenden Weltchronik (s. d. Art. Bar-Hebräus) auf's Beste beurtheilen und ist von dem Unterzeichneten in Bezug auf den ersten Theil in der Einleitung zur Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus S. VII ff. dargelegt worden.

Land hat aus Londoner Handschriften im zweiten Band seiner Anecdota Syriaca (Lugd. Bat. 1868) weitere geschichtliche Arbeiten des Johann von Ephesus im syrischen Urtext veröffentlicht (ib. 351 p.). Es sind Fragmente und Excerpte von geringerem Interesse; Biographien monophysitischer Heiligen nehmen den größten Theil des Bandes ein (p. 2—288 Liber Narrationum Actorum Beatorum Hominum Orientalium). Erst in diesem Jahre ließ die kgl. niederländische Akademie d. Wiss. eine lateinische Uebersetzung hiervon erscheinen: sie rührt größtentheils von einem Schüler Lands her und führt den Titel: Joannis Episcopi Ephesi Syri Monophysitae Commentarii de Beatis Orientalibus et Historiae Ecclesiasticae fragmenta. Lat. vert. W. J. van Douwen et I. P. N. Land, Amstelod. 1889. (Vgl. außer der oben genannten Schrift Lands: Johann v. Eph., d. erste syr. K.-Hist., noch die in der Vorrede zu letzterem Werk [pag. III] angeführte Arbeit desselben: De Gedenkschriften van een Monophysiet uit de zesde eeuw, in den Mittheil. d. kgl. niederländ. Akad. d. Wissensch., Amsterd. 1888, und die Dissertation von G. Kleyn, Jacobus Baradaeus, de stichter der Syrische Monophysietische Kerk, Leiden 1882.) [Schönfelder.]

Johannes Eudes, s. Eudisten.

Johannes a S. Facundo (von Sahagun), der hl., Augustiner-Eremit, wurde 1419 zu Sahagun, einer Stadt des Königreichs Leon in Spanien, geboren. Seine frommen und vornehmen Eltern, Gonzalez de Castrillo und Sancha Martinez, sahen damit nach langer Unfruchtbarkeit ihrer Ehe ihr unablässiges Gebet endlich erhört. Johann war indeß der Erstgeborene von sieben Kindern. Unter letzteren verdient besondere Erwähnung sein zweiter Bruder Ferdinand (Hernandez), der in früher Jugend bei den Benedictinern seiner Vaterstadt als Novize eintrat, später Prior zu Villanueva, dann Abt von St. Andreas zu Spinareda und endlich (1470—1490) Bischof von Guadix und Granada wurde. — Johannes machte seine Studien in der Klosterschule der Benedictinerabtei zum hl. Facundus und Primitivus, von welcher die Stadt Sahagun selbst ihren Namen hat (S. Facundus, Sant-Fagund, San-Hagun, Sahagun; diese Namensformen findet man in den Urkunden um's Jahr 1408 u. ff. bei Perez und Escalona O. S. B., Historia del real Monasterio de Sahagun, Madrid 1782, im Anhang). Abt dieses bereits im Jahre 1040 durch König Ferdinand mit Cluniacensermönchen besetzten Klosters war damals (seit 1434) Pedro de Medina, einer der bedeutendsten Prälaten seiner Zeit (Escalona l. c. 193). Der junge Johannes eiferte durch Wort und Beispiel seine Mitschüler zu fleißigem Studium und frommem Lebenswandel an und machte glänzende Fortschritte in der Wissenschaft. Unterdessen hatte sein Vater, um die Kosten des Studiums zu bestreiten, ihm das Beneficium der benachbarten Pfarrei von Codernilios oder Dornillos zu verschaffen gewußt, dessen Einkünfte er bezog, während ein Administrator die Seelsorgsgeschäfte besorgte. Bald indeß empfand Johannes Gewissenszweifel über die Zulässigkeit solcher Verwendung des kirchlichen Beneficiums und bewog seinen Vater zum Verzicht darauf. Der Bischof von Burgos, Alfons de Cartagena (1435 bis 1456), der durch die desfallsigen Verhandlungen mit dem frommen und begabten Jünglinge bekannt wurde, wünschte denselben in seiner Nähe zu behalten und gab ihm eine Stelle an der bischöflichen Curie. Im sechsten Jahre seines dortigen Aufenthalts zum Priester geweiht, erhielt Johannes ein Canonicat an der Cathedralkirche. Da er sich indeß zu einem Leben der Armut, Einsamkeit und Abtödtung hingezogen fühlte, so resignirte er seine Pfründen in die Hand des Bischofs, um bei einer kleinen Kapelle in der Nähe (Gadea oder St. Agatha) einzig seinem und seiner Mitmenschen Seelenheile zu leben. Dem Drange nach gründlicherer wissenschaftlicher Ausbildung nachgebend, bezog er dann mit Erlaubniß seines Bischofs die Universität Salamanca, wo er nach vierjährigem Studium der Theologie die academischen Grade erwarb und dann, innerem Zuge zum Predigtamt folgend, neun Jahre lang als Kaplan am Collegium St. Bartholomäus bezw. der Pfarrei St. Sebastian wirkte. Die

Universität Salamanca befand sich zu jener Zeit infolge eines blutigen Zweikampfes in größter Aufregung. Zwei Studenten, Söhne adeliger Familien, hatten im Streite ihre Gegner erschlagen und, von den Verwandten der Ermordeten verfolgt, sich nach Portugal geflüchtet, wo sie indeß dennoch als Opfer der Blutrache ihr Leben verloren. Die Folge dieser Blutthat war tödtliche Feindschaft zwischen den beiderseitigen Familien und deren Angehörigen, welche die ganze Stadt in zwei feindliche Lager schied. Man wagte kaum öffentlich zu erscheinen, und die Folge waren unausgesetzte Verbrechen und Mordthaten auf beiden Seiten. Wie ein Friedensengel vom Himmel gesandt erschien Johannes in diesem Kriegslager und wirkte Wunder der Versöhnung. Sein Gebet und bußfertiges Leben verliehen seinen Worten übernatürliche Kraft. Mit erstaunlichem Eifer predigte er gegen die Unsitte des Zweikampfes und man sah ihn mehr denn einmal sich selber zwischen die Bewaffneten werfen, um sie zu trennen und zu versöhnen.

Nachdem er eine Reihe von Jahren überaus segensreich gewirkt, erkrankte er an einem Steinleiden, welches eine schmerzliche Operation nöthig machte. Johannes gelobte, im Falle eines glücklichen Ausganges in einen geistlichen Orden zu treten, und bat wirklich nach erlangter Genesung bei den Eremiten des hl. Augustin um Aufnahme. Dieser Orden hatte bei der Kirche des hl. Petrus in Salamanca im J. 1377 ein Kloster errichtet, welches nach einer im J. 1453 erfolgten Reformation einen neuen Aufschwung nahm und im 15. und 16. Jahrhundert der spanischen Kirche nebst manchen durch Wissenschaft und Frömmigkeit hervorragenden Männern acht Bischöfe und zwei Heilige schenkte, unsern Johannes und den hl. Thomas von Villanova. Johannes erhielt das Ordensgewand im J. 1463 und legte am 28. August 1464 im Alter von 45 Jahren die heiligen Gelübbde ab. Wegen seiner großen Tugend, verbunden mit tiefer theologischer Wissenschaft und reicher Erfahrung, ward er bald zum Novizenmeister und 1471 zum Prior erwählt. Unter seiner Leitung gelangte das Kloster von Salamanca wegen seiner musterhaften Ordenszucht und seines wissenschaftlichen Strebens zu großer Berühmtheit in ganz Spanien. Dem Predigtamte mußte sich Johannes auch als Prior auf Geheiß seiner Oberen unausgesetzt widmen. Ob seiner apostolischen Freimüthigkeit vielfach angefeindet und verfolgt, entkam er nur durch ein Wunder den Händen seiner Feinde. Nach mehrmonatlicher Krankheit, welche man als Folge einer Vergiftung ansah, erwarb ihm ein gottseliger Tod die Krone der Bekenner am 11. Juni 1479. An seinem Grabe geschahen bald mehrere Wunder. Die Seligsprechung des Dieners Gottes erfolgte unter Papst Clemens VIII. 1601 und die feierliche Canonisation unter Alexander VIII. 1690. Benedict XIII. setzte sein Fest für die ganze Kirche auf den 12. Juni. Das Leben des Heiligen schrieb sein Ordensgenosse Johannes von Sevilla gegen Ende des 15. Jahrhunderts zum Zwecke des Seligsprechungsprozesses, welcher 1525 eingeleitet wurde. Dasselbe wurde vervollständigt durch Augustin Antolinez 1605 und Peter de Mariz 1619. Darauf beruhen auch die Acten bei Boll. Junii II, 616 sq. und die übrigen Biogr. (Vgl. Ossinger, Biblioth. Augustin., Ingolst. 1768—1776.) [Bäumer O. S. B.]

Johannes von Faenza (Faventinus), 1160 bis 1190 Bischof von Faenza, Anhänger Kaiser Friedrichs I., starb auf dem Kreuzzuge 1190. Ob er docirte, steht nicht fest; jedoch erlangten seine beiden Hauptwerke, eine Summe und ein Glossenapparat zum Decret Gratians, so großen Einfluß, daß Diplovataci ihn als „summus canonista" bezeichnet. (Vgl. Phillips, K.-R. IV, 171; Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. canon. Rechts I, 137 ff.) [Kreutzwald.]

Johannes von Falkenberg, O. Praed., polemischer Schriftsteller, hat seinen Namen von der Burg Falkenberg in Pommern (Diöcese Cammin). Sein Leben fiel in die aufgeregte Zeit der schismatischen Kämpfe, die im Anfang des 15. Jahrhunderts die Kirche beunruhigten. Da er heftiger und leidenschaftlicher Natur war, mußte er bald genug in dieselben verwickelt werden. Im Gegensatz zu seinem eigenen Ordensobern Bernard de Datis war er eifriger und feuriger Anhänger Gregors XII. und kam schon deßhalb in verschiedene Mißhelligkeiten. Dann hatte er in den langwierigen und verheerenden Kämpfen zwischen den Deutschordensrittern von Livland und Preußen einerseits und Wladislaus, König von Polen, und Herzog Witholb von Litauen andererseits für erstere Partei ergriffen und schrieb zu ihren Gunsten ein Buch, in welchem der König von Polen sammt seinen Anhängern als Götzendiener und Ungläubige gebrandmarkt und der Kampf gegen sie, wie gegen Heiden, als ein gutes verdienstliches Werk empfohlen ward. Unverkennbar trifft Falkenberg hier im Princip mit den Ideen Jean Petits zusammen, zu deren Vertheidigung er auch unbedenklich Tres tractatuli (gedruckt als Anhang zu Gersons Werken in der Ausgabe von Dupin V, 1013—1032) gegen Gerson, d'Ailly und die Pariser Doctoren verfaßte. Hierin sprach er den Bischöfen das Recht ab, einzelne Sätze als häretisch zu verwerfen; dieß komme nur der allgemeinen Kirche oder dem Papste zu, da nur diese in Sachen des Glaubens unfehlbar seien. Erzbischof Nicolaus von Gnesen, welcher den Kaiser Sigismund auf der Reise nach Perpignan und Paris begleitete, wurde in letzterer Stadt mit Falkenbergs Schriften bekannt und brachte sofort nach seiner Rückkunft eine Klage gegen ihn vor die Synode zu Konstanz; zugleich bewirkte er dessen Gefangennehmung. Die Commission für Glaubenssachen, der die Angelegenheit überwiesen wurde, verhandelte die Frage am 11., 12. und 13. Februar und wieder am 4. Juni 1417 und kam zu dem Beschluß, Falkenbergs Schriften seien dem Feuer zu übergeben. Eine ähnliche

Sentenz hatte eine Generalcongregation der Dominicaner zu Straßburg (vom 30. Mai bis 6. Juni 1417) gefällt und hatte den Verfasser zu ewiger Kerkerhaft verurtheilt. Nun verlangten die Polen vom Papst, daß Falkenbergs Schmählibell gegen ihren König auch in öffentlicher Sitzung feierlich verurtheilt werde; allein Martin V. ging wohl aus Rücksicht auf die Deutschordensritter hierauf nicht ein, und als die Polen mit einer Appellation an ein künftiges allgemeines Concil drohten, erließ er am 10. März 1418 eine Constitution, worin erklärt ward, daß eine Appellation vom Entscheid eines Papstes niemals zuläßig sei. Als die Polen trotzdem in der letzten (45.) Sitzung am 22. April 1418 die Angelegenheit vor die Synode brachten und eine Verurtheilung Falkenbergs zu erzwingen suchten, gebot der Papst ihrem Sprecher Schweigen und gab selbst die Erklärung ab: quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materiis fidei per praesens s. concilium generale Constantiense conciliariter, tenere et inviolabiliter observare volebat et numquam contraire quoquo modo. Ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo (Mansi XXVII, 1201; Harduin VIII, 899). Bezüglich der Bedeutung dieser Worte des Papstes und ihrer Ausdehnung auf das ganze Konstanzer Concil oder einzig auf die Falkenbergische Specialangelegenheit vgl. Hübler, Die Konstanzer Reformation, Leipzig 1867, 263 ff.

Wohl nur aus Rücksicht gegen die Polen nahm Martin V. Falkenberg mit sich nach Italien und hielt ihn einige Jahre in gelinder Haft. Dlugoß (Hist. Pol. lib. 11) berichtet, König Wladislaus habe im Mai 1418 zu Gnesen einen großen Convent gehalten, auf welchem Falkenberg sammt seiner Schrift abermals verurtheilt worden sei. Seine weiteren Angaben über Falkenbergs Ende aber sind wenig verbürgt. Nach ihm wäre derselbe aus der Haft des Papstes entkommen und zu den Deutschordensrittern nach Preußen entflohen. Dem Großmeister derselben, Paul von Rußdorf, habe er die Schrift gegen die Polen zum Kauf angeboten, von demselben aber nur 4 Mark Angebot erhalten. Erzürnt hierüber, habe er ihm das Geld vor die Füße geworfen und habe nun auch gegen den Orden eine Satire geschrieben, weit giftiger und heftiger als gegen die Polen. Mit derselben sei er zum Concil nach Basel gereist, aber von Freunden der Ordensritter bei Straßburg überfallen und aller seiner Schriften beraubt worden. Von Basel sei Falkenberg dann nach Schlesien gegangen und daselbst zu Liegnitz gestorben. Diese ganze Erzählung klingt jedoch sehr unwahrscheinlich, wie denn auch kein anderer Schriftsteller, auch kein Pole hiervon etwas weiß. Das Wahrscheinlichste dürfte sein, daß der Papst den betagten und gebrochenen Ordensmann nach einiger Zeit aus der Haft entließ, daß derselbe seinen Lebensabend in Zurückgezogenheit in Italien oder Deutschland verbrachte und daselbst auch starb. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptores ord. Praedic. I, 760; Dlugoss, Histor. Polon., Lipsiae 1711, I, 2, 376 sq.; Hefele, Concil.-Gesch. VII, 343. 367.) [Knöpfler.]

Johannes der Faster (νηστεύτης oder jejunator), als Patriarch von Constantinopel der Vierte dieses Namens, war von niedriger Herkunft, aber wegen seiner strengen Ascese und namentlich wegen seiner langen Fasten beim Volke in großem Ansehen, weßhalb er nach dem Tode des Patriarchen Eutychius auf den Stuhl von Constantinopel erhoben wurde. Seiner angeblichen Demuth, derzufolge er sich der hohen Würde durch die Flucht zu entziehen suchte, entspricht nicht recht die baldige Anmaßung eines bisher nicht üblichen Titels, und es kann ihm daher der Vorwurf der Heuchelei nicht erspart bleiben. Bei Hof genoß Johannes großes Ansehen und bedeutenden Einfluß, namentlich unter Kaiser Mauritius, der seinem Schwiegervater Tiberius II. im Herbst 582 gefolgt war. Er erwirkte sogar, trotz der Abneigung des Kaisers vor Blutvergießen, die Hinrichtung des der Zauberei angeklagten Paulinus. Im J. 588 hielt Johann zu Constantinopel eine Synode in der Angelegenheit des Patriarchen Gregor von Antiochien. Derselbe war von einem Laien des Incestes mit der eigenen Schwester angeklagt worden, wurde aber für unschuldig erklärt. In dem Synodalschreiben legte sich nun Nesteutes den Titel „öcumenischer Patriarch" bei. Gegen diese hochmüthige Usurpation erhob Papst Pelagius II. sofort ernstliche Einsprache, und das Gleiche that in noch eindringlicherer Weise dessen Nachfolger Gregor I., freilich ohne den „demüthigen Asceten" zur Ablegung des verfänglichen Titels vermögen zu können. Letzterer wußte sogar den Kaiser in sein Interesse zu ziehen, indem er diesen veranlaßte, den Papst in einem Schreiben zum Frieden mit dem Patriarchen von Neurom zu ermahnen. Freimüthig entgegnete Gregor, der Kaiser hätte eher den Patriarchen anhalten sollen, durch Ablegung des stolzen Titels die Ursache des Zerwürfnisses zu beseitigen. Noch eine andere Intrigue wußte der „Faster" auszuhecken: er veranlaßte nämlich die Kaiserin Constantia, den Papst um Uebersendung der kostbarsten Reliquien, so des Hauptes vom hl. Apostel Paulus, für die Kirchen Constantinopels anzugehen. Dadurch sollte offenbar Gregor in die Alternative versetzt werden, entweder das römische Volk oder den byzantinischen Hof gegen sich aufzubringen. Was den Streit wegen des obigen Titels anlangt, so kann letzterer freilich ziemlich harmlos aufgefaßt werden als epitheton ornans = katholisch, allgemein christlich. So wurde z. B. der Vorstand des Lehrercollegiums zu Constantinopel „öcumenischer Lehrer" genannt, und die Väter eines syrischen Concils von 518 geben dem Bischof von Constantinopel den Titel „öcumenischer Patriarch"; den nämlichen Titel erhält der Patriarch Mennas wie auch Papst Agapet von einer byzantinischen Synode von 536 (Hefele, Concil.-Gesch.,

2. Aufl. II, 692. 766. 768). Daß Leo I. dieser Titel vom Concil zu Chalcedon angeboten worden und er ihn zurückgewiesen, beruht wohl auf einem Mißverständniß (Hefele 544). Auch in verschiedenen Edicten Justinians werden die Bischöfe von Constantinopel so bezeichnet. Eine billige Beurtheilung der Streitfrage wird aber nicht außer Acht lassen dürfen, daß diese Bezeichnung auch einen ernsteren Inhalt haben kann. Nur zu leicht kann sie zu „öcumenisches Concil" in Parallele gesetzt werden. Wie dieses kein zweites neben sich duldet, so kann auch „öcumenischer Patriarch" absolut gefaßt und verstanden werden; ein öcumenischer Patriarch kann auch als Weltpatriarch mit Ausschluß aller anderen, oder, wenn auf die οἰκουμένη als imperium orientale bezogen, als Reichspatriarch betrachtet werden, zu dem sich dann die übrigen Bischöfe als Delegaten oder Vicare verhalten müßten. Daß aber mit solcher Auffassung der Primat und die kirchliche Verfassung nicht mehr verträglich ist, bedarf wohl nicht erst eines Beweises. Weiterhin macht es einen Unterschied, ob solch ein Titel von Anderen aus Courtoisie gegeben wird, wie dieß bis auf Nesteutes der Fall gewesen, oder ob man sich denselben selbst aus Ueberhebung anmaßt. In letzterem Fall wird ihm gewiß nicht der harmlose Inhalt gegeben werden. Der Widerstand der Päpste gegen Nesteutes und seine Anmaßung war somit keineswegs kleinliche Eifersüchtelei, sondern pflichtgemäße Beschützung der von Gott gegebenen Kirchenverfassung.

Auch wegen der Härte, welche Johannes gegen seinen Clerus zeigte, mußte der Papst gegen den Patriarchen einschreiten. Einen Mönch, Namens Anastasius, und einen Priester, Johannes von Chalcedon, hatte er unmenschlich mit Ruthen züchtigen lassen. Diese appellirten deßhalb an den Papst, der sich der Mißhandelten energisch annahm. Der Patriarch mußte die Proceßacten nach Rom schicken, und Gregor schrieb ihm bezeichnend: Pastores facti sumus, non percussores. Nova et inaudita est praedicatio, quae verberibus exigit fidem. Johannes starb im Herbst 595 und hinterließ nichts als eine hölzerne Schlafstätte, einen wollenen Rock und einen abgetragenen Mantel, welche Gegenstände der Kaiser in seinen Palast bringen ließ und als Reliquien verehrte. Wegen seiner großen Wohlthätigkeit und seines überaus strengen Lebens wird Nesteutes in der griechischen Kirche als Heiliger verehrt; für die Abendländer dagegen blieb Gregors Urtheil maßgebend, er habe aus seiner Abtödtung und seinen guten Werken das Gift des Hochmuthes getrunken. Auch mehrere Schriften werden diesem Patriarchen zugeschrieben. So veröffentlichte Morinus unter dessen Namen zwei Bußbücher (Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων und Λόγος πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγορεῦσαι), die ihm aber Binterim wieder abgesprochen hat. Andere Schriften, so ein Λόγος περὶ μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενείας, dann eine Schrift Περὶ ψευδοπροφητῶν καὶ ψευδοδιδασκάλων καὶ ἀθέν wurden früher dem hl. Chrysostomus zugeschrieben und finden sich auch unter dessen Werken. Isidor (De script. eccl. c. 39) berichtet, daß Johannes eine Schrift De sacramento baptismatis geschrieben habe, während er von anderen Werken nichts weiß. (Vgl. Baronius ad a. 586, 8—9; 587, 2. 7; 593, 25—27; 595, 27; 596, 1—3; Morinus, Commentarius hist. de disciplina in administ. sacram. poenit., Paris. 1651, Appendix 76; Migne, PP. gr. LXXXVIII, 1887 sqq.; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 383 ff.; Thomassin, Vetus et nova eccl. disciplina, I, l. 1, cp. 11; Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, Regensburg 1867, I, 178 ff.; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung ꝛc. II, 651 ff.; Grisar in der Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. IV, 1880, 468 ff.) [Knöpfler.]

Johannes von Fécamp, O. S. B., nach seiner kleinen Gestalt öfter Jeannelin genannt, ascetischer Schriftsteller, stammte aus Ravenna, trat zu Dijon in den Benedictinerorden und wurde 1028 Abt zu Fécamp in der Normandie, später auch Abt des Benignusklosters zu Dijon. Hierdurch trat er in nähere Beziehungen zu Kaiser Heinrich III., welcher seit 1038 auch König von Burgund war, und zu dessen Gemahlin Agnes von Poitiers. Als Agnes in ihrem Wittwenstande sich ganz der religiösen Leitung des Abtes von Dijon unterstellt hatte, verfaßte Johannes für sie eine Reihe ascetischer Schriften (Liber precum variarum, De divina contemplatione Christique amore, De superna Hierusalem, De institutione viduae, De vita et moribus virginum, De eleemosynarum dispensatione). Bruchstücke davon edirte Mabillon (Analecta, ed. Par. 1723, 120 sq., Migne, PP. lat. CXLVII, 445 sq.); die Schrift De divina contemplatione findet sich mit dem Titel Meditationes unter den unächten Werken des hl. Augustin (Opp. ed. Maur. VI, App. 107) und ist in der vorliegenden Gestalt entweder ganz oder zum größten Theile von Johannes verfaßt. Einige Briefe in Angelegenheiten des Klosters finden sich bei Mabillon (l. c. 450) und Martène (Anecdota I, 153 sq.), gesammelt bei Migne (l. c. 463 sq.). In späteren Jahren unternahm Johannes eine Wallfahrt nach Jerusalem und gerieth in die Gefangenschaft der Türken. Als er endlich wieder die Freiheit erhielt, kehrte er nach Fécamp zurück und starb daselbst am 22. Februar 1079. (Vgl. Hist. litt. de la France, VIII, 48 ss.; Gallia christ. XI, 206.) [Streber.]

Johannes von Feckenham (John Howman von Feckenham) O. S. B., letzter Abt von Westminster, theologischer Schriftsteller und Glaubensbekenner unter Elisabeth von England, wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts in einer armen Hütte am Walde von Feckenham in Worcestershire geboren. Nachdem er frühzeitig in's Benedictinerkloster Evesham (Abtei in der genannten Grafschaft, im J. 718 durch den hl. Egwin, dritten Bischof von Worcester, gegründet)

aufgenommen worden war, wurde John im Alter von 18 Jahren nach Oxford gesandt, wo die den Studien obliegenden Mönche der Abtei Evesham in der Glocester Hall zusammenwohnten. Um die Mitte der dreißiger Jahre kam der junge Benedictiner wieder in sein Kloster, sollte sich aber nicht lange mehr des klösterlichen Friedens erfreuen, weil 1537 die Abtei das Opfer der „Reformation" wurde. Er kehrte nach Oxford zurück und hielt daselbst nach Ausweis der Universitätsannalen schon im J. 1539 akademische Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden. Bald darauf wurde er Kaplan des Bischofs Bonner von London und theilte mit demselben auch im J. 1549 unter Eduard VI. die Kerkerhaft. Schon unter Heinrich VIII. hatte er durch sein unerschütterliches Festhalten am römisch-katholischen Glauben und freimüthiges Bekenntniß der päpstlichen Suprematie die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und, wie es scheint, ist es Feckenhams Einfluß zuzuschreiben, daß der Bischof von London, Edmund Bonner (von Cranmer 1538 zum „Bischof" von Hereford geweiht, dann 1539 auf den Sitz von London transferirt und zu Anfang der Regierung Eduards noch schismatisch gesinnt), in sich ging und gegen die „Reformatoren" Front machte. Eine Controversschrift gegen die Protestanten, sowie eine geharnischte Vertheidigung der Quadragesimalfasten und verschiedene Predigten, durch welche Feckenham das Volk belehrte und über die neue Lehre der Hoftheologen aufklärte, zogen ihm den Zorn Cranmers und die Einkerkerung im Tower zu. Auf Verwendung von Sir Philipp Hobbie erlangte er indeß „bis auf Weiteres" die Freiheit. Der ebenso gelehrte und schlagfertige wie für den Glauben der heiligen Kirche eifernde Mönch nahm reichen Antheil an den öffentlichen Disputationen zu London im Hause des Earl of Bedford, bei Sir William Cecil und Sir John Checke. Sein gewandtes Auftreten und seine Erfolge in Vertheidigung der katholischen Lehre wiesen ihm bei ähnlichen Gelegenheiten die Hauptaufgabe zu, und der ihn beseelende Eifer für das Seelenheil seiner Landsleute bewog ihn, keinem Treffen auszuweichen. Als einst der Pseudobischof Hooper von Glocester, eine Säule der anglicanischen Kirche, sich mit ihm messen wollte, trieb Feckenham mit seiner scharfen Beweisführung den Gegner so in die Enge, daß Hooper die Waffen strecken mußte. Auch gegen John Jewell von Salisbury trat Feckenham in der Cathedrale von Worcester öffentlich auf; wieder wurde ihm die Palme zuerkannt. Aus sieben Religionsgesprächen als Sieger hervorgegangen, war er den Reformatoren ein Dorn im Auge; kein Wunder, daß er von Neuem in den Tower wandern mußte.

Nachdem er unter Maria der Katholischen befreit worden war, erhielt er zuerst ein Pfarrbeneficium in Kentish Town, ward dann Kaplan der Königin und 1554 Decan der St. Paulskirche in London. Die Universität Oxford rechnete es sich zur Ehre, dem durch sein Wissen wie seine Frömmigkeit und Tugend ausgezeichneten Mann die theologische Doctorwürde zu verleihen (1556). Dr. John Feckenham war auch außer dem Kloster so zu sagen Mönch geblieben, und seine schmerzliche Sehnsucht ward gestillt, als er am 21. November 1556 in der herrlichen Abteikirche von Westminster, welche durch Parlamentsacte den Benedictinern wieder eingeräumt worden war, unter den Klängen aller Glocken und unter großem Zulauf des Volkes an der Spitze von 16 Mönchen in den Chor einziehen und das seit nahezu 20 Jahren verstummte Chorgebet wieder beginnen konnte. In Gegenwart des Cardinallegaten Reginald Pole, mehrerer Bischöfe und des Lordschatzkanzlers wurde Johannes feierlich zum Abte geweiht und erlangte durch die Installation Sitz und Stimme im Oberhause des Parlamentes. Seine erste Sorge war, dem Leibe des hl. Eduard die demselben entzogene öffentliche Verehrung wiederzugeben. Die Liebe und Hingebung, womit Johannes sein Amt verwaltete, zog die wenigen, dem Henkerbeil oder Hungertod entgangenen englischen Benedictiner herbei. In kurzer Zeit zählte Westminster wieder 30 Mönche, und auch Novizen traten in großer Zahl ein, so daß man an Aussendung einer Colonie in die 1539 aufgehobene Abtei Glastonbury denken konnte, die der Stolz des katholischen Albion gewesen war (das dießbezügliche Gesuch an den Lordkanzler und die Königin u. s. w. bei Weldon, Chronological Notes, Stanbrook 1881, XIX); indeß machte die baldige Wendung in der Geschichte Englands die Ausführung dieses Planes unmöglich. Die Thätigkeit des frommen Abtes blieb nicht auf sein Kloster beschränkt. Durch seinen Einfluß bei der katholischen Königin Maria ward er sogar für manchen protestantischen oder sonst irgend compromittirten Edelmann der Retter aus der Noth; auch für Elisabeth, die Tochter Heinrichs VIII. und der Anna Boleyn, die sich durch Hochverrath Kerkerhaft im Tower zugezogen hatte, legte er Fürsprache ein (Hallam, Constitutional History of England, London 1863, I, 118).

Der frühe Tod Maria's (17. November 1558) zerknickte alle Hoffnungen, welche man an die eben begonnene katholische Restauration geknüpft. In der Trauerrede auf die Verstorbene gab der Abt von Westminster seinen bangen Ahnungen bezeichneten Ausdruck. Zum Texte nahm er bezeichnender Weise die Worte des Predigers (4, 2): Laudavi mortuos magis quam viventes, sed feliciorem utroque judicavi eum, qui necdum natus est. Als er zum Schlusse der neuen Königin eine glückliche Regierung wünschte, sprach er die bedeutungsvollen Worte: „Nun lasset uns alle für uns selber sorgen, und indem wir täglich die uns umschwebende Todesgefahr beherzigen, lasset uns alle unsere Kräfte zusammennehmen, damit wir bereit seien, gut zu sterben" (A Sermon on the Death of Queen Mary, im Brit. Mus. Cotton Mss. Vesp. D. XVIII, fol. 94 und Weldon pag. XX). Elisabeth hielt nicht

lange mit ihren Plänen einer Religionsänderung zurück; schon das nächste Parlament sollte den Schleier lüften sehen. Die wenigen unter Maria's kurzer Regierung wiederhergestellten Klöster sollten auf's Neue unterdrückt werden. Abt Feckenham aber stand zu London und in ganz England in so hohem Ansehen und hatte an Elisabeth selbst so hochherzig gehandelt, daß man erwarten durfte, die Königin werde Bedenken tragen, gegen ihn und sein Kloster vorzugehen. Auch mochte es im Plane der „Kirchengründerin" liegen, einen Orden, der mit Englands Geschichte so innig verwachsen war, für die „Reformation" zu gewinnen. Nur wenige Wochen, nachdem Elisabeth, vom Bischof Oglethorpe geführt, ihren feierlichen Einzug in die prächtige Abteikirche gehalten und daselbst im Hochamte die heilige Communion und die Königskrönung empfangen hatte, wurde Abt Johannes zur Königin beschieden, und es ward ihm die höchste geistliche Würde des Landes, der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury, angetragen, falls er mit seiner Genossenschaft zur anglicanischen Kirche übertreten wolle (Destombes I, 63; Oliver, Collections 516). Eine entschiedene Weigerung war die Antwort; aber damit war auch Feckenhams und seines Klosters Loos entschieden. Als im Februar und März 1559 dem Oberhause die Suprematsbill vorgelegt wurde, welche der Königin wie weiland ihrem Vater den Titel „Oberhaupt der Kirche von England" ertheilte, war es nebst dem Bischof von Chester, den Lords Montagu und Shrewsbury hauptsächlich der Abt von Westminster, welcher mit Entschiedenheit die Zumuthung der Regierung zurückwies und dem Protest des Erzbischofs von York sich anschloß. Die katholische Majorität des Oberhauses wurde nun von der Regierung dadurch vernichtet, daß sie mehrere Freunde der Reformation zur Peerswürde erhob und die Sitze von elf erledigten Bisthümern vacant ließ; so wurde die Bill mit schwacher Majorität angenommen (22. März 1559). Bei dem in der Osterwoche auf Befehl der Königin in der Westminsterkirche gehaltenen Religionsgespräche war neben den Bischöfen White von Winchester, Baines von Lichfield, Scot von Chester und Watson von Lincoln auch Abt Feckenham als Hauptvertreter der katholischen Lehre betheiligt. (Vgl. Bericht des spanischen Gesandten Graf Feria an Philipp II. vom 4. April 1559 bei Kervyn de Lettenhove, Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre sous Philippe II., Bruxelles 1882, I, 490). In den Tagen vom 26.—28. April ward eine weitere Bill, welche die Abschaffung der katholischen Liturgie und des heiligen Meßopfers und Einführung des unter Eduard VI. von Cranmer verfaßten Common Prayer Book zum Gegenstande hatte, im Parlament berathen. Als der Protest der katholischen Bischöfe unbeachtet blieb und man zur Abstimmung schreiten wollte, erhob sich der Abt von Westminster. „Zwei Religionen", so begann er seine glänzende Rede, „stehen sich hier gegenüber. Die eine, welche seit 1400 Jahren in England Geltung hatte, die andere, welche in dem hier vorgelegten Buche enthalten ist und nun eingeführt werden soll. Drei Regeln genügen, um der hohen Versammlung zu zeigen, welche von beiden die wahre christliche Religion ist. Man frage sich nur: 1. welche von beiden allgemein und zu allen Zeiten für wahr gehalten worden; 2. welche wandellos immer sich gleich geblieben; 3. welche wohl die demüthigeren und gehorsameren Diener Gottes und der weltlichen Obrigkeit erzogen hat." Diesen dreifachen Maßstab legte der ehrwürdige Prälat in seiner Rede voll Kraft und Begeisterung an die beiden christlichen Bekenntnisse an. (Die Rede ist noch als Manuscript im Brit. Museum Cotton Mss. Vespas. D. 18, fol. 8; auszüglich bei Destombes l. c. 67 sq.; vgl. Dodd, Church Hist., ed. Tierney II, 133; Strype, Annals I, Appendix 9.) Die ehrfurchtgebietende Erscheinung des Abtes verschaffte ihm Gehör, und die Rede schien nicht ohne tiefen Eindruck zu bleiben; aber der Beschluß der Protestanten stand fest, und mit drei Stimmen Majorität gelangte die neue Liturgie zur Annahme (Bericht des Grafen Feria vom 10. Mai 1559 bei Kervyn l. c. I, 519). Es war dieß das letzte Auftreten eines Benedictinerabtes im englischen Parlament; zum letzten Mal erklang auch am darauffolgenden 11. Juli in der Westminsterkirche der Chorgesang der Mönche. Am 12. Juli ward das Kloster aufgehoben, Abt und Mönche mußten ihr Heim verlassen, um im Kerker oder in der Verbannung für ihre Treue zu büßen, und in der Abteikirche wurde fortan der protestantische Gottesdienst gehalten. Feckenham ließ nicht ab, seine Brüder im Glauben zu stärken und durch Wort und Schrift für die heilige Kirche zu wirken; die Folge davon war, daß er noch vor Ablauf eines Jahres wieder im Towergefängniß saß. Die Königin indeß gab die Hoffnung nicht auf, den hochangesehenen Mann, dessen Muth und Kraft unter Leiden nur zu wachsen schien, auf ihre Seite zu bringen, und veranlaßte den protestantischen Bischof von Winchester, Dr. Horne, den Abt in seinen bischöflichen Palast aufzunehmen und durch Zusprechen zur Leistung des Suprematseides zu bewegen (1563). Jedoch der ehrwürdige Bekenner benutzte diese Tage relativer Freiheit zur Abfassung einer Schrift, welche seinen Widerstand rechtfertigen sollte. Er ward in's Gefängniß zurückgeschickt, während Bischof Horne das Gerücht verbreitete, der Abt habe sich überzeugt erklärt und die ihm vorgelegten Sätze unterschrieben. Nun veröffentlichte Feckenham die genannte Rechtfertigungsschrift. Jetzt wurde er bei dem Bischof Cox von Ely (ehemals calvinistischem Lehrer Eduards VI.) untergebracht und hatte bei ihm die strengste, ja grausamste Behandlung zu erfahren und seine Sophismen anzuhören. Zum vierten Mal mußte der Abt in den Kerker wandern. Als noch obendrein ein gewisser Cough die Gefangenen im Tower durch eine Predigt zu „bekehren" gesucht, griff Feckenham

nochmals zur Feder, um die schismatischen und häretischen Sätze eingehend zu widerlegen (1570). Ueberhaupt nutzte er seine freien Augenblicke und die ihm noch gebliebenen spärlichen Verkehrsmittel aus, um seine Mitgefangenen durch Wort und Schrift im Glauben zu stärken (Spillmann, Die englischen Martyrer unter Elisabeth, Freiburg 1887, 78). Endlich wurde der für seinen Glauben leidende und rastlos thätige Prälat in's Marshalsea-Gefängniß transportirt (in Southwark; vgl. Cunningham, Handbook of London 316; Morris, The condition of Catholics, London 1871, CXXX, n. 2) und erst nach längerer Gefangenschaft, krank und durch die Kerkerluft und Entbehrungen mehr als durch die Last der Jahre geschwächt, auf einige Zeit in Freiheit gesetzt. Er nutzte diese Freiheit zu Holburn aus, um allseits Beweise seiner Liebe und Sorge für die Armen zu geben, und verwendete die Ersparnisse seines Einkommens zur Errichtung eines Hospizes für Kranke bei Bath und anderer Anstalten für's öffentliche Wohl (Viaduct u. dgl.). Im J. 1580 sollte er aber noch einmal Verfolgung leiden, indem man ihn in das in ungesunder, sumpfiger Gegend unweit Cambridge gelegene Gefängniß Wisbeach-Castle abführte. In diesem Kerker schmachteten schon zwei andere Bekenner, Bischof Thomas Watson von Lincoln und Dr. Mettam (Records of the English Catholics, Douay Diaries, London 1878, I, 171). Wie in Holburn und im Tower, so widmete Feckenham auch hier sich einzig den Werken der Charitas. Er spendete den Mitgefangenen die Tröstungen der heiligen Religion und bereitete sie zum Tode vor. Auch den leiblichen Nöthen und Entbehrungen seiner Umgebung suchte er nach Kräften zu steuern; er veranlaßte Anlage oder Ausbesserung der öffentlichen Wege in der Nähe des Gefängnisses. Dann ließ er daselbst ein großes Kreuz aufrichten und gebrauchte allerlei Kunstgriffe, um ohne Aufsehen die jungen Leute vom Besuche des protestantischen Gottesdienstes und der häretischen Predigten abzuhalten. Sein edler Charakter, seine Leutseligkeit und die Heiligkeit seines Lebens gewannen alle, die sich ihm nahten, derart, daß selbst die Beamten des Kerkers sich ihm willfährig zu zeigen wetteiferten und ihn eher als ihren Herrn, denn als ihren Gefangenen behandelten. Kein Wunder, daß ein solcher Mann den Häuptern der Häresie ein Dorn im Auge war. Wenn dem damaligen Volksgerüchte Glauben zu schenken ist, so suchte man ihn durch Gift aus dem Wege zu räumen. (Vgl. die Elegie auf Feckenham im British Museum Harleian Mss. 3258, fol. 45—46 und Downside Review 1882, II, 430—433.)

Endlich schlug für den Heldengreis die Stunde der Erlösung. Eine 29jährige Kerkerhaft hatte ihm die Furcht vor dem Tode genommen. In seiner letzten Krankheit hatte er das Glück, einen Priester zu finden, der ihn mit den Heilsmitteln der heiligen Kirche stärkte. Nachdem er die heilige Hostie mit den glaubensstarken und liebeglühenden Worten begrüßt hatte: „O unendliche Weisheit, Jesu, meine Freude, mein Leben, mein Heil und mein Alles!" gab er seine heilige Seele dem Schöpfer zurück am 5. August 1585. So schloß die lange Reihe der Aebte von Westminster, und es schien, als sollte von dem ehrwürdigen Benedictinerstamm, welcher seit Gregors d. Gr. Tagen fast ein Jahrtausend hindurch so reichliche Früchte der Gnade, des Glaubens und der Wissenschaft über England ausgestreut hatte, nicht einmal die Wurzel übrig bleiben. Doch das ließ Gott nicht zu. Abt Feckenham hatte in den fünfziger Jahren zu Westminster einen jungen talentvollen Priester zur Profeß zugelassen, Sigbert Buckley. Derselbe schmachtete jetzt im Gefängniß zu Fromegham oder Framlingham. Als der einzige noch übrige Mönch ward er der Inhaber der Rechte und Privilegien der englischen Benedictinercongregation. Bereits 40 Jahre hatte er im Kerker für seine Treue gegen die Kirche und Ordensgelübde gelitten; da traten unerwartet eines Tages — es war der 21. November 1606, genau 50 Jahre nach der Wiederherstellung der Abtei Westminster durch Feckenham — an das Gitterfenster des Gefängnisses (nach Weldon S. 46 soll er wegen seines elenden Zustandes in diesem Augenblick für eine kurze Zeit durch Jacob I. in Freiheit gesetzt worden sein) zwei junge Priester, von dem ehrwürdigen Bekenner die Gnade sich erbittend, er möge sie unter die Söhne des großen Benedict aufnehmen. Die außerordentlichen Umstände beseitigten jeden Zweifel am Beruf. Das Probejahr ward ohne Vorschule begonnen und mit wiederkehrendem Jahrestage (21. November 1607) erschienen sie wiederum vor dem 90jährigen Greise, der dießmal auffallenderweise bei der Westminsterabtei in Haft war (in the Gatehouse prison at Westminster, Weldon 60), legten vor dem Kerkerfenster knieend ihre heiligen Gelöbnisse in seine und Gottes Hand und empfingen den Segen des ehrwürdigen Greises, der, den Lobgesang Simeons im Herzen, eine Thräne im Auge, seine Rechte, obschon mit Ketten belastet, doch wohl selten freudiger erhoben hatte. Offenbar hatte der Herr den edlen Dulder zu diesem für ihn so trost-, für die Insel so segensreichen Werke aufgespart; denn an demselben Tage noch erblindeten seine überschleierten Augen gänzlich. Nachdem er zu den zwei erwähnten (Vincent Sadler und Eduard Maihew oder May) noch zehn weitere Mönche aufgenommen und auf sie und Thomas Preston alle seine Rechte übertragen hatte, ward er im Alter von 93 Jahren friedlich zu den Vätern versammelt (22. Februar 1610. Weldon l. c. 60—76; Stimmen aus Rom, Schaffhausen 1860, 470). So hatte Feckenham, nachdem er sein Leben lang durch Wort und Schrift für den Glauben gekämpft und Unsägliches gelitten, auch mittelbar das Verdienst, die altenglischen monastischen Traditionen durch die Sturmflut der Reformation auf die späteren Jahrhunderte hinüberzuretten. Ist ihm auch die Krone des blutigen Martyriums nicht zu Theil gewor-

den, so ist er doch einer der glorreichsten Bekenner im Zeitalter der Reformation. Sein Wort wie seine Feder waren von seinen protestantischen Zeitgenossen nicht wenig gefürchtet. Von den zahlreichen Schriften Feckenhams ist nur Weniges bis auf uns gekommen; dieß indessen genügt, uns ein Urtheil über seine Gelehrsamkeit und tiefe theologische Durchbildung zu ermöglichen und das Lob seiner Zeitgenossen über den gelehrten und heiligmäßigen Abt begreiflich zu machen. Zur Kenntniß der Gegenwart sind folgende Schriften Feckenhams gelangt: Conferences dialogue-wise held between the Lady Jane Dudley and M. John Feckenham four days before her death, touching the Faith, London 1554 and 1625; Speech in the House of Lords 1559; Two Homilies on the first, second and third Articles of the Creed; Oratio funebris in exsequiis ducissae Parmae, filiae Caroli quinti; Sermon at the Exsequy of Joan, Queen of Spain; Sermon at the Death of Queen Mary; The declaration of such Scruples and States of Conscience touching the Oath of Supremacy as delivered by writing to Dr. Horne, Bishop of Winchester, 1566; Objections or Assertions made against M. John Cough's Sermon preached in the Tower of London, 15th January 1570; Caveat emptor, gegen die Käufer von Kirchengut; Commentarii in Psalmos Davidis, cf. Ziegelbauer IV, 34; Book of sovereign Medecines against the most common and known Diseases . . . chiefly for the Poor, Manuscript im Britisch Museum (Sloane Mss. A. 3919), ein anderes Exemplar in der Stadtbibliothek zu Cambrai in Frankreich. Die meisten übrigen Manuscripte sind noch in London, Britisch Museum (Cotton Mss. Vespasian D. 18). (Vgl. Pitseus, De illustribus Angliae scriptoribus, Par. 1619; Clem. Reynerus [Abt von Lambspringe, gest. 1651], Apostolatus benedictinus in Anglia, Douay 1626; Année bénédictine IV, Paris 1670; Bucelinus, Menolog. zum 5. August; Wood, Athenae Oxonienses [2. ed.] London 1721, I, 221; Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B. III et IV; Oliver, Collections illustrating the History of the Cath. Rel., London 1857; Weldon, Chronological Notes containing the Rise, Growth and present State of the English Benedictine Congregation, Stanbrook 1881; Destombes, La persécution rel. en Angleterre sous Elizabeth et les premiers Stuarts, Lille 1883, I et II; Ursmer Berlière O. S. B., Le dernier abbé de Westminster, in der Zeitschrift Messager des fidèles, Maredsous 1888, Juin 264 ss.) [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Johannes von Fiesole, genannt Fra Giovanni Angelico, geboren 1387 in dem kleinen Orte Vicchio, Provinz Mugello, trat mit 20 Jahren mit seinem Bruder Benedetto (gest. 1448) als Novize in's Dominicanerkloster zu Fiesole ein und widmete sein Klosterleben dem Dienst der heiligen Malerei. Wiewohl sein Bruder Miniaturist war und er selbst in seinen Tafelbildern eine miniaturartig genaue und sorgsame Technik zeigt, ist doch wenig wahrscheinlich, daß er seine Künstlerschule nur bei den Miniaturisten durchgemacht habe. Als er in's Kloster trat, hatte er wohl die Anfangsgründe seiner Kunst bereits erlernt, vielleicht bei Gherardo Starnina, dem Lehrmeister Masolino's, mit welch letzterem Fra Giovanni manche Verwandtschaft zeigt. Seine Kunst sog sich aber sichtlich groß an den Werken der Florentiner und Sieneser Schule; Giotto's klare und bündige Schilderung, Orcagna's milde Majestät, Siena's weiche Anmut spiegeln sich in seinen Werken wieder, und er erscheint, was seine Formenwelt anlangt, so recht als der Exponent des florentinischen und sienesischen Kunststrebens, der das Tüchtige und Große der ablaufenden gotischen Periode in Einen Brennpunkt sammelt. Dabei vermittelt er zugleich mit seiner Kunstsprache alte und neue Zeit. Er steht der Bewegung seiner Zeit, welche die Renaissance in ihrem Schoße trug, nicht rein ablehnend und indifferent gegenüber, sondern eignet sich von den Fortschritten, welche die Kunst einem Masolino, Masaccio, Ghiberti und Donatello dankte, das an, was mit seinem Ideal kirchlicher Kunst vereinbar ist. Das letztere aber, nicht von außen angeeignete Formen und Typen, gibt seiner Kunst ihr eigentliches Gepräge, ihren innern Charakter. So klar wie er hat keiner Wesen, Ziel und Zweck der kirchlichen Kunst durchschaut; jedes seiner Bilder ist Andachtsbild im strengsten und vollen Sinne, so daß selbst einem Vasari das Bewußtsein sich aufdrängte, daß „die Heiligen Fiesole's weit mehr das Ansehen von Heiligen haben, als die eines andern Malers". Besonders bei den Zellenbildern im Kloster San Marco in Florenz stellt er seine Kunst ganz in den Dienst der klösterlichen Erziehung; die ästhetische Bedeutung tritt hier völlig zurück vor der religiösen und ascetischen. Mit großer Sicherheit, mit spielender Leichtigkeit weiß er aber auch die Mittel zu finden und anzuwenden, durch welche dieser klar erkannte Zweck der heiligen Malerei am füglichsten erreicht wird. Deßwegen sind seine Bilder geeignet, religiösen Einfluß auf die Seele auszuüben, weil sie der Ausfluß einer betenden, betrachtenden Seele sind. Mehr als bei anderen Meistern und in tieferem Sinne kommt bei ihm die Aufgabe der Composition vor allem der Seele zu; die Meditation schafft ihm zunächst in der Seele drinnen die Bilder, die er malt. Geistliches Leben und künstlerisches Schaffen fällt bei ihm zusammen. Mit der von Natur ihm eigenen, durch das Klosterleben vertieften Innerlichkeit versenkt er sich in die Betrachtung der heiligen Vorgänge und Geheimnisse. Diese Betrachtung schafft ihm eine Welt neben und über der, welche ihn umgibt, eine Welt voll heiliger Erfahrungen, Erlebnisse und Gesichte. Hier entstehen die Compositionen seiner Bilder, welche das äußere Formvermögen nur mehr zu fixiren hat. Daher sind sie ganz durchtränkt vom Geist der Andacht: sie sind nichts

anderes als gemalte Gebete, versichtbarte Meditationen. Darum diese originelle Lebensfrische, dieser kräftige Hauch der Unmittelbarkeit und aufrichtigsten Wahrheit; seine Bilder sind die directen Spiegelungen dessen, was in seiner Seele vorgeht. Vasari weiß als Wort aus seinem Munde zu berichten: „die Kunst fordere Ruhe und Freiheit von allen Nebengedanken; wer die Thaten Christi schildern wolle, müsse allezeit bei Christus sein"; man habe ihm nachgesagt, erzählt Vasari weiter, er habe seinen Pinsel nicht eher zur Hand genommen, als bis er gebetet, und nie den Gekreuzigten gemalt, ohne seine Wangen mit Thränen zu benetzen; auch habe er nie etwas überarbeitet oder verbessert, was er gemalt, sondern es stehen gelassen, wie es das erste Mal geworden war, weil er meinte, so habe es Gott gewollt. Das alles steht im völligen Einklang mit dem, was man als tiefstes Wesen seiner Kunst bezeichnen muß; der letztere Zug aber verräth nicht Fatalismus oder Selbstgenügsamkeit, sondern das sichere Gefühl und Bewußtsein, daß er aus tiefster Seele schöpfe bei seinem Malen, daß er das Beste gegeben habe, was seine Seele aus der Vereinigung mit Gott und aus der Versenkung in die heiligen Geheimnisse heraus zu bieten vermochte.

Sein Leben verlief in klösterlicher Einfachheit und Stille. Nach seinem Noviciat, das er ohne Zweifel in Cortona durchmachte, verweilte er 18 Jahre im Kloster zu Fiesole. Aus dieser Zeit stammt das Triptychon, der sogen. Tabernakel der Linaiuoli, jetzt in den Uffizien in Florenz. Im J. 1437 siedelte er in das neugegründete Kloster San Marco zu Florenz über, 1447 erhielt er den Ruf, im Vatican die Capella del Sagramento und die Kapelle Nicolaus' V. auszumalen. Von hier aus kam er auch nach Orvieto und malte in der Capella Nuova des Domes. Er starb zu Rom 1455 und ward in S. Maria sopra Minerva begraben.

Der Schwerpunkt seiner gesegneten Wirksamkeit fällt nach Florenz, wo eine Fülle seiner herrlichen Schöpfungen sich erhalten hat. Am besten lernt man seine Kunst und Seele kennen durch das Studium der zahlreichen Fresken, mit welchen er das Kloster San Marco, den Kapitelsaal, das Refectorium, die Corridore und die einzelnen Zellen ausgestattet hat. Die Zellenbilder insbesondere, mit raschester und einfachster Technik mehr angeschrieben als angemalt, sind warm aus seinem Herzen geflossen, Bilder aus der Betrachtung und für die Betrachtung. In den besonders häufig sich wiederholenden Darstellungen des Gekreuzigten hat er den erhabensten, nie wieder erreichten Typus des leidenden und sterbenden Heilands, der in den Tod gehenden Erlöserliebe geschaffen. Die Krone seiner Kreuzbilder ist die figurenreiche Composition im Capitelsaal von San Marco, an Größe der Conception mit Raphaels Disputa wohl zu vergleichen. Mit besonderer Vorliebe malt er sodann die Verkündigung und die Krönung der allerseligsten Jungfrau, in ersterer mit lieblichster Anmut einen Hinweis auf das hochheilige Mysterium glücklich verbindend, in letzterer Offenbarungen himmlischer Glorie und ewiger Seligkeit bietend, deren nur eine engelhafte Seele theilhaft werden kann. Seine bedeutendsten Tafelbilder finden sich in den Uffizien in Florenz; das vollendetste ist die Kreuzabnahme. Außerdem sind seine Krönungen im Louvre zu Paris und in San Marco, sowie sein jüngstes Gericht in der Galerie Dudley zu London bemerkenswerth. Die Fresken in der Kapelle Nicolaus' V. — die der Capella del Sagramento sind nicht mehr erhalten — sind deßwegen sehr wichtig, weil sie nicht bloß den Sechzigjährigen in ungeschwächter jugendlicher Schaffenskraft zeigen, sondern auch Fortschritte aufweisen, nicht bezüglich der Kunstauffassung, aber in der technischen Haltung und formellen Ausstattung. Der durch die Renaissance angebahnten Annäherung an die Natur entzieht er sich nicht unbedingt; er lernt die architektonischen Hintergründe, welche in den florentinischen Bildern oft naiv, mehr nur typisch behandelt sind, mit besserer, nahezu richtiger Perspective ausstatten; Züge aus dem Leben werden eingewoben und mit feinem Naturgefühl wiedergegeben; das Colorit wird wahrer und richtiger; Geist und Seele der Bilder aber bleiben völlig gleich, und hierin gibt es bei ihm kein Früher und Später und keinen eigentlichen Fortschritt. (Vgl. Förster, Leben und Werke des Fra Giov. Angel. da Fies., Regensb. 1859, mit linearer Wiedergabe des jüngsten Gerichts; Vincenzo Marchese, Memorie dei più insigni Pittori, Scultori e Architetti Domenicani, Firenze 1854, I, 201 sqq.; Crowe u. Cavalcaselle, Gesch. der ital. Malerei, deutsch von Jordan, Leipzig 1869, II, 135 ff.; Archiv für christl. Kunst, Stuttg. 1887, 49 ff.) [Keppler.]

Johannes Franz de Regis, S. J., der hl., erblickte das Licht der Welt am 31. Januar 1597 zu Foucouverte, einem Dorfe des Bisthums Narbonne, als der Sohn adeliger Eltern. Er machte seine Studien bei den Jesuiten zu Beziers. Seinen ausnehmend frommen Sinn beurkundete er schon als Student dadurch, daß er mit einigen Mitschülern sich zu einem Tugendbunde vereinigte. Nachdem er in einem Alter von 18 Jahren eine schwere Krankheit überstanden hatte, trat er zu Toulouse in die Gesellschaft Jesu. Anfangs als Lehrer der studirenden Jugend wirkend, machte er auf viele seiner Schüler durch das überirdische Feuer seiner Ermahnungen einen unauslöschlichen Eindruck; an Vacanztagen zog er auf die Dörfer hinaus, um das arme Landvolk im Christenthum zu unterweisen. Im J. 1630 empfing er auf Geheiß der Oberen die Priesterweihe. Bald darauf brach in Toulouse die Pest aus und nun war es für ihn der süßeste Genuß, den von der Pest Angesteckten zu dienen; stehe es doch, sagte er, einem täglich das heilige Opfer feiernden Priester zu, sich auch für das Heil seiner Brüder hinzugeben. Als die Pest zu Toulouse aufgehört hatte, ward er von seinen Oberen zu den

Missionen ausersehen und beschäftigte sich mit diesen zehn Jahre lang bis zu seinem Tode. Der Schauplatz seiner Wirksamkeit war Languedoc und die benachbarten Provinzen, der vorzüglichste Gegenstand seines rastlosen Eifers waren die Kranken, die Armen, die Gefangenen und verkommene Frauenspersonen. Um letztere, wenn sie sich bekehrt hatten, auf guten Wegen zu erhalten und aus allen Gefahren zu retten, errichtete er an verschiedenen Orten Zufluchtshäuser; natürlich zog er sich dadurch häufige Verfolgungen und Wuthausbrüche zu. Die armen und vernachlässigten Landleute besuchte er vorzugsweise im Winter, weil sie da nicht so zerstreut und mit Arbeiten weniger beschäftigt waren; in Schnee und Eis ging er von einem Ort zum andern und suchte unter unsäglichen Mühen die abgelegensten Aufenthaltsorte auf, um sie in der Religion zu unterweisen und Beichte zu hören. Sein Beichtstuhl war daher auch immer ganz besonders von Armen umlagert; den Vornehmen, pflegte er zu sagen, wird es nie an Beichtvätern mangeln. Zur Unterstützung der Armen und zur Tröstung und Hilfe der Gefangenen rief er Vereine von angesehenen Damen in's Leben. Dabei war sein Leben der reinste Spiegel der Heiligkeit, seine Lebensweise außerordentlich strenge, seine Sanftmuth die eines Engels und seine einfache Predigt ein himmlisches Feuer, das alle Herzen entzündete, die der Gelehrten und Angesehenen nicht weniger als die der Armen, deren Vater er war. Diesem außerordentlichen Wirken entsprach auch der gesegnetste Erfolg. Eine Menge Menschen wurde durch ihn unterrichtet und gebessert, und viele Calvinisten bekehrte er zum katholischen Glauben. Reich an Verdiensten um die Religion und die Menschheit starb er, erst 43 Jahre alt, am 31. December 1640. Papst Clemens XII. setzte ihn in die Zahl der Heiligen, und Papst Benedict XIV. ordnete die jährliche Feier seines Festes auf den 16. Juni an. (Vgl. Daubenton, S. J., La vie du bienh. J. Fr. Régis, Par. 1716, oft erneuert und in viele Sprachen übersetzt, deutsch von Schelkle, Augsb. 1843; Wilt, S. J., Leben des sel. Franz Regis, Luxemb. 1716; Leben des hl. Joh. Franz Regis, ein Beitrag zur Gesch. d. Volksmissionen, Bonn 1847; Crétineau-Joly, Gesch. d. Ges. Jesu, deutsch Wien 1846, III, 553 ff.) [Schröbl.]

Johannes von Freiburg oder der Lector, O. Pr., Casuist, zu unterscheiden vom Glossator Johannes Teutonicus (s. d. Art.), war zu Freiburg im Breisgau Lector der Theologie und starb daselbst am 10. März 1314. Er legte seinen Vorlesungen das bahnbrechende casuistische Werk Summa de poenitentia seines Ordensgenossen Raymund von Peñaforte zu Grunde, fertigte dazu ein Register an, gab Beisätze zum Texte und zum Apparate, legte eine eigene Sammlung neuer Quaestiones casuales an (alles Genannte ist in vielen Handschriften erhalten) und trat endlich (zwischen 1280 und 1298) mit einem eigenen Werke, der Summa confessorum hervor, welches wegen seiner Brauchbarkeit für Beichtväter weite Verbreitung fand (gedruckt s. l. 1476, Nürnberg 1498, Lyon 1518, Paris 1519). Eine deutsche Bearbeitung, welche bald nach Vollendung des Werkes der Ordensbruder Berthold unternahm, erlangte zwischen den Jahren 1472 und 1498 elf Auflagen (vgl. Hain, Repert. n. 7367 sq.). Der Anfang einer französischen Bearbeitung erschien zu Provins 1496. (Vgl. Hist. litt. de la France XXVIII, 262 ss.; Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts II, 419 ff.) [Streber.]

Johannes Garcias (Garsias), zubenannt Hispanus, docirte in Bologna während der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts canonisches Recht und erhielt, soweit feststeht, zum ersten Mal für seine Vorlesung eine Besoldung aus einer öffentlichen Kasse (150 Lire pro Jahr). Ueber seine Schriften, Commentare u. dgl. zu den Decretalen s. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Literatur des canon. Rechts II, 160 ff. [Kreutzwald.]

Johannes de Garlandia (Gallandia), Dichter und Grammatiker, wurde längere Zeit für einen Franzosen gehalten, welcher aus Garlande in Brie oder aus der angesehenen Familie der Garlande stamme und dem 11. Jahrhundert angehöre (Hist. littér. de la France VIII, 83 ss.). Eine genaue Prüfung seiner Schriften hat jedoch ergeben, daß er Engländer von Geburt war (Anglia cui mater fuerat, cui Gallia nutrix) und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirkte. Nachdem er in Oxford Philosophie studirt hatte, ging er, wie viele seiner berühmten Zeitgenossen, nach Frankreich und trat zuerst (1229 bis 1232) in Toulouse, dann in Paris als Lehrer der Grammatik und Logik auf. Er wirkte noch in Paris, als 1245 der viel betrauerte Tod des großen Theologen Alexander von Hales eintrat (Th. Whrigt, Essays on the Literature ... of England in the Middle Ages, Lond. 1846, I, 215 ff.; Gatien-Arnoult in der Revue de Toulouse 1866, Fév. 1). Sein Beiname ist auf die Gebäulichkeit im Clos de Garlande (später Gallande) zu Paris zurückzuführen, wo er Unterricht ertheilte. Seine schriftstellerische Thätigkeit galt hauptsächlich den Zwecken der Schule. Um seinen Schülern den für die Umgangssprache nothwendigen lateinischen Wortschatz zu bieten, verfaßte er einen Dictionarius, welcher nach Materien geordnet die technischen Ausdrücke aus den verschiedenartigen Gebieten des Lebens enthält. Schon zu seiner Zeit fand das Werk große Verbreitung, und noch heute erregt es in culturgeschichtlicher und sprachlicher Beziehung großes Interesse (Ausgabe nach Pariser Handschriften bei A. Géraud, Paris sous Philippe le Bel, Par. 1837, 585 ss.; nach einer Londoner Handschrift bei Th. Whrigt, A volume of Vocabularies, London 1857, 120 ff.; nach belgischen Handschriften bei Scheler, Trois traités de lexicographie latine du 12^e et du 13^e siècle, im Jahrb. für roman. u. engl. Literatur VI, Leipzig 1865, 142 ff.). Daran schließen sich andere, theils in Prosa, theils in Versen verfaßte Hilfsbücher für das Studium

der lateinischen Sprache, vielfach in Incunabeldrucken vorliegend, wie Liber commentarius (eine Nomenclatur mit Definitionen und Etymologie), Compendium grammatices, Clavis compendii, De verbis deponentialibus, De verbis anomalis, De verbis compositis, De synonymis, De orthographia, De arte versificatoria u. s. w. Zum Unterricht in der Kirchenmusik schrieb er die von Coussemaker (Script. de musica medii aevi I, Par. 1864, 97. 157. 175) edirten Werke Introductio musicae, De musica mensurabili positio, De musica mensurabili (die l. c. III, 12 mitgetheilte Introductio in Contrapunctum gehört dem 14. Jahrhundert an). Ferner schrieb er in Versen ein Beichtbüchlein (Poenitentiarius, Par. s. d., Colon. 1491 u. ö., mit deutscher Uebersetzung, Nürnberg 1508); die Satire Morale scolarium in leoninischen Versen, worin Sünde und Tugend, Rohheit und Höflichkeit gegenüber gestellt werden; ein Räthselbuch Distigium oder Cornutus (Zwollae 1481, Hagenoae 1489, Wright, A volume of Vocabularies, 175 ff.) u. a. Endlich sind zu nennen ein Gedicht De mysteriis ecclesiae, dem Bischofe Fulco von London (1244—1259) gewidmet, welches in sinniger Weise die Symbolik des Kirchengebäudes in seiner Einrichtung und die des christlichen Cultus entwickelt (herausgeg. von Fr. G. Otto, Comment. crit. in codd. Biblioth. Gissensis, Gissae 1842, 131 sq.), und ein 1252 vollendetes historisches Gedicht in acht Büchern De Triumphis ecclesiae, vom Auszuge Israels aus Aegypten bis zu den Thaten und Leiden Ludwigs des Heiligen im Kampfe gegen die Saracenen reichend (herausgeg. v. Th. Wright in den Publicationen des Roxburgh Club LXXII, London 1856). (Vgl. Hist. littér. de la France VIII, 83 ss. XXI, 369 ss. XXII, 11 ss. 77 ss.; Hauréau, Notice sur les oeuvres authentiques ou supposées de Jean de Garlande, in den Notices et extraits des manuscr. de la Bibl. nationale XXVII, Par. 1879, 2, 1 ss.; Coussemaker l. c. I, p. VIII sq. III, p. VII sq.; Hain, Répert. bibliogr. I, 2, n. 7469—7491; Brunet, Manuel du Libraire II, 1487 ss.) [Streber.]

Johannes von S. Geminiano, O. Pr., ein berühmter italienischer Prediger des 14. Jahrhunderts, wurde der Biograph des 1323 verstorbenen hl. Petrus von Foligno (Boll. Julii IV, 665 sq.). Ferner sammelte er zum Nutzen der Prediger in 10 Büchern Beispiele und Gleichnisse aus dem Gebiete der Natur- und der Kunstgeschichte (Summa de exemplis et rerum similitudinibus, Venet. 1497 u. ö., Antw. 1583 u. ö., Colon. 1670). Von seinen eigenen Predigten wurden später dem Druck übergeben Sermones funebres, Lugd. 1489 u. ö., Par. 1611; Sermones quadragesimales, Venet. 1584, Colon. 1612; Sermones de opere sex dierum, Par. 1512. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 528 sq.) [Streber.]

Johannes von Genua (de Janua), O. Pr., stammte aus der Familie der Balbi zu Genua, trat in seiner Vaterstadt in den Dominicanerorden und beschloß sein heiligmäßiges Leben daselbst um das Jahr 1298. Sein Name wurde in weiteren Kreisen bekannt durch eine Sprachlehre (Summa grammaticalis), welche Orthographie, Prosodie, Grammatik, Rhetorik und endlich ein etymologisches Wörterbuch über den gesammten lateinischen Sprachschatz umfaßte und als ein in dieser Hinsicht universelles Werk Catholicon genannt wurde. In bibliographischer Beziehung erlangte das Werk Bedeutung, weil es nach den zwei Bibeln von 1450 und 1453 das dritte Hauptwerk in Folio ist, welches Gutenberg zu Mainz druckte. Die berühmte Schlußschrift des Druckes von 1460 erklärt ausdrücklich Mainz als den Ort der Erfindung der neuen Kunst (Altissimi presidio cuius nutu infantium lingue fi | unt diserte. Quique numero sepe paruulis reuelat quod | sapientibus celat. Hic liber egregius. catholicon. | dominice incarnacionis annis Mccccl x Alma in ur | be maguntina nacionis inclite germanice. Quam | dei clemencia tam alto ingenii lumine. donoque gra | tuito. ceteris terrarum nacionibus preferre. illustrare | que dignatus est Non calami. stili. aut penne suffra | gio. sed mira patronarum formarumque concordia propor | cione et modulo. impressus atque confectus est). Neue Ausgaben folgten zu Augsburg 1469, Straßburg 1470, Rom 1472 u. ö., Venedig 1483 u. ö., Lyon 1489 u. s. f. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 462 sq. II, 818; Brunet, Manuel du Libraire, III, Par. 1862, 501 ss.) [Streber.]

Johannes Geometra, religiöser Schriftsteller, scheint Mönch und Priester in Constantinopel gewesen zu sein. Als Zeit seiner Wirksamkeit läßt sich nur ganz allgemein die Periode zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert angeben. Zum ersten Male wird sein Name beim Diacon Nicetas in der Catene zu Lucas (Mai, Script. vet. IX, 626 sq.) angeführt, wo viele Stellen aus seinen Schriften wiedergegeben werden. Neben Reden und einer Abhandlung De Malo haben sich erhalten mehrere Hymnen zu Ehren der allerseligsten Jungfrau (herausgeg. mit einer lateinischen Uebersetzung von F. Morel, Paris 1591), dann 99 religiöse Epigramme, welche unter Anderm auch Aussprüche und Thaten berühmter Einsiedler enthalten (Paradisus novus, griech. und lat. von Morel, Venedig 1595), und andere Gedichte. Eine Sammelausgabe bietet Migne, PP. gr. CVI, 811 sq. (Vgl. Migne l. c. 805 sq.) [Streber.]

Johannes von Goch (Gochius und Gochianus), Mystiker, führt seinen Beinamen von seiner Vaterstadt Goch am Niederrhein. Weil er lange in Mecheln lebte, heißt er auch wohl Mechliniensis. Sein Familienname war Pupper, eigentlich (nach P. Bergrath, Johannes von Goch, in den Annalen des hist. Ver. für den Niederrhein Heft 2, 276—284) Capupper. Cornelius van Gestel (Historia archiep. Mechliniensis 81)

berichtet, daß Johannes Pupper, Priester aus Goch im Herzogthum Cleve, ad annum 1451 zu Mecheln das Priorat Thabor für acht Jungfrauen, Canonissinnen des hl. Augustinus, gegründet habe. Foppens (Bibliotheca Belgica II, 714—715) erwähnt, daß er als Hauptbegründer dieses Ordenshauses gelte und dort 60 Jungfrauen zu den Gelübden zugelassen habe. Am Schluß sagt Foppens: „Pupper starb im J. 1475 am 28. März. Er ist begraben worden in der alten Kirche jener Ordensfrauen von Thabor bei Mecheln.“ — Das ist alles, was über Puppers Leben mit Bestimmtheit bekannt geworden ist. Es wird wohl noch, ohne Angabe von Quellen, erwähnt, daß Johann von Goch um 1401 geboren und erst im 50. Lebensjahre Priester geworden sei. Einige lassen ihn in Paris seine Studien machen und identificiren ihn mit einem Johann von Goch, der als Vorsteher des um 1448 gegründeten Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Harderwyck erwähnt wird. Allein alles das sind Muthmaßungen. Als sein Todesjahr gibt auch Cornelius Grapheus, der schon um 1520 schrieb (Epistola apol. A 1 b), ebenfalls 1475 an. — Geschichtlich wichtiger als das Leben Gochs sind seine Schriften, weil auf Grund dieser literarischen Arbeiten protestantische Geschichtsschreiber ihn für einen „Lutherischen vor Luther“ ausgegeben haben. Als Schriften Puppers führt Foppens (l. c.), leider mehr nach dem Inhalte, als unter genauer Mittheilung des Titels, an: De libertate christianae religionis; De gratia et fide; De scripturae sacrae dignitate; De scholasticorum scriptis; De statu animae post vitam; De reparatione generis humani per Christum; De votis et obligationibus, und fügt bei: omnia in Germania passim edita neque passim distracta. Dieß ist das reichhaltigste Verzeichniß der Schriften Gochs und sachlich wohl auch das genaueste. Jedenfalls hat Walch es bereuen müssen, daß er, statt Foppens zu berücksichtigen, ihn mit einem gehässigen Ausfall abfertigt. (Vgl. Walchius, Monimenta medii aevi, vol. I, fasc. 4, p. XXIX u. vol. II, fasc. 1, p. VII—X.) Andere Verzeichnisse dieser Schriften, z. B. die von Gesner und Fabricius, sind nicht bloß dürftiger, sondern auch leicht als fehlerhaft erkennbar. Ein Vergleich der sogen. Schriften Johannes' von Goch mit der Disposition zu seinem Buch von der christlichen Freiheit (vgl. d. Schr. fol. b 2 a; bei Ullmann I, 58—59) ist recht interessant. — Gegenwärtig sind noch drei Schriften von ihm nachweisbar im Druck vorhanden: De libertate christiana; Dialogus de quatuor erroribus; Epistola apologetica. Mehr hat auch Ullmann, der in seinen „Reformatoren vor der Reformation“ I, 17—174 weitläufig über Goch handelt, nicht aufgefunden. Von dem ersten unvollendeten, sehr seltenen Werke besitzt die öffentliche Bibliothek in Emden ein Exemplar, die beiden anderen finden sich im Abdruck bei Walch (Monimenta I, fasc. 4 und II, fasc. 1; über andere, damals noch vorhandene Schriften Gochs vgl. ib. I, 4. XXX und Clément, Bibliothèque curieuse IX, 194 ss.). Kürzlich hat A. Knaake die Fragmente, die kleineren Schriften und De quatuor erroribus im Originaldruck aufgefunden und will sie nebst dem Buch De libertate demnächst herausgeben.

In den Schriften Gochs tritt allerdings als Hauptfehler und als Abweichung vom Geist der katholischen Kirche an mehr als einer Stelle eine unvernünftige Abneigung gegen die Philosophie hervor, welche sich zuweilen in dem Maße steigert, daß er alle natürliche Wissenschaft zu verdammen scheint. Er spricht u. a. von Aristoteles und seinen „Mitschuldigen“ (Aristoteles cum suis complicibus, Epist. apol. A 3 b). Gerade mit Bezug auf diesen großen Denker sagt er, es sei nicht zu verwundern, daß die neuern Lehrer von der Wahrheit abirrten, weil sie sich auf die Aussprüche solcher gründeten, die nach dem Apostel die Wahrheit Gottes in Lüge verkehrt haben (ib. A 4 a). Im Buche von der christlichen Freiheit, unter welcher er das Gnadenleben im katholischen Sinne versteht, sagt er: Sicut libri sanctarum scripturarum merito nuncupantur libri vitae, eo quod contineant verba vitae aeternae, sic non immerito libri philosophorum nominantur libri mortis (l. 1, c. 13). Diese Abneigung Gochs gegen das Erkennen der natürlichen Vernunft und weiterhin gegen den großen Griechen und gegen die Scholastik ist ohne Zweifel eine krankhafte zu nennen. Sie geht bei ihm aus einer einseitig überspannten Werthschätzung des übernatürlichen Erkennens hervor. Aber gerade deßhalb ist sie nicht „lutherisch“. Den sogen. Reformatoren mißfiel an Aristoteles und den Scholastikern die Folgerichtigkeit des Denkens aus anderen Ursachen. Außer diesem Hauptfehler Gochs finden sich bei ihm noch ein paar unrichtige Ansichten über die Gelübde und über den Unterschied der Priesterweihe von der Bischofsweihe; dieß sind aber bloß speculative Ansichten, welche für die Stellung Gochs zur Kirche von gar keiner Bedeutung waren. Er hielt im Gegensatz zu dem spätern Protestantismus nicht nur den Priesterstand, sondern auch die Gelübde und den Ordensstand in hohen Ehren, wie das nicht bloß sein Leben beweist, sondern auch seine Schriften an mehr als einer Stelle deutlich genug darthun (vgl. u. a. De libert. fol. l 2 b und Dialog. 165).

Freilich ward er schon früh von den Protestanten als einer der Ihrigen in Anspruch genommen. Unter den Protestanten war nämlich das eifrige Streben rege geworden, ihre neue Lehre in die Vergangenheit zurückzubauen und in allen Zeiten von Christus an nach Männern zu suchen, welche ihrer Meinung gewesen sein sollten, um so dem neuen Evangelium vor der Menge den Schein eines apostolischen Alters zu geben. Am meisten hat hierin der bekannte Flacius geleistet, welcher in seinem Katalog der Wahrheitszeugen den hl. Paulus an die Spitze derjenigen stellte, die gegen das Oberhaupt der Kirche Christi „recla-

mirt" hätten. Natürlich nahm Flacius auch Goch auf. „Ueber den Artikel von der Rechtfertigung", sagt er, „hat Johann von Goch ganz recht", d. h. nach Flacius ganz wie Luther „geglaubt". Ferner soll Goch nach Flacius die Gelübde „ganz und gar verdammen" und sagen, „der Schrift allein müsse man folgen" u. s. w. Aehnlich drückte sich etwas später Pantaleon in seiner Prosopographia aus. Seckendorf wiederholte summarisch dasselbe und verkündigte, die Schriften Gochs gäben ein authentisches Zeugniß, daß die „evangelische Wahrheit" vor Luther bewahrt sei. Viele andere Protestanten hielten diese Urtheile aufrecht und verbreiteten sie. Der protestantische Theologieprofessor Walch versah 1760 und 1761 die erwähnten Abdrucke der Schriften Gochs mit langen Vorreden, in welchen er Flacius' Urtheil über Goch wiederholt (Monim. I, 4, p. XIX) und die Ansicht vertheidigt, daß Goch zu den ersten Vorkämpfern der „reinen Lehre" vor Luther und zu „den tapfersten Feinden (hostes) der abergläubischen Gottlosigkeit" gezählt habe. Zum Beweise zieht er freilich den Satz bei Johannes von Goch heran: „Die Sacramente wirken nicht ex opere operato, sondern es ist eine gewisse Vorbereitung des Empfängers erforderlich" (Monim. I, 4, p. XXXVI; vgl. dazu noch ib. II, 1, p. XXIII). Am ausführlichsten hat über Gochs Leben und Schriften Ullmann (vgl. oben) gehandelt. Er führt ebenfalls (I, 160) das Urtheil von Flacius der Länge nach an und behauptet: „Im Ganzen stellt Flacius die Denkweise Gochs richtig dar." An anderer Stelle (I, 90—91) sagt er: „Tritt auch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein noch nicht in dem Maße hervor, wie bei den Reformatoren, so fehlt doch sonst nichts von dem, was die reformatorische Richtung eigenthümlich charakterisirt. Kurz, die positiven Grundlagen des Reformatorischen sind (bei Goch) da, und wo diese vorhanden sind, können wir nicht anders erwarten, als daß auch die Opposition eine vielfach verwandte sei." Noch im J. 1873 veröffentlichte Gotthard Lechler, Professor der protestantischen Theologie und Superintendent in Leipzig, eine große Arbeit über Wiclif, worin es heißt: Walch zähle mit Recht die Schriften Johann Puppers zu den „Zeugen der Wahrheit" (I, 6 ff.). Man hat sich also von dieser Seite bis auf unsere Tage bemüht, aus Johann von Goch einen vorlutherischen Protestanten zu machen. Mit welchem Recht, das kann jeder aus den Schriften Gochs beurtheilen.

Ullmann gibt sich Mühe, bei Goch namentlich drei Dinge nachzuweisen: die Auflehnung gegen die Kirche; die eigenmächtige Auslegung der heiligen Schriften als der höchsten Auctorität in Glaubenssachen und den Fiducialglauben als alleiniges Rechtfertigungsmittel. Allerdings liegt in diesen Stücken das eigenste Wesen des Protestantismus; allein von Allem findet sich bei Goch das gerade Gegentheil. Zunächst findet sich bei ihm von Auflehnung und Schimpferei gegen die Kirche und ihr Oberhaupt gar nichts, vielmehr stellt er in schneidigem Gegensatz zu Luther die Kirche als eine liebevolle Mutter dar, welche in ihren Anordnungen und namentlich auch in Anordnung der Gelübde und des Ordensstandes dem göttlichen Heiland nachahmt (Dialogus 164 ad 165). Die erste Grundlage des protestantischen Wesens ist also bei Goch nicht vorhanden. Auch von dem zweiten Fundament, dem eigenmächtigen Auslegen der heiligen Schrift gegen die Lehre der Kirche, ist bei ihm keine Rede. Im Gegentheil betont er die Auctorität der Kirche in der schärfsten Weise und zwar gerade in Bezug auf die Bibel. Er bemerkt über die heilige Schrift: „So sehr auch eine Erklärung dem Buchstaben entsprechen mag, für die wahre ist sie doch nicht zu halten, wenn es sich findet, daß sie der Entscheidung der Kirche offenbar widerstreitet" (De libertate christiana libr. 1, c. 9, pag. d 2[b]). Er unterscheidet in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehren dasjenige, was wesentlich und direct in der Schrift ausgesprochen und durch die Auctorität der Kirche bestätigt ist, und dasjenige, was nur mittelbarer Weise in der heiligen Schrift angedeutet und von der Kirche in ausdrücklichen Glaubenssätzen nicht festgestellt ist. Er sagt dann: In Bezug auf jenes verpflichtet die Schrift alle Gläubigen ohne Unterschied zur Zustimmung, so daß sie ohne Todsünde einer entgegengesetzten Meinung, wenn auch des größten Lehrers, nicht anhängen können. In Hinsicht auf dieses dagegen verpflichtet sie nicht alle ohne Unterschied, ihr beizustimmen, sondern es mag jemand auch ohne Gefahr der Sünde etwas Entgegengesetztes festhalten, wenn nur diese entgegengesetzte Meinung nicht aus hartnäckiger Verkehrtheit entspringt, und wenn nur im Gemüthe die Geneigtheit ist, so zu glauben und festzuhalten, wie die Kirche glaubt und festhält (De libert. l. 1, c. 11; bei Ullmann I, 63). Es ist hier klar und bestimmt das eigenmächtige Auslegen der heiligen Schrift verurtheilt. Auch wenn es sich nicht um die authentische Erklärung der heiligen Schrift, sondern bloß um doctrinäre Erforschung ihres Sinnes handelt, soll man nach Goch der Auslegung katholischer Lehrer folgen. Den einfachen Lehren dieser gegenüber sollen selbst die scharfsinnigsten Untersuchungen antikatholischer Forscher zurückstehen (De libert. l. 1, c. 8, pag. d 2[a]). — Was dagegen die Stelle im Dialogus angeht (Walch. Monim. I, 4, 164) In quibusdam actibus Ecclesiae magis attendendus est affectus pietatis, quam lumen discretionis. Unde fit, ut quamvis Ecclesia militans aliquando erret in affectu (effectu?), eo quod Ecclesia militans fallitur et fallit, non tamen errat in affectu, so ist hier zunächst nicht vom Lehramt der Kirche in Glaubens- und Sittensachen die Rede (vgl. „actibus" Eccl.), sodann aber ist die Stelle offenbar verderbt. Ueberhaupt zeigt die Vorrede, mit welcher Grapheus die Ausgabe der apologetischen Epistel (Antw. 1521) begleitete, und der Brief des Anonymus bei Walch

(Monim. I, 4, p. XXXI), daß die Schriften Gochs von recht verdächtigen Händen an die Oeffentlichkeit gebracht wurden. Auch haben sie vor wie nach dem Druck ein sehr obscures Dasein gefristet. Ihre erste Veröffentlichung fällt zudem in eine Zeit, da von Seiten der Protestanten selbst offenbar falsche Schriftstücke, z. B. der berüchtigte Ulrichsbrief, gegen die Kirche herausgegeben wurden. Man darf daher wohl fragen, ob alles, was in den Schriften Gochs steht, von seiner Hand herrührt, und wohl auch, ob alle Schriften, die unter seinem Namen aufgeführt werden, von ihm geschrieben sind. Wie dem auch sei, so viel steht fest, daß die Stellen, welche in der Schrift „Von der christlichen Freiheit" so scharf den katholisch-kirchlichen Standpunkt Gochs bezeichnen, nicht von denjenigen herrühren, welche diese Schrift an die Oeffentlichkeit gebracht haben.

Was endlich die Rechtfertigungslehre angeht, so hat Goch von dem eigenthümlichen Fiducialglauben, welchen Luther aufbrachte, keine Ahnung gehabt und hat auch nicht gelehrt, daß der christliche Glaube im katholischen Sinne dieses Wortes förmlich gerecht mache. Selbst Ullmann (I, 78) gesteht, daß man nach Goch „nicht meinen soll, der Glaube an sich (fides informis) sei rechtfertigend, sondern nur der in Liebe wirksame Glaube (fides formata)". Nach Goch „ist es klar, daß der Glaube nichts ist und nicht rechtfertigt ohne die Liebe". Trotzdem bemerkt Ullmann, daß bei Goch „die positiven Grundlagen des Reformatorischen da sind" (I, 91), ferner daß „Goch sich dieselbe Grundlage gesichert, von der im Wesentlichen auch die Reformation ausging" (I, 69). Ritschl dagegen gesteht in seinem Buche von der Rechtfertigung (I, 118): „Die eigenen Excerpte Ullmanns aus den Schriften von Goch beweisen, daß der Mann nichts Anderes als die katholische Justificationslehre führt! Ullmann findet dann noch besonders an Goch zu rühmen, daß er das menschliche Verdienst streng ausgeschieden habe. Seine eigenen Excerpte beweisen jedoch nur, daß jener wie Staupitz den Begriff des Thomas vom Verdienst durch den des Duns und der Nominalisten bekämpft hat." — Goch hat also auch mit der protestantischen Rechtfertigung aus dem alleinigen Fiducialglauben nichts zu thun. Aber man muß noch einen Schritt weiter gehen. Obwohl er jene neue Art der Rechtfertigung nicht kannte und im Besondern nicht kennen konnte, weil sie noch nicht erfunden war, hat er sie doch im Allgemeinen schon deutlich genug als ketzerisch verworfen und bei dieser Gelegenheit zugleich seine Hochschätzung gegen den katholischen Ordensstand und seinen Abscheu gegen abgefallene Mönche klar an den Tag gelegt. Nachdem Goch in seiner Weise dem Leser zu bedenken gegeben, ob nicht von Leuten, die sich mit der Philosophie befaßten — von einem Arius, Nestorius, Manichäus, Pelagius —, alle Ketzereien ausgegangen, sagt er: „Die katholische Einfalt dagegen hat der Kirche nie Verderben gebracht, und wenn auch wohl von dem Mönchsstande solche ausgegangen sind, die dem katholischen Glauben geschadet haben, wie Pelagius, so haben diese ihr Gift nicht geschöpft aus der reinen Institution des Ordenslebens, sondern aus der Philosophie; denn nur aus dieser hat z. B. Pelagius die ihm eigenthümliche Behauptung geschöpft, daß die Thätigkeit des eigenen Willens ohne Liebe die Seligkeit verdienen könne" (De libert. f. l. 2^{b}; bei Ullmann I, 68—69). Aus diesen Worten Gochs geht, zumal auch, wenn man sie noch mit seinen anderen Aeußerungen über denselben Gegenstand vergleicht, deutlich genug hervor, daß er jedes andere Anrecht auf die Seligkeit und also jede andere Rechtfertigung, welche nicht auf der Liebe beruht, verwirft und die Vertheidiger solcher Lehren den Ketzern zuweist. Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß Goch die Begriffe Gnade, Liebe, Glaube, der in Liebe thätig ist, in katholischem Sinne auffaßt. Es haben also die Protestanten an Goch durchaus keinen Bundesgenossen zu suchen. Sie finden in ihm nur einen Richter und Verurtheiler ihrer Grundirrthümer und ihres ganzen Wesens. [J. Niemöller S. J.]

Johannes, Abt von Gorze (960—974), einer der ausgezeichnetsten Männer des 10. Jahrhunderts, war geboren zu Vendière bei Pont-à-Mousson an der Mosel, ward zuerst in der Nähe seiner Geburtsstätte, sodann in der Schule zu Metz von Hildebold, einem Schüler des Remigius von Auxerre, unterrichtet und bildete als reicher Mann im Verkehr mit vielen nach Tugend und Kenntnissen strebenden Persönlichkeiten sein Talent und Geschick aus. Zu höherem Streben regte ihn zuerst Berner, Diacon von Toul, an. Ein alter frommer Priester, dem er auf seiner Besitzung die Besorgung des Gottesdienstes übertragen hatte, führte ihn auf der betretenen Bahn weiter. Am meisten spornte ihn zur Ascese der Eifer einer Jungfrau, Geisa mit Namen, im Collegium puellarum zu Metz an. Eifrigst verlegte er sich nun auf das studium lectionis divinae, d. h. auf die Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, den sogen. Comes des hl. Hieronymus, das Sacramentarium, die regulae supputationum, die Synodaldecrete und Bußcanones, die Ordnung der kirchlichen Actionen, die Edicte der weltlichen Gesetzgebung, die Homilien und Tractate über die Episteln und Evangelien, die Acten der Heiligen und den Kirchengesang. Immer mehr sehnte er sich jedoch nach vollkommener Weltentsagung in einem wohldisciplinirten Kloster, aber es boten sich seinem Umblicke keine solchen Klöster dar (adeo exemplorum copia se ex tota hac regione subduxerat, nec ullum omnino monasterium in cunctis Cisalpinis partibus, sed et vix in ipsa Italia audiebatur, in quo regularis vitae diligentia servaretur; Mon. Germ. SS. IV, 342). Er mußte sich also vorderhand noch längere Zeit mit dem Verkehr mit Gleichgesinnten begnügen, die, als Reliquien einer bessern Vergangenheit und als Samenkörner einer erfreulichern Zukunft, zahlreich zu Metz,

Toul, Verdun und der Umgegend vorhanden waren. Zu Metz schloß er sich an den frommen Domgesangmeister Rotland an, und zu Verdun lernte er den gelehrten Reclusen Humbert kennen, dem er seine Sünden beichtete und den Fortschritt zum strengsten Bußleben verdankte. Er hielt sich dann einige Zeit bei dem im Walde Argonne lebenden Klausner Lantbert auf, einem wohlmeinenden, aber ganz unwissenden Mann, der sich wie die ägyptischen Einsiedler mit den beschwerlichsten Arbeiten überlud, sich je für einen oder zwei Monate sein Brod buck, das er dann mit dem Schwert auseinander hauen mußte, und sonst noch allerlei Absonderlichkeiten an sich hatte. Humbert rieth Johannes ab, bei diesem rauhen Waldbruder zu bleiben, und überredete ihn leicht zu einer Reise nach Rom. Diese Reise machte Johannes in Gesellschaft des Clerikers Bernacer von Metz, der im Bücherabschreiben, im Gesange und in der Rechenkunst bewandert war. Er erstreckte die Reise noch weiter zum Berg Gargan, Engelsberg genannt, besuchte das Kloster Montecassino, wo er noch sancti propositi vestigia nonnulla traf, und kehrte bei den Mönchen um Neapel und am Berge Bebius (Vesuv) ein. Nach seiner Rückkehr erweiterte sich der Bund seiner geistlichen Freunde, und er trat in ein besonders inniges Verhältniß zu Einald (Einold, Eginold), einem in den geistlichen und weltlichen Kenntnissen erfahrenen Mann, der das Archidiaconat von Toul und all' sein Besitzthum gegen eine außerordentliche Lebensstrenge und Abgeschiedenheit von der Welt eingetauscht hatte. Jetzt rückte endlich der Zeitpunkt heran, welcher Johannes' heiße Wünsche zur Erfüllung brachte. Als Bischof Adelbero von Metz vernahm, ein Bund heiliger Männer, Einald und Johannes an der Spitze, stehe im Begriffe, nach Italien auszuwandern, um sich dort ein Kloster zu gründen, übergab er ihnen das verfallene Kloster Gorz, vier gallische Meilen westlich von Metz und zwei von der Mosel, erbaut von dem berühmten Bischof Chrodegang um 748 und von demselben 765 mit den aus Rom gebrachten Reliquien des hl. Gorgonius beschenkt (Mabill. Saec. III, 2, 204 sq.). Freudig zogen 933 die neuen Bewohner in die verödeten Mauern ein. Einald wurde zum Abt erkoren und Johannes ihm als Verwalter aller zeitlichen Angelegenheiten zur Seite gegeben. Schnell stand der junge Baum voll duftender Geistesblüten da; selbst viele, die bisher in Lauigkeit gelebt, zerschmolzen an dem neuen Feuer und schlossen sich an; namentlich fanden sich viele Adelige und höhere, der Wissenschaft beflissene Geistliche ein. So geschah es, daß von Gorze aus bald weithin ein neues Leben sich ergoß. Nach dem Muster dieses Klosters führte Bischof Adelbero in den Klöstern der ganzen Diöcese eine Verbesserung ein und sorgte für Aufstellung würdiger und gelehrter Vorstände, wandelte die clericorum conciliabula in Mönchsinstitute um und that deßgleichen mit den Häusern der Canonissen. Der Gorzer Mönch Odilo reformirte das Kloster Stabulacum, Arbert das Kloster zu St. Arnulph in Metz, Humbert das Kloster St. Apri zu Toul, Guibert (Wigbert) gründete das berühmte Kloster Gemblours; ja selbst Papst Agapet erbat sich um das Jahr 950 Mönche von Gorzia für die Herstellung der Klosterzucht zu St. Paul in Rom (Mabill. Saec. V, 363—364). Zu Gorze selbst leuchteten Einald und Johannes als segenbringendes Doppelgestirn. Die Reparatur der Kirche, die Herstellung der Klosterwerkstätten, die im Kloster herrschende Betriebsamkeit in Gewerken und Künsten, die Umziehung des Klosters mit Mauern nach Art eines festen Castells, die fleißige Bebauung und Aufbesserung des Bodens und die Wiedereinbringung mancher dem Kloster entrissenen Besitzungen waren Johannes' Werk. Den Schluß der Biographie Johannes', die leider nicht ganz auf uns gekommen ist, bildet der interessante Bericht über die von Kaiser Otto d. Gr. an Abderrahman III. nach Cordova geschickte Gesandtschaft, welche von Johannes und Angilrame von Gorze ausgeführt wurde. Johannes gewann durch seine Unerschrockenheit die Achtung des gefürchteten Khalifen. Erst nach mehrjährigem Aufenthalte in Spanien kehrte Johannes nach Gorze zurück und wurde hier nach Einalds Tode 960 zum Abte erwählt. Sein Tod erfolgte am 7. März 974. Nach Pertz (Mon. Germ. SS. IV, 235 sq.) ist Johannes der Verfasser der Miracula S. Gorgonii, der Vita et Miracula S. Glodesindis und vielleicht auch der Vita Chrodegangi. Nach den Untersuchungen, welche Walther Schultze anstellte (Neues Archiv f. ältere deutsche Gesch.-Kunde IX, 495 ff.), sind die Miracula S. Gorgonii (Mabill. Saec. III, 2, 204 sq.; M. G. SS. IV, 238 sq.) zwar in Gorze abgefaßt, müssen aber dem Abte Johannes abgesprochen werden, da der Verfasser als Augenzeuge für Begebenheiten eintritt, welche sich 965 ereigneten, während welcher Zeit Johannes in Spanien war. Die Vita et Miracula S. Glodesindis, abbatissae Mettensis (Mabill. Saec. II, 1087; Saec. IV, 1, 435 sq.; M. G. SS. IV, 236 sq. XXIV, 506) gehören sicherlich dem Abte Johannes von St. Arnulph in Metz zu; dagegen könnte die unvollständig erhaltene Vita Chrodegangi (M. G. SS. X, 552 sq.) Johannes von Gorze zum Verfasser haben. Der eben genannte Abt Johannes von St. Arnulph (gest. vor 984) schrieb die Biographie seines Freundes Johannes von Gorze in sehr anziehender Weise (Vita Joannis Gorziensis bei Boll. Febr. III, 690 sq.; Mabill. Saec. V, 365 sq.; M. G. SS. IV, 337 sq.). Dieses Werk, in welchem auch die Regeneration des Klosterwesens in Lothringen ausführlich geschildert wird, nimmt einen der ersten Plätze unter den Geschichtsdenkmälern des 10. Jahrhunderts ein. [(Schröbl) Streber.]

Johannes von Gott, der hl., Stifter der Barmherzigen Brüder, wurde 1495 zu Montemor o Novo bei Evora in Portugal geboren. Im Alter von acht Jahren verließ er heimlich das väterliche Haus, hütete bis zum 22. Jahre

zu Orepota die Heerden und betheiligte sich dann an einem Kriegszug gegen Frankreich. Ein Sturz vom Pferde schwächte seine Kraft; verleumderische Anklagen entzogen ihm das Vertrauen seiner Vorgesetzten. So kehrte er zur frühern Beschäftigung zurück, bis er im J. 1532 in österreichische Dienste trat, um gegen die Türken zu kämpfen. Heimgekehrt, erfuhr er, seine Eltern seien seit vielen Jahren verstorben. Von Trauer über diese Nachricht und von Reue über sein bisheriges Leben ergriffen, beschloß er, in Zukunft seine Christenpflichten auf's Treueste zu erfüllen. Zum dritten Male begann er, fremden Leuten als Hirt zu dienen, zog dann mit einem verbannten Edelmanne nach Afrika und ernährte dessen Familie durch harte Handarbeit. Nach Spanien zurückgekehrt, suchte er durch Verkauf von Bildern und Büchern seinen Unterhalt. Eine Predigt des berühmten Johann von Avila bewog ihn zu einem neuen, außergewöhnlich heiligen Leben. Er vertheilte alle Habe an die Armen und die Gefangenen und äußerte seinen übergroßen Reueschmerz in so auffallender Weise, daß man ihn als Narren ansah. In das Hospital gebracht, wurde er als Irrsinniger behandelt und oft hart geschlagen, bis die Ermahnungen des genannten Johann von Avila ihn veranlaßten, sein Benehmen zu mäßigen und sich dem Dienste der Kranken zu widmen. Nach einer Wallfahrt zum Gnadenbilde Mariä in Guadalupe gründete er 1540 zu Granada ein kleines Krankenhaus, worin er die Armen mit solcher Liebe und Aufopferung verpflegte, daß man ihm bald die Mittel zum Bau eines größern bot. Als dieß durch einen Brand zerstört wurde, blieb der Heilige eine halbe Stunde unverletzt inmitten der Flammen, aus denen er die Kranken, deren Betten und Habseligkeiten rettete. Dieß Wunder erwarb ihm solches Ansehen, daß das Haus bald wieder hergestellt ward. Er beschränkte seine Thätigkeit nicht auf das Hospital, sondern sorgte auch für die Armen der Stadt, für Wittwen und Waisen und that viel zur Bekehrung und Versorgung gefallener Mädchen. Tag und Nacht war er bereit, dem Nächsten zu helfen; nie schlug er irgend jemandem die Aufnahme in das Hospital ab. König Philipp II. unterstützte ihn reichlich. Gegen sich verfuhr Johannes mit Strenge, denn in Abtödtung und Gebet suchte er Kraft gegen schwere Versuchungen; den Nächsten behandelte er voll Milde und Nachsicht. Eine schwere Krankheit, die er sich durch anstrengende Arbeit für das Hospital zugezogen hatte, brachte ihm den Tod; sterbend übertrug er die Leitung seiner Anstalt seinem Genossen Anton Martin. Erst Roderich Siguenza erlangte 1571 eine Bulle, wodurch die von Johannes begonnene Genossenschaft eine festere Gestalt erhielt. Ihre Mitglieder wurden in Spanien „Hospitaliter" genannt, in Frankreich „Brüder der Liebe", in Deutschland „Barmherzige Brüder" (s. d. Art.), in Italien Fate bene fratelli oder abgekürzt Ben fratelli, weil sie vom Stifter die Gewohnheit erbten, mit den Worten: „Thuet Gutes, Brüder", Almosen für die Kranken zu sammeln. Johannes von Gott starb am 8. März 1550, wurde 1630 selig und 1690 heilig gesprochen. (Vgl. F. de Castro, Miraculosa vida y santas obras del b. Juan de Dios, Granada 1588. 1613, Burgos 1624, in's Italienische übersetzt von Bordini, in's Französische von de Harle, in's Lateinische von de Raisse, Douai 1623, und von Sero, Neuburg an der Donau 1627, besser Acta SS. Mart., neue Ausgabe I, 813 sq.; Ant. de Govea, Vida del glorioso Padre de pobres S. Juan de Dios, Madrid 1624. 1632. 1659. 1669. 1674, Cadix 1647, in's Italienische übersetzt von F. B. Pandolfo, Neapel 1631, lateinische Auszüge in Acta SS. l. c. 833 sq.; J. Girard de Villethierry, Vie de s. Jean de Dieu, Paris 1691; H. Perdicaro, Vita di s. Giovanni di Dio, Palermo 1666; P. Wasserburger, Anmüthig und lehrreich in tausend ... Sinngesätzen verfaßte Lebensbeschreibung ... Joannis de Deo, Wien 1767; Lechner, O. S. B., Leben des hl. Johannes von Gott. Aus den Quellen dargestellt, Regensb. 1857.) [Beissel S. J.]

Johannes von Gott, Canonist, war von Geburt Portugiese, wurde jedoch nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit nicht selten Hispanus genannt. Er war Priester und Canonicus in Lissabon. In Bologna, wo sein Aufenthalt 1247 bis 1253 nachgewiesen ist, lernte und lehrte er canonisches Recht. Seine zahlreichen, doch nicht hervorragenden Schriften, vorwiegend canonistischen Inhalts, sind ausführlich von Schulte besprochen, Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts II, 94 ff. [Kreutzwald.]

Johannes Gualbertus, s. Vallumbroser.

Johannes Guallensis, richtiger Wallensis (de Wallis, Wallius), der ältere, ein Engländer und bedeutender Theologe und Schriftsteller des Franciscanerordens im 13. Jahrhundert, studirte und lehrte zuerst in Oxford und wurde daselbst auch Baccalareus. In den von Brewer zuerst veröffentlichten Katalogen der dort lehrenden Franciscaner (vgl. Analecta Franc. I, 270. 267) wird er an sechster Stelle angeführt. Wie Echard (Scriptores Ord. Praed. I, 386. 745) nachweist, lehrte er schon 1279 an der Pariser Universität und war 1282 regens in theologia. Er war auch Mitglied der Commission, welche 1283 die Schriften des Petrus Johannis Olivi zu prüfen beauftragt war, und soll erst 1303 gestorben sein. Trithemius sagt von ihm, er sei in den heiligen Schriften überaus bewandert gewesen, habe viele Jahre mit Ruhm die Theologie gelehrt und durch Kenntnisse und Beredsamkeit sich so ausgezeichnet, daß ihm der Ehrenname arbor vitae sei beigelegt worden; unter seinen zahlreichen vortrefflichen Schriften sei besonders das Communiloquium für Prediger sehr nützlich und nothwendig. In gleichem Sinne reden von ihm Barth. Pisanus (Conformitates VIII, 2) und das Firmamentum trium Ord., Par. 1612, P. I, 43 b.

Dieser Johannes ist Verfasser der beiden dem hl. Bonaventura statt der ächten unterschobenen Schriften: Expositio in Joannem und Collationes in Joannem, welche in der vaticanischen Ausgabe (II.) der Opera omnia des Genannten und den ihr folgenden abgedruckt sind. Ein in mehreren Handschriften ihm zugeschriebener Commentar zur Apocalypse mit den Anfangsworten: Spiritu magno vidi ultima . . . Cum in sacra doctrina relevata, ist jedenfalls sein Werk, vielleicht auch noch einige andere Erklärungen der heiligen Schrift, namentlich der Briefe des hl. Paulus. In mehreren Auflagen gedruckt sind vier Schriften, welche besonders für Prediger berechnete Sammlungen von Sentenzen und Beispielen enthalten, und welche nach Sbaraglia (Supplem. ad Script. Ord. Min. 429 b) in folgender Ordnung verfaßt sind: Breviloquium de virtutibus antiquorum, in 5 Theilen (gedruckt zuerst in Venedig 1498, später anderswo); dann Communiloquium, sive Summa collationum in 7 Theilen (1. Aufl. Augsburg 1475, dann Straßburg 1489, Paris 1516); ferner Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum; endlich Breviloquium de sapientia Sanctorum. Die beiden letzteren sind zusammen herausgegeben von Wadding 1655, und alle vier Schriften noch mit einer fünften, Ordinarium vitae religiosae, gedruckt 1498 zu Venedig bei Arrivabeni, dann 1511 zu Lyon und anderswo. Auch sein Tractatus de poenitentia mit dem erwähnten Ordinarium vitae religiosae ist veröffentlicht von Franc. Haraldus zu Mainz 1673. Ob die handschriftlich unter seinem Namen vorkommende Summa de vitiis, oder De vitiis et virtutibus, mit den Anfangsworten: Cum almus Christi confessor, B. Franciscus, und die Quaestiones de quatuor virtutibus cardinalibus, Anfang: Quoniam misericordia et veritas, etwas Anderes als Theile der erwähnten Sammlungen sind, ist noch nicht untersucht. Dagegen scheint eine Declaratio regulae B. Francisci, welche in einer andern Ausgabe des Firmamentum trium Ord. (Venedig 1513) gedruckt ist, ihm anzugehören, sowie eine Schrift De arte praedicandi und De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae ejus, gedruckt Straßburg 1515 und Köln 1551. Eine Schrift De oculo morali et naturali, Anfang: Custodi nos ut pupillam oculi, wird in einigen Handschriften und von Wadding ihm beigelegt, in anderen und von Glaßberger (Analecta Francisc. II, 91) wahrscheinlicher dem Erzbischof Joh. Pecham, O. Min., von Canterbury; sie ist zuerst zu Venedig 1496, später unter anderm Namen von Theoph. Raynaudus S. J. zu Lyon 1641 herausgegeben. Mit Trithemius und Sbaraglia behaupten Mehrere, er habe auch den oft mit Zusätzen gedruckten Manipulus florum secundum ordinem alphabeti angefangen, den nach seinem Tode Thomas Hibernicus (socius Sorbonnicus) fortgesetzt und veröffentlicht habe (edirt zuerst in Venedig 1492). Daß dieser Thomas die einschlägigen Schriften des Wallensis benützt habe, ist wahrscheinlich; doch möchte Echard (Scriptores O. Praed. I, 744 b) Recht haben, wenn er beanstandet, daß dieses Buch schon von Johannes Wallensis angefangen sei.

Johannes Wallensis, der jüngere, Engländer, Franciscaner, Lehrer zu Oxford (in dem angeführten Kataloge daselbst der 66. Lector seines Ordens). Er wurde 1368 auf Anordnung des Papstes Urban V. zur Würde eines Doctors der Theologie erhoben. Nach Sbaraglia, Possevin u. A. ist er Verfasser einer Lectura in quartum librum Sententiarum und eines Liber disputationum, vielleicht auch des Buches de Vitis Sanctorum Wallensium, liber Johannis Anglici Minoritae. [Zeiler O. S. Fr.]

Johannes von Hagen, s. Johannes de Indagine.

Johannes von Hauteville (Hautivillensis, Hantvillensis, Altavillanus, Annaevillanus), O. S. B., Dichter des ausgehenden 12. Jahrhunderts, war nach eigener Andeutung in der Normandie geboren (Joannes ... cui Neustria contulit ortum) und trat später in's Albanskloster bei London (Ziegelbauer, Hist. liter. O. S. B., Herbip. 1754, II, 562 sq.). Im. J. 1184 vollendete er ein größeres satirisch-didaktisches Gedicht in 9 Büchern, welches nach der Hauptperson den Titel Architrenius führt. Auf langen Reisen sucht Architrenius die unverdorbene Menschennatur, findet aber in allen Ländern nur Thorheit und Sünde, welche ihm stets neue Thränen entlocken. Nicht uninteressant ist die Schilderung des Treibens der Studenten und des Hofes in Paris. Das Buch wurde im 13. und 14. Jahrhundert viel gelesen und auch commentirt. Eine Druckausgabe besorgte Jodocus Badius Ascensius (Josse Bade d'Asche) zu Paris 1517. Neuerdings wurde es veröffentlicht in der Sammlung Rerum britannic. medii aevi scriptores. The Anglo-Latin satirical Poets and Epigrammatists of the twelfthe Century, I, Lond. 1872, 240 ff. (Vgl. Hist. littér. de la France XIV, 569 ss.; Mém. de l'Académie des Inscr. et Belles-lettres XV, 1743, 680 ss.; Rer. britann. scr. l. c. p. XXIV.) [Streber.]

Johannes Hesychastes (Silentiarius), der hl., Bischof von Colonia, wurde 454 zu Nicopolis in Armenien geboren. Mit gleichgesinnten Freunden gründete er daselbst ein Kloster und lebte in strenger Buße, bis er gegen seinen Willen 482 zum Bischofe von Colonia (Taxara) in Armenien erhoben wurde. Nach zehnjähriger Amtsführung erwachte aber der Wunsch nach dem Mönchsleben in ihm wieder so stark, daß er sich nach Paläſtina unter die Leitung des hl. Sabas begab. Er verschwieg seine geistliche Würde und ward als einfacher Mönch mit verschiedenen niederen Diensten betraut, bis Sabas, durch seine Tugenden erbaut, ihn des Priesterthums für würdig erachtete. Nun offenbarte Johannes seine Vergangenheit und erhielt die Erlaubniß, in der

Einsamkeit unter beständigem Stillschweigen zu leben. Sein Tod erfolgte 558; sein Fest ist am 13. Mai. Sein Schüler, Cyrillus von Scythopolis, beschrieb sein Leben (Boll. Maji III, 232 sq.). [Streber.]

Johannes Hispanus wird von Johannes Andreä als Verfasser einer Lectura super decretum bezeichnet. Jedoch ist weder seine Persönlichkeit noch seine Schrift näher bekannt. Schulte (Geschichte der Quellen, I, 149) glaubt letztere in der sogen. Summa Lipsiensis (vollendet 1186) wiederzufinden, jedoch lediglich aus inneren, kaum überzeugenden Gründen. — Ein anderer Johannes Hispanus mit dem Zunamen de Petesella erscheint 1223 als Lehrer in Bologna und ging von dort nach Padua. Derselbe hinterließ eine Summa super titulis decretalium, abgefaßt 1235—1236. Irrthümlich hat man sie dem Canonisten Johannes von Gott (s. d. Art.) zugeschrieben (vgl. Schulte a. a. O. II, 81 ff.). — Ein dritter Johannes Hispanus, Diaconus zubenannt, wurde ebenfalls bis in neuere Zeit mit Johannes von Gott verwechselt (z. B. von Phillips, K.-Recht IV, 186). Näheres ist über ihn nicht bekannt. Er verfaßte die zu Nürnberg 1483 zugleich mit dem Decret gedruckte Flos decreti (vgl. Schulte a. a. O. II, 107 f.). — Ueber andere Canonisten unter dem Namen Johannes Hispanus s. d. Artt. Johannes von Gott und Johannes Garcias. [Kreutzwald.]

Johannes de Janduno (auch de Gandavo, de Geduno), genannt nach seinem Geburtsorte Jandun in Nordfrankreich (heut. Departement des Ardennes), lebte im Anfang des 14. Jahrhunderts und war Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris. Er schrieb einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, Quodlibeta, Quaestiones in Averroem de substantia orbis, Commentare in Aristotelis Physica, Metaphysica, De anima, De coelo et mundo. In philosophischer Beziehung wird Johannes von Jandun gemeiniglich zu den Averroisten gerechnet. Mit der Paduaner Schule, wo damals der Averroismus herrschte, stand er jedenfalls im Zusammenhange, wie seine freundschaftlichen Beziehungen zu dem bekannten Marsilius von Padua (s. d. Art.) beweisen. Averroes hatte behauptet, daß die Menschengeister nicht numerisch von einander verschieden seien, und hatte die Einheit des Intellectes in allen Menschen proclamirt. Jandunus stimmt ihm hierin wenigstens insofern bei, als er der Ansicht ist, die numerische Unterschiedenheit der Menschengeister sei philosophisch nicht erweisbar. Ja er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß dem natürlichen Denken die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen viel näher liege, als die entgegengesetzte Lehre von der numerischen Vielheit der Intellecte. Demgemäß sucht er alle Beweisgründe, welche von den großen Scholastikern des Mittelalters für die letztgenannte Doctrin waren beigebracht worden, zu entkräften. Allerdings, meint er, sei die numerische Vielheit der Menschengeister ein kirchliches Dogma und müsse daher vom Standpunkte des Glaubens aus als unzweifelhaft wahr angenommen werden, aber beweisen lasse sie sich nicht; als eine philosophische Wahrheit könne sie nicht anerkannt werden. Intellectus, sagt er (Comm. de anima III, q. 8, fol. 66, 1 C, ed. Venet. 1552), non est unus numero in omnibus hominibus ... hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem (sc. de numeratione intellectuum secundum numerationem corporum humanorum) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. Ebenso verhalte es sich, fährt Jandunus fort, mit der von Averroes gelehrten Anfangslosigkeit des Menschengeistes. Auch sie müsse vom Standpunkte des Glaubens aus verworfen werden, aber eine philosophische Widerlegung des gedachten Satzes sei nicht möglich. Man sagt von Jandunus, er habe den Lehrsatz der arabischen Aristoteliker, daß etwas nach dem Glauben wahr und nach der Vernunft falsch sein könne und umgekehrt, wieder hervorgezogen und sich zu selbem bekannt. Wenn man obige Auseinandersetzungen über Einheit oder Vielheit des Intellectes in's Auge faßt, so erscheint das als sehr wahrscheinlich.

Jandunus war aber nicht bloß Gelehrter, sondern entfaltete auch eine kirchenpolitische Thätigkeit, und zwar im Verein mit seinem schon oben erwähnten Freunde Marsilius von Padua, dessen Gesinnungsgenosse er war. Er stellte sich nämlich mit diesem in dem Streite zwischen Ludwig dem Bayer und Papst Johann XXII. auf die Seite des erstern und war Mitverfasser der von Marsilius 1326 herausgegebenen Schrift: Defensor pacis, in welcher die kaiserliche Gewalt über die päpstliche gesetzt wird. Der wesentliche Inhalt dieser Schrift läßt sich auf folgende Sätze zurückführen: 1. Der Apostel Petrus hatte keine höhere Auctorität, als die übrigen Apostel, und war nicht deren Haupt. Christus hat überhaupt kein Oberhaupt eingesetzt, das die Kirche als sein Stellvertreter regieren sollte. Christus allein ist das Oberhaupt der Kirche. 2. Alle Priester, Papst, Bischöfe und einfache Priester, haben nach der Anordnung Christi gleiche Auctorität und gleiche Jurisdiction. Wenn es einen Vorrang der Ehre gibt zwischen den Trägern der priesterlichen Gewalt, so ist das eine rein menschliche Einrichtung. 3. Es liegt in dem Rechte des Kaisers, den Papst einzusetzen, abzusetzen und zu strafen. 4. Ein allgemeines Concil kann und muß vom Kaiser berufen werden. 5. Die Kirche hat weder ein Zwangs- noch ein Strafrecht, es sei denn, daß es ihr vom Kaiser gewährt oder zugestanden werde. 6. Alle zeitlichen Güter der Kirche stehen dem Kaiser zu, und er kann sie an sich nehmen als die seinigen. Es ist augenfällig, daß diese Doctrin dazu angethan war, die von Gott gesetzte kirchliche Ordnung von Grund aus zu zerstören. Es wurden daher obige Sätze schon

im J. 1328 in einer „Constitution" des Papstes Johann XXII. als irrthümlich und häretisch verdammt. In der gedachten „Constitution" ist außer Marsilius von Padua auch Johannes Jandunus ausdrücklich als Urheber derselben genannt. Daß protestantische Schriftsteller diese beiden Männer als Vorläufer der „Reformation" feiern, ist begreiflich. Wir treffen hier den gleichen kirchlich-revolutionären Radikalismus, wie bei den späteren „Reformatoren". Literatur: Goldast, Monarch. s. Rom. imp. (1611), I, Dissert.; Fabricius, Bibl. medii aevi (1735) IV, 219 sq.; Oudin, Scr. eccl. (1772) III, 883 sqq.; Foppens, Bibl. Belg. (1739) II, 644; Warton bei Cave, Script. eccl. (1744) II, 2, 36; Le Roux de Lincy-Tisseraud, Paris et ses hist. (1867), 3—20; Taranne et Le Roux de Lincy im Bulletin du Comité de la langue, de l'hist. et des arts de la France III, 1856, 505 ss; Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Philosophie, Wien 1881, 93 ff. [Stöckl.]

Johannes (II.) von Jerusalem, Cyrills Nachfolger daselbst auf dem bischöflichen Stuhl 386—417, ist hauptsächlich durch den Streit über die origenistischen Lehren, in welchem er für den Urheber derselben eintrat, bekannt geworden. Er war zwischen 350 und 356 geboren (Hier. Ep. 82, 8) und verbrachte als junger Mann einige Zeit unter den Anachoreten der nitrischen Wüste; hier begeisterte er sich für Origenes und lernte, wie es scheint, Rufinus kennen. Vor Theodosius' Regierungsantritt, als der Arianismus noch Alles beherrschte, vermied er aus Klugheit die öffentliche Gemeinschaft mit den rechtgläubigen Bischöfen, welche Valens exilirt hatte, allein nie fiel ein Verdacht auf seine Rechtgläubigkeit und er genoß offenbar ein großes Ansehen. Er machte Anspruch auf Beredsamkeit und Scharfsinn (Hier., C. Jo. Hier. n. 4, ed. Migne) und ward von Schmeichlern mit den größten Geistern der Hellenen verglichen; allein es fehlte ihm an wissenschaftlicher Kenntniß und Tiefe des Denkens. Eben erst 30 Jahre alt, ward er zum Bischof von Jerusalem erwählt; daß er dabei sich unerlaubter Mittel bedient habe, kann aus Hieronymus' deßfallsiger Anschuldigung nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Damals hatte sich eine Anzahl bedeutender Persönlichkeiten aus dem Abendlande in seiner Diöcese zusammengefunden; zu diesen gehörten Rufinus und Melania, welche auf dem Oelberg, und Hieronymus und Paula (s. d. Artt.), welche zu Bethlehem lebten; mit diesen, wie mit dem ganzen Clerus seines Sprengels, war Johannes durch hohe Achtung und Freundschaft verbunden und genoß unbegrenztes Ansehen. Rufinus wußte seine gläubige Gesinnung nicht besser zu erhärten, als indem er sich auf seine Uebereinstimmung mit dem Glauben des Bischofs Johannes berief (Ruf. Apol. 1, 13), und ein noch ehrenvolleres Zeugniß stellte ihm später (401) Papst Anastasius in einem Briefe an ihn aus (Migne, PP. lat. XX, 68 sq.).

Indessen war Johannes den großen Anforderungen, welche die Zeit an einen Bischof von Jerusalem stellte, nicht durchaus gewachsen. Nachdem dem Arianismus der Schutz des weltlichen Arms entzogen und er dadurch äußerlich machtlos geworden war, kam es den Männern, welche sein verderbliches Wesen durchschauten, darauf an, auch die letzten Ursachen dieser Verirrung zu beseitigen. Als solche erschienen ihnen die Anschauungen, welche Origenes in seinem Buche Περὶ ἀρχῶν niedergelegt hatte, und sie suchten deßwegen das Ansehen zu entkräften, welches Origenes überhaupt in der Kirche als Lehrer der theologischen Wissenschaft genoß. Zu diesen Männern gehörte vor allen der greise und hochverehrte Bischof Epiphanius von Salamis (s. d. Art.), dessen Eifer für den Glauben freilich nicht von einer gleich großen Klugheit getragen war. Derselbe unternahm 394 eine Reise nach Palästina, um das von ihm gestiftete Kloster zu Eleutheropolis zu besuchen; unterwegs kehrte er in Jerusalem ein und ward von Johannes, wie von der ganzen Gemeinde, mit Liebe und Ehrfurcht aufgenommen. Da er vernommen hatte, daß der von ihm bekämpfte Origenes hier an Johannes, Hieronymus und Rufinus warme Verehrer hatte, so erbat er sich, ohne seine Absicht zu verrathen, vom Bischof die Erlaubniß, in der Auferstehungskirche zu predigen, und warnte nun das Volk nachdrücklich vor den Irrthümern des alexandrinischen Lehrers. Er äußerte dabei: Arii patrem, Origenem scilicet et aliarum haereseon radicem laudare non debetis (Ep. Epiph. inter Epp. Hier. 51, n. 3). Diese Worte glaubte Johannes an seine Adresse gerichtet und sandte daher seinen Archidiacon auf den Ambo, um Epiphanius zu bedeuten, daß er zu einem andern Gegenstand übergehe; Epiphanius aber ließ sich nicht stören und führte sein Thema zu Ende. Später gingen beide in die anstoßende Basilika, wo sich bei der Nachricht von Epiphanius' Anwesenheit das Volk zahlreich versammelt hatte, und Johannes, der inzwischen durch die seinem heiligen Begleiter vom Volk erwiesenen Ehren noch verdrießlicher geworden, bestieg hier den Ambo und hielt eine lange Rede gegen die Anthropomorphiten (s. d. Art.), wobei er beständig sich gegen Epiphanius wandte, als ob er diesen des fraglichen Irrthums bezichtige. Epiphanius antwortete würdig, indem er nach dem Schluß dieser Predigt auch selbst den Ambo bestieg und mit kurzen Worten seinen Beifall über alles gegen die Anthropomorphiten Gesagte ausdrückte, übrigens aber den Wunsch äußerte, Johannes möge in Betreff der origenistischen Lehren sich ebenso mit ihm einverstanden erklären. Das Volk klatschte ihm hierüber Beifall zu; der Bischof aber verhehlte sein Mißvergnügen so wenig, daß Epiphanius tief betrübt sich in das Kloster zu Bethlehem begab. Auf die dringenden Bitten der Ordensleute kehrte er zwar Abends nach Jerusalem zurück, fand aber bei Johannes so wenig Entgegenkommen, daß er es vorzog, noch um Mitternacht wieder Bethlehem

aufzusuchen und von da sich in sein Kloster nach Eleutheropolis zu begeben (Hier., C. Joan. Hier. n. 14). Hier hatte der arglose Greis wieder das Unglück, Johannes von Neuem zu reizen, indem er auf Bitten der Ordensleute in Bethlehem Hieronymus' Bruder Paulinian zum Priester für deren Kloster weihte; er entschuldigte diese Verletzung der Jurisdictionsrechte damit, daß das Kloster zu Eleutheropolis ihm unterstehe, und daß es Johannes' eigener Wunsch sei, einen Priester für das Kloster zu Bethlehem zu gewinnen. Indeß ließ ihm die Ueberzeugung, daß der Bischof von Jerusalem eine Häresie begünstige, keine Ruhe, und er schickte deßwegen demselben gleichzeitig mit seiner Entschuldigung eine Darlegung von Origenes' Irrthümern, welche in zwölf aus dem Buch Περὶ ἀρχῶν gezogenen Sätzen bestand. Zugleich bestand er darauf, daß seine Freunde in Bethlehem die Kirchengemeinschaft mit ihrem Bischof abbrächen. Umgekehrt drohte Johannes den Mönchen zu Bethlehem mit den schwersten canonischen Strafen, wenn sie Paulinian als Priester fungiren ließen und nicht zum Gehorsam gegen ihn zurückkehrten. So war nun auch das Band gelöst, welches bisher Hieronymus und Johannes vereinigt hatte. Ebenso gab es Mißhelligkeiten zwischen den Freunden Rufinus und Hieronymus, indem ersterer entschieden für Origenes und Johannes eintrat, letzterer aber sich von der Anhänglichkeit, welche er bis daher gegen Origenes und dessen Lehren bewahrt hatte, lossagte. Johannes seinerseits wandte sich beschwerdeführend an seinen Freund Theophilus von Antiochien. Dieser sandte einen seiner Priester, Namens Isidor, nach Jerusalem; derselbe vermochte aber den Frieden nicht herzustellen und brachte nur eine Apologie des Bischofs zurück, worin derselbe sich für die Reinheit seines Glaubens auf das Zeugniß des hl. Hieronymus selbst berief, während er sich bitter über die Ordination Paulinians beklagte und Hieronymus geradezu als Aufrührer gegen die kirchliche Ordnung bezeichnete. Theophilus berichtete darüber an den Papst und klagte Epiphanius als Irrlehrer und Friedensstörer an; sowohl dieses Schreiben als die allenthalben verbreitete Apologie des Bischofs Johannes riefen zu Rom großen Eindruck hervor (Socr. H. E. 6, 10). Ein solcher Streit, in welchen die angesehensten Kirchenfürsten verflochten waren, machte natürlich gerechtes Aufsehen, und von allen Seiten gab man sich Mühe, die Uneinigen zu versöhnen. Die Aussöhnung scheiterte 396 noch an Johannes' Empfindlichkeit, gelang aber im folgenden Jahr, nachdem Hieronymus nach seiner entschiedenen Weise in einem Briefe an Pammachius den ganzen Hergang der Dinge ungeschminkt der Oeffentlichkeit übergeben hatte. Hieronymus und Rufinus, der auch in Johannes' Namen handelte, gaben sich die Hand und empfingen gemeinschaftlich die heilige Communion in der Auferstehungskirche, und Johannes stellte das freundschaftliche Verhältniß zu dem Kloster in Bethlehem wieder her. Für zwölf bis dreizehn Jahre schweigen dann fast alle Nachrichten über Johannes; während dieser Zeit lebte er in Freundschaft mit Hieronymus, dem er die Seelsorge zu Bethlehem übertragen hatte. Ein Brief des hl. Johannes Chrysostomus (Migne, PP. gr. LII, 654) zeigt, daß er sich auch von Theophilus losgemacht und auf Seite des verfolgten Heiligen gestellt hatte, und der schon erwähnte Brief des Papstes Anastasius gibt Zeugniß von der Achtung, welche man ihm in Rom bewahrte. Erst bei den pelagianischen Streitigkeiten tritt Johannes wieder in der Geschichte auf und zeigt von Neuem, daß es ihm an der theologischen Kenntniß und der Klarheit der Anschauung gebrach, welche doch von der bischöflichen Würde nicht getrennt sein sollte. Im J. 415 kam Pelagius nach Jerusalem und traf daselbst mit Augustins Freund Orosius zusammen. Beide wandten sich an Johannes, der eine, um denselben für seine verkehrten Anschauungen zu gewinnen, der andere, um ihn davor zu warnen und ihn zur Erklärung für die Decrete des Concils von Carthago zu vermögen. Allein Johannes wollte nicht gedrängt sein, und nur weil der Gegensatz weitere Dimensionen annahm, berief er auf den 28. Juli 415 eine Synode nach Jerusalem. Auf dieser erschien außer ihm kein Bischof, sondern es fanden sich nur Priester und Laien zusammen; Johannes selbst drückte ziemlich unzweideutig seine Parteinahme für Pelagius aus und rief dadurch eine scharfe Bemerkung von Seiten Orosius' hervor. Indessen weigerte sich Orosius, gegen Pelagius die Anklage auf Häresie zu unternehmen, da derselbe schon von den afrikanischen Bischöfen verurtheilt sei. Da nun Orosius nicht griechisch und Johannes nicht lateinisch verstand, der Dolmetscher aber unzuverlässig übertrug, so konnte man sich nicht verständigen und kam schließlich überein, den schwebenden Streitpunkt dem Papst Innocenz vorzulegen; mittlerweile legte Johannes beiden Parteien Stillschweigen auf (Orosii Lib. apol. 3—8). Allein damit war niemand befriedigt; Pelagius verbreitete seine irrigen Ansichten im Stillen, und der hl. Augustinus hielt für nöthig, dem Bischof Johannes wegen seiner zu großen Duldsamkeit Vorstellungen zu machen. An der Synode zu Diospolis (s. d. Art. Pelagius) nahm Johannes ebenfalls Theil; die hier gefaßte, für Pelagius günstige Entscheidung schrieb aber auch Augustin (Contra Julian. 1, 5, 19) der Unaufrichtigkeit des Irrlehrers und dem Mangel an sprachlichem Verständniß zu. Bald darauf gingen des Pelagius Anhänger gegen ihren Bekämpfer Hieronymus zu Thätlichkeiten vor und verbrannten die Klöster zu Bethlehem. Die Klagen der vertriebenen Ordensleute erreichten auch den Papst, und Innocenz schrieb deßwegen an Johannes einen Brief mit scharfem Verweise; er wolle nicht annehmen, daß er bei der Gewaltthätigkeit betheiligt gewesen sei, erwarte aber von ihm, daß er sich der Geschädigten annehme, und mache ihn für strengere Handhabung der kirchlichen

Gesetze verantwortlich. Diesen Brief kann Johannes wohl kaum noch erhalten haben, denn derselbe kann vor 417 nicht geschrieben gewesen sein, und Johannes starb schon am 10. Januar dieses Jahres. So darf man auch annehmen, daß am Ende eines dreißigjährigen mühevollen Episcopates der mehr als sechzigjährige Mann nicht mehr die Körperkraft und Geistesstärke besessen hatte, um bei den Ausschreitungen der Pelagianer alles zu thun, was von ihm erwartet werden konnte.

Von diesem Johannes berichtet Gennadius c. 31: Scripsit adversus obtrectatores studii sui, in quo ostendit se Origenis ingenium, non fidem secutum. Ohne Zweifel ist damit seine Apologie an Theophilus gemeint. Im 17. Jahrhundert versuchte der Carmeliterpater Bastel, Provinzial seines Ordens in Flandern, diesen Bischof als Verfasser einer großen Reihe von ascetischen und exegetischen Schriften nachzuweisen, die er in zwei Foliobänden zu Brüssel 1643 abdrucken ließ. Die wichtigste darunter, eine Institutio monachorum ad Caprasium, rührt ganz offenbar von einem Carmelitermönch her und so konnte jene Beweisführung keinen Glauben finden. (Vgl. Baron. ad a. 386, n. 66; 391, n. 45; 392, n. 41—47; 393, n. 1—14. 18. 21; 416, n. 31—35; Boll. Maji III, Tract. prael. p. XIX sq.; Apr. I, 780 sq. [Kaulen.]

Johannes von Jesu Maria, der berühmteste von fünf Schriftstellern desselben Namens aus dem Orden der unbeschuhten Carmeliten, war geb. in Calahorra am 27. Januar 1564 und hieß, den väterlichen und mütterlichen Namen nach spanischer Sitte vereinigend, Johann von St. Peter und Uztarros. Im J. 1582 trat er zu Trastrana in's Noviciat. Nach seiner Profeß (1583) lag er den Studien ob und zwar von 1585 an in Genua unter der Leitung des Dominicus a Praesentatione. Mit bestem Erfolge vertheidigte er Thesen auf dem Generalcapitel von Cremona 1593. Hierauf übernahm er zunächst in Genua die Leitung des Noviciates und wurde dann nach Rom zur Ausarbeitung der Ordensconstitutionen berufen; dort ward er 1598 zum Novizenmeister, 1605 zum Generaldefinitor, 1608 zum Generalprocurator, 1611 am 11. April zum Ordensgeneral erwählt. Nach Vollendung seines Trienniums zog er sich in den Convent von St. Sylvester bei Frascati zurück und starb daselbst am 28. Mai 1615, wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit hochgeschätzt. Seine von Cardinal Bellarmin und dem hl. Franz von Sales gerühmten Werke wurden nach zahlreichen anderen Ausgaben in Köln zuerst 1622 in drei, hierauf 1650 in vier Foliobänden, endlich noch vollständiger in Florenz (Joan. a Jesu Maria, Opera omnia, postrema hac editione aucta et illustrata per Ildephonsum a s. Aloysio, Florentiae 1771—1774, 3 voll.) gesammelt. Der erste Band der Florentiner Ausgabe enthält die exegetischen, die zwei folgenden die mystischen und ascetischen Schriften. (Vgl. Isidorus a S. Josepho, Vita, virtutes et epistolae spirituales Joan. a Jesu Maria, Romae 1649, und in Bd. 4 der zweiten Kölner und in dem ersten der Florentiner Gesammtausgabe; [Cosmas de Villiers] Bibliotheca Carmelitana, Aurelian. 1752, II, 13—17; Nic. Antonius, Bibliotheca Hispana Nova, ed. 2, I, c. 714.) [Ehrle S. J.]

Johannes Ildefons Baptista, s. Baptista.

Johannes von Imola, ein Schüler von Johannes von Lignano (s. d. Art.) und Baldus de Ubaldis (s. d. Art. Ubaldis), lehrte abwechselnd in Bologna und Padua canonisches Recht. Er starb 1436. Aeneas Sylvius schreibt von ihm: Fuit sui temporis lumen juris, sed in agibilibus mundi ignarus. Ueber seine Schriften s. Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts II, 297 f. [Kreutzwald.]

Johannes de Indagine (Hagen), Karthäuser, wurde im J. 1415 zu Haddendorp bei Stadthagen (in Schaumburg-Lippe) geboren und trat in seinem 25. Lebensjahre zu Erfurt in den Karthäuserorden. Er war ein unermüdlich fleißiger Ordensmann, dessen Bestreben dahin ging, keine Minute ohne Nutzen vorübergehen zu lassen. Obgleich er successive Prior in drei Karthausen, nämlich zu Erfurt, Stettin und Eisenach, war, und überall seine Pflichten, sowohl in geistlicher als weltlicher Beziehung, mit der größten Gewissenhaftigkeit erfüllte, so fand er dennoch innerhalb der 35 Jahre, welche er im Orden verlebte, noch Muße und Zeit, 492 Schriften zu verfassen, von denen leider nur eine unter dem Titel De perfectione et exercitiis Carthusiensis ordinis libri duo, Coloniae 1608 et Lugduni 1643, im Druck erschienen ist. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Benedetto Tromby, Storia critico-chronologica et diplomatica, Neapoli 1779, und Carol. Jos. Morotius, Theatrum chronolog. s. Ordinis Carthus., Taurini 1681, eine Auswahl der besseren bei Johann von Trittenheim in seinem Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Diese enorme literarische Productivität des Mannes wird durch die Mittheilung erklärt, er habe den Tag den Klostergeschäften, die Nacht aber dem Gebete und dem Schreiben gewidmet. Selbst auf seinen Visitationsreisen war ihm das Schreiben zum Bedürfniß geworden. Kam er nämlich in eine arme Karthause, wo er auf der ihm angewiesenen Zelle weder Kerze noch Oel fand, so pflegte er aus den ihm gereichten Speisen das Oel sorgfältig auszupressen, um sein ärmliches Lämpchen zum Brennen einzurichten. Mögen unter den zahlreichen Schriften auch manche sein, die nur geringen literarischen Werth besitzen, so ist es doch unbestritten, daß der Verfasser mit tiefem religiösem Gefühl einen klaren Verstand und ein treues Gedächtniß verband, und daß er nicht bloß bei den Schriftstellern seines Ordens, sondern überhaupt bei allen Literarhistorikern der frühern Zeit in bestem Rufe stand. Daß aber seine Schriften unbeachtet geblieben sind, hängt wahrscheinlich mit der frühen Aufhebung der von ihm gelei-

teten Karthausen zusammen; denn die zu Stettin wurde 1550, die zu Eisenach 1525 unterdrückt. (Vgl. Theod. Petreji Bibliotheca Carthus., Coloniae 1609; Collectanea ad hist. ord. Carthus. [Ms.]; Tappert, Der hl. Bruno, Luxemb. 1872, 513.) — Ueber den Benedictiner Johannes von Hagen, Abt von Bursfelde, s. d. Art. Bursfelde II, 1547. [Kessel.]

Johannes Joseph heißt der Verfasser einer griechischen Bibelübersetzung, von welcher eine handschriftlich erhaltene Abhandlung Theodorets Nachricht gibt (bei Phelippaeus, Oseas illustr., Par. 1636, Praef.). Eine Anzahl von Scholien, welche dieser Uebersetzung entnommen sind, hat sich in zwei Handschriften des Buches Jeremias erhalten. Aus der Beschaffenheit der Handschriften und einer gelegentlichen Bemerkung des Schreibers kann man schließen, daß Johannes Joseph ein Christ war, der vor 450 lebte, und daß seine freie und flüssige Uebersetzung um 880 noch bekannt war (Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxon. 1871, Prolegg.). [Kaulen.]

Johannes Joseph vom heiligen Kreuze, O. S. Fr., der hl., stammte aus dem altadeligen Geschlechte von Calosirto und wurde im J. 1654 auf der Insel Ischia bei Neapel geboren. Im 16. Lebensjahre trat er in den Orden des hl. Franciscus nach der Reform des hl. Petrus von Alcantara, welche erst kurz vorher im Neapolitanischen eingeführt worden war. Als Novize übte er sich besonders im Stillschweigen, aß weder Fleisch noch Fische, trank nie Wein und schlief nur drei Stunden des Nachts. Drei Jahre nach seinem Eintritt in den Orden ward ihm befohlen, zu Alifa in Terra di Lavoro ein Kloster zu bauen. Er legte selbst Hand an's Werk und brachte es in kurzer Zeit zu Stande. Wegen der außerordentlichen Gaben, die ihm der Herr verliehen, wurde er auf Befehl seiner Oberen gegen seinen Willen zum Priester geweiht. In einer von ihm selbst erbauten Einsiedlerhütte bereitete er sich auf die Priesterweihe vor. Hierauf wurde er Lehrer der Novizen und entwarf für sie besondere Vorschriften, welche vom Papste approbirt wurden. Während er als Guardian dem Kloster vorstand, wurde der Convent öfter durch wunderbare Brodvermehrung vor Hunger und Mangel bewahrt. Als ihn im Alter die Wassersucht befiel und er vom Arzte genöthigt wurde, warme Suppen zu genießen, vermengte er, um seinem Bußgeiste genugzuthun, dieselben mit Wermuth und Asche. Bei aller Strengheit des Lebens erreichte er doch ein Alter von 80 Jahren. Die letzte Zeit lebte er im Kloster der hl. Lucia vom Berge zu Neapel, wo er am 5. März 1734 selig im Herrn verschied. Papst Pius VI. proclamirte ihn am 15. Mai 1789 als selig, Gregor XVI. am 26. Mai 1839 als heilig. Sein Fest ist am 5. März. (Vgl. Butler, Leben der Martyrer, deutsch von Räß und Weis, XIX, 311 ff.; Stadler, Heil.-Lex. III, 221 f.) [Jocham.]

Johannes Justus von Landsberg, Karthäuser und ascetischer Schriftsteller, wurde zu Landsberg in Bayern um 1490 geboren, studirte an der Universität zu Köln Theologie und Philosophie und trat daselbst im J. 1509 in den Karthäuserorden. Von Jugend auf war er bedacht, sein Herz von aller Sünde rein zu erhalten und durch Losschälung von der Welt und durch Tugendübung in den engsten Anschluß an Gott zu bringen. Diese fromme Richtung seines Geistes fand in dem ascetisch-beschaulichen Leben des Karthäuserordens die ersehnte Ausbildung und Befriedigung. Auch gibt es wenige Ordensmänner, bei denen Neigung und Talent, Lehrer und Umstände so harmonisch wie bei Landsberg zusammengewirkt haben, um den wahren, nach einem heiligen Leben ringenden Asceten auszubilden. „Wie rasche und große Fortschritte er im Orden gemacht," sagt sein Ordensgenosse Georg Garnefeld (gest. 1637), „wie eifrig er Gott gedient, wie andächtig er die jungfräuliche Gottesmutter verehrt, wie gehorsam er gegen seine Vorgesetzten, wie strenge gegen sich selbst, wie milde und liebreich gegen Andere gewesen, wie unermüdlich er gearbeitet, wie Vielen er durch Wort und That als ein helles Gestirn vorgeleuchtet hat, ist der Wirklichkeit gemäß kaum zu beschreiben." Selbst den Genossen seines Klosters war er ein Muster in der Beobachtung der regulären Observanz, in Fasten und Nachtwachen, in der Abtödtung seiner Sinne, in der Ertragung von Leiden und Drangsalen, und er blieb es noch lange Zeit nach seinem Tode. Alle freie Zeit, die ihm die Erfüllung seiner Berufspflichten übrig ließ, widmete er entweder dem Gebete und der Betrachtung, oder der Lectüre und der Abfassung frommer Schriften. Im J. 1520 wurde er in seinem Kloster zum Vicarius, d. i. zum Besorger der Sacristei und zum Novizenmeister ernannt, und die Blüte des Hauses und der Genossenschaft im 16. Jahrhundert ist nicht zum geringsten Theil seinem Verdienste zuzuschreiben. Schon damals wurden seine Worte und Schriften sowohl in als außerhalb des Klosters hochgeachtet; man glaubte in ihnen vorzugsweise den Geist Gottes zu finden, da ihr Urheber von demselben wunderbar durchdrungen war: so sehr imponirten Allen seine Sittenreinheit, seine Taubeneinfalt, seine Schlangenklugheit, seine Weltverachtung, sein geistiger Scharfblick, sein herablassendes, liebevolles Wesen gegen jeden Menschen, selbst gegen den Sünder. Eine besondere Freude bereitete es ihm, wenn es ihm gelang, die zum Lutherthum abgefallenen Katholiken, deren es schon damals in Köln viele gab, für die Kirche wiederzugewinnen. Zu diesem Zwecke schrieb er auch sein deutsches Buch „Dialog zwischen einem lutherischen Soldaten und einem Mönche über das Klosterleben". Im J. 1530 wurde er zum Prior der Karthause Vogelsang bei Jülich ernannt, ein Amt, welches ihm vorzüglich deßhalb übertragen wurde, weil der Herzog Johann III. von Jülich-Cleve-Berg und seine Gemahlin Maria den frommen Mann in ihrer Nähe zu haben wünschten. Daher übernahm er auch mit dem Priorat

zugleich das Predigtamt an der Hofkirche zu Jülich. Diese Stellung aber ward seiner ohnehin nicht starken Gesundheit bald lebensgefährlich; durch die Feuchtigkeit des Klosters zog er sich allmälig ein hartnäckiges Brustübel mit Blutspeien zu, das ihn schließlich dienstunfähig machte. Nie bat er seine Oberen um Versetzung, da er sich ihrem Befehle mit vollkommener Resignation unterwarf. Als dieselben ihn im J. 1535 in's Mutterkloster nach Köln zurückriefen, war er bereits unheilbar geworden. Er lebte noch vier Jahre, innerhalb welcher ihn Gott durch schmerzliche und anhaltende Krankheiten, wie das Gold im Feuer, läuterte. Einige Zeit vor seinem Tode untersuchten die Aerzte, welche ihn behandelten, seinen innern Zustand und gaben gemeinschaftlich die Erklärung ab, daß der Kranke mit seiner verdorbenen Lunge, Milz und Leber nur noch auf übernatürliche Weise das Leben fristen könne. Von der Schwindsucht ganz verzehrt, starb er am 10. August 1539 im Rufe der Heiligkeit. Das treueste Bild dieses Ordensmannes geben seine eigenen Schriften; ihr Zweck ist entweder die Begründung der katholischen Lehre gegenüber dem ketzerischen Geiste der Zeit, die Bekehrung der Sünder und Verführten, die Befestigung der Schwachen im Glauben und in der Tugend, oder Anweisung zum frommen christkatholischen Leben und Betrachtung der Liebe Gottes, wie sie sich namentlich im Leiden und Sterben seines Sohnes kundgibt. Wenige Schriften hat er selbst zum Druck befördert; die meisten wurden erst nach seinem Tode von seinen Ordensgenossen veröffentlicht. Ein Schriftchen, das Enchiridion militiae christianae, wurde auf den römischen Index gesetzt mit der Bemerkung, donec corrigatur. Besonders bekannt ist Landsberg als Uebersetzer und Verbreiter der Schriften der hl. Gertrud (s. d. Art.). Eine Gesammtausgabe seiner kleineren Schriften erschien zu Köln in zwei Bänden (Fol.) in den Jahren 1554—1555; eine Gesammtausgabe aller seiner Werke besorgte ebenda sein bereits genannter Ordensgenosse P. Georg Garnefeld in fünf Bänden (4°) im J. 1630. Die Angabe der einzelnen Werke findet sich bei Hartzheim, Bibliotheca Colon. 184. (Vgl. Vita R. P. Joannis Justi Lanspergii a P. Garnefeld scripta im ersten Band seiner Gesammtausgabe; Annales Carthusiae Coloniensis, a R. P. Joanne Bungartz scripti (Mscr.); Historia Carthusiae Cantuariae prope Juliacum (Mscr. im Stadtarchiv zu Aachen); Petreji Bibliotheca Carthusiana, Coloniae 1609.) [Kessel.]

Johannes der Kalybite (der im Hüttchen Wohnende) oder der Bettler (ὁ διὰ Χριστὸν πτωχός), ein Heiliger zu Constantinopel, dessen Geschichte so viel Aehnlichkeit mit der des hl. Alexius von Rom (s. d. Art.) hat, daß er bisweilen mit ihm identificirt wurde. Er war der dritte Sohn des reichen Eutropius; aus Liebe zum Mönchsleben verließ er die Heimat und fand Aufnahme in einem Kloster der Akoimeten (s. d. Art.) in Bithynien, doch kehrte er nach sechs Jahren nach Constantinopel zurück und lebte unerkannt als Bettler in einer Hütte neben dem väterlichen Hause bis zu seinem Tode, welcher vor 467 erfolgte. Die Eltern erbauten über der Hütte die prachtvolle Kirche „des armen Johannes" oder des „Kalybiten". Seine Hauptreliquien blieben dort bis zur Zeit des lateinischen Kaiserthums; damals ward sein Haupt nach Besançon übertragen. Sein Fest ist am 15. Januar. (Vgl. Boll. Jan. I, 1029 sq.) [Streber.]

Johannes Kolobos (der Kleine) gilt bei den Griechen als der fünfte unter den großen Anachoreten, und auch die katholischen Kopten feiern ihn als einen der großen Heiligen (17. October). Er lebte wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in der scetischen Wüste nahe am Kloster, welches der hl. Macarius gestiftet hatte. Von den Sinnsprüchen, welche im Leben der Altväter ihm zugeschrieben werden, findet sich eine Sammlung bei Boll. Oct. VIII, 44 sq. (Vgl. Boll. l. c. 39 sq.) [Streber.]

Johannes vom Kreuz, O. Carm., der tiefsinnigste, klarste und gelehrteste aller mystischen Theologen, wurde geboren zu Toledo im J. 1543. Sein Vater Gonzalez Ypes war von gutem spanischen Adel, ward aber, weil er mit einer nichtadeligen frommen Jungfrau sich vermählt hatte, enterbt und genöthigt, durch Seidenweberei für sich und seine Familie das Brod zu verdienen. Er lebte zu Fontiberos bei Avila in Altcastilien. Johannes war der jüngste von drei Brüdern. Nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters zog die Mutter mit ihren Kindern nach Medina del Campo. Hier sollte er ein Handwerk lernen, allein es fehlte ihm das Geschick dazu; da nahm ein frommer Edelmann, welcher sich dem Dienste der Kranken im Spital der unbefleckten Empfängniß gewidmet hatte, den zwölfjährigen Knaben zu sich. Johannes unterstützte seinen Herrn in der Pflege der Kranken mit aller Willigkeit und Demuth, besuchte aber nebenbei die Schulen der Jesuiten und machte große Fortschritte in den Studien. Viele Stunden der Nacht widmete er dem Gebete und nahm strenge Bußübungen vor. Die Jesuiten zeigten sich geneigt, ihn in ihre Gesellschaft aufzunehmen; allein durch göttliche Belehrung ward ihm kund, daß er in einem der allerseligsten Jungfrau geweihten Orden seinem Gott dienen sollte. Es war dieß der Orden vom Berge Carmel, für den eben zu Medina del Campo ein neues Kloster gegründet worden war. Nach achtjährigem Krankendienste und Studium trat er am Feste des hl. Matthias 1563 in dieses Kloster ein. Hier ward er bald Allen ein Muster des Gehorsams, der Demuth und Abtödtung und legte nach einem Jahre die feierlichen Gelübde ab. Damals ward die Regel des Carmeliterordens in der milderen Form gehalten, welche durch die Päpste Innocenz IV. (1247) und Eugen IV. (1447) approbirt worden war. Johannes nun erbat sich von seinen Vorgesetzten die Erlaubniß, die Regel in ihrer

ursprünglichen Strenge zu halten. Während die Mitbrüder Fleischspeisen genossen, aß er nur Suppen und Gemüse, fastete acht Monate im Jahr und hielt strenges Stillschweigen. Dabei verrichtete er gern die niedrigsten Arbeiten, und um nie müßig zu sein, fertigte er während der Erholungszeit Crucifixe aus Holz und Geißeln aus Draht. — Nach der Profeß sendeten ihn seine Oberen an die hohe Schule nach Salamanca; hier lag er drei Jahre lang (1564—1567) den höheren Studien ob und erwarb sich ausgezeichnete theologische Kenntnisse; ganz besonders beschäftigte er sich mit den Schriften Gregorius' des Großen und des (angeblichen) Dionysius Areopagita. Auf Befehl seiner Oberen mußte er sich dann auf den Empfang der Priesterweihe vorbereiten, obwohl er viele Schwierigkeiten machte, weil er derselben nicht würdig sei. Als er zu Medina del Campo sein erstes heiliges Opfer darbrachte, vernahm er von Gott die Zusicherung: „Ich gewähre dir alles, worum du mich bittest." — In sein Kloster zurückgekehrt, wählte er sich eine ganz enge finstere Zelle unter dem Dache, weil er von hier aus durch ein Fensterchen auf das Tabernakel sehen konnte; das zum Lesen nothwendige Licht verschaffte er sich durch Wegnahme einiger Dachplatten. Seine Bettstätte war ein hölzerner Trog, sein Kopfkissen ein ausgehöhltes Stück Holz.

Inzwischen hatte die hl. Teresia die Reform ihres Ordens begonnen und schon drei Frauenklöster nach der ursprünglichen strengen Regel gegründet. Der Ordensgeneral Rubeo war entzückt über das Aufblühen dieser ihrer Schöpfungen und gab ihr die Erlaubniß, auch zwei Männerklöster nach der strengen Regel einzurichten. Die ersten Ordensmänner, welche sich zu diesem Werke anerboten, waren der Prior von Medina, Anton von Herida, ein schon älterer Mann, und sein Ordensgenosse Johannes, der sich damals noch vom hl. Matthias nannte. Beide hatten sich vorgenommen, in den strengen Karthäuserorden einzutreten; Teresia aber zeigte ihnen, wie sie die gesuchte Strenge in ihrem eigenen Orden üben könnten, wenn sie zur ursprünglichen Regel zurückkehrten, und erkannte in dem jüngern, heiligmäßigen Johannes den Grundstein zu dem großen Werke der Ordenserneuerung. Am 30. September 1568 reiste Johannes mit einem jungen Handwerker nach dem Dörflein Durvello bei Medina, wo ein Edelmann der hl. Teresia ein armseliges Gebäude zur Gründung des ersten Klosters geschenkt hatte. Beide gaben sich alle Mühe, diesen Ort einigermaßen wohnlich einzurichten und ein Oratorium mit einem Altar zu Stande zu bringen. Als dieß geschehen war, zog Johannes den neuen, nach der ursprünglichen Regel gefertigten Ordenshabit an, welchen Teresia ihm geschenkt hatte, warf sich vor dem Altare nieder und dankte unter Lobpreisungen dem Herrn, daß er ihm die Gnade verliehen, in vollkommener Armut ihm zu dienen. Zwei Monate brachte er in diesem „Stalle von Bethlehem", wie Teresia das neue Kloster bezeichnete, ganz allein mit seinem Begleiter unter Gebet und Contemplation zu. Endlich am 27. November kam auch der Prior Anton von Herida in Durvello an. Am folgenden Tage, am ersten Adventsonntage, feierte dieser als P. Anton von Jesu, wie er fortan sich nannte, zum ersten Mal das heilige Opfer in diesem Bethlehem und begann mit Johannes, der den Beinamen „vom Kreuz" annahm, die Verkündigung des Wortes Gottes in der ganzen priesterlosen Umgegend. Die beiden Gottesmänner kehrten, nachdem sie gepredigt und Beicht gehört hatten, oft sehr spät noch nüchtern heim und gingen selbst im Winter barfuß; erst später trugen sie nach dem Willen der hl. Teresia Sandalen. Bald sammelten sich auch Novizen um sie, und Johannes ward ihr Lehrmeister. Schon im folgenden Jahre (am 13. Juli 1569) wurde das zweite, reformirte Kloster in Pastrana gegründet; das Kloster Durvello wurde am 11. Juni 1570 nach Manzera transferirt. Hier traten sogleich nach der Uebersiedelung zwölf Novizen theils aus der Welt, theils aus anderen Klöstern in das neue Kloster ein. Im October d. J. begab sich Johannes vom Kreuz auf Bitten der hl. Teresia als Novizenmeister in das neugegründete Kloster zu Pastrana; hier legten am Jahrtage der Gründung schon vier Novizen die Gelübde ab, und zehn Candidaten zogen das Ordensgewand an. Nachdem Johannes die Novizen in den Geist des Ordens eingeführt hatte, kehrte er wieder nach Manzera zurück, mußte aber bald wieder nach Pastrana kommen, um die Ordensgenossen, die eine unbescheiden strenge äußere Lebensweise eingeführt hatten, christliche Mäßigung zu lehren und sie ganz besonders an strenge Zucht des innern Menschen zu gewöhnen. Zugleich wurden die Brüder angehalten, in möglichst strenger Clausur zu leben und nur, wo es die Noth erforderte, in der Umgegend seelsorgliche Aushilfe zu leisten. Im J. 1571 entstand wieder ein neues Kloster zu Salamanca; hier wurde auch ein Collegium für Studirende aus dem strengen Orden errichtet, und Johannes vom Kreuz ward bestimmt, das geistliche Leben und die Studien dieser jüngeren Brüder zu leiten. Unter seiner Leitung kam in diesem Collegium eine solche Veränderung der jungen Leute zu Stande, daß dasselbe mehr einem Noviziate als einer Schule gleich sah, und daß die Zöglinge als lebendige Vorbilder eines gottgefälligen Lebens selbst auf die übrigen Studirenden einen mächtigen Einfluß übten. Aus diesen erhielt der neue Orden gar bald einen bedeutenden Zuwachs. Im J. 1571 mußte Teresia auf Befehl des aufgestellten päpstlichen Visitators Peter Fernandez in das Kloster von Avila, in dem sie vor der Klosterreform gelebt hatte, zurückkehren, um dasselbe nach Art der neugegründeten Klöster zu reformiren. Zu diesem schweren Geschäfte erbat sie sich Johannes vom Kreuz als Gehilfen und als Beichtvater, und so begab sich derselbe im Monat Mai 1572 dorthin. Durch weise Mäßigung, unermüdliche

Freundlichkeit und geduldige Liebe brachte es Teresia mit ihrem Beichtvater dahin, daß die laxe Weise, welche bisher daselbst Gewohnheit gewesen, verbannt wurde, und es begann ein neues geistiges Leben darin ebenso zu blühen, wie in den neugegründeten Klöstern, obgleich die gemilderte Regel und das bisherige Ordensgewand beibehalten wurden. Diese segensvolle Thätigkeit zu Avila dauerte fünf Jahre; während derselben wohnte Johannes mit dem alten Laienbruder German in einem kleinen Häuschen, das an das Kloster anstieß, außerhalb der Stadtmauer. Nur wenn er geistliche Vorträge zu halten oder die Nonnen Beicht zu hören hatte, begab er sich in's Kloster. Er wirkte wunderbare Bekehrungen sowohl in als außer dem Kloster und machte ebenso wunderbare Erfahrungen an sich selbst. Die inneren Ansprachen, die Ekstasen und selbst das Schweben über der Erde waren ihm Erfahrungssachen. Die ganze Stadt verehrte ihn als einen Heiligen. König Philipp II. nahm die Reform des Ordens in ganz besondern Schutz. Auch der päpstliche Nuntius Ormaneto erwies sich als einsichtsvollen und standhaften Vertheidiger der Reform und stellte sogar Mitglieder derselben als Generalcommissare über die nichtreformirten Carmeliten auf. Diese aber sahen in der Reform eine ganz unberechtigte Neuerung und gaben sich alle Mühe, dieselbe zu unterdrücken. Zu diesem Zwecke verordneten sie in einem Generalcapitel zu Piacenza im Mai 1575, die Mitglieder der Reform sollten sich der bisherigen mildern Observanz anbequemen und sich den Vorständen des Ordens in allen Stücken unterwerfen; Seelsorge, nicht Contemplation sei das Hauptgeschäft des Ordens. Zur Ausführung dieser Beschlüsse wurde ein gewisser Tostado, ein Hauptgegner der Reform, als Generalvicar des ganzen Ordens beauftragt, sämmtliche von der hl. Teresia gegründete Klöster zu visitiren und alle Reform rückgängig zu machen. Bei diesem Geschäfte hatte er den neuen päpstlichen Nuntius Sega in Madrid auf seiner Seite, und im Vertrauen auf dessen Schutz waltete er seines Amtes mit großer Rücksichtslosigkeit. Sein blinder Eifer richtete sich ganz besonders gegen Johannes vom Kreuz, weil dieser in Wahrheit die Seele der ganzen Reform war. In der Nacht des 4. December 1577 schlichen sich bewaffnete Söldner vor das Häuschen, erbrachen die Thüren, legten den Heiligen und seinen Diener German in Banden und schleppten sie in das Kloster der „milderen" Väter. Hier ward ihnen strenge Disciplin ertheilt und dann eine gutverschlossene Zelle angewiesen. Am andern Tage fand Johannes noch einen günstigen Augenblick, in dem er in seine Wohnung zurückkehren und alle seine Briefschaften zerstören konnte. Hierauf stellte er sich freiwillig wieder im Kloster, empfing daselbst gleich einem Verbrecher Ruthenschläge und wurde wieder eingesperrt. Weil aber die milden Väter in Avila, wo Johannes in so großem Ansehen stand, einen Volksaufstand befürchteten, deportirten sie ihn sammt dem Bruder German heimlich in's Kloster nach Toledo und hielten ihn daselbst in strenger Haft. Um ihn unkenntlich zu machen, hatte man ihm einen zerfetzten Habit von der alten Observanz gegeben. In seinem unsaubern, finstern Gefängnisse erhielt er nur Brod mit einigen Abfällen vom Tische der Mitbrüder und Wasser. Jeden Abend nach dem Essen wurde er in's Refectorium geführt und daselbst vor sämmtlichen Ordensgliedern gegeißelt; später geschah dieß nur am Mittwoch und Freitag. Er wurde oft vom Prior im Kerker besucht und mußte dann schmähliche Verleumdungen und Lästerungen gegen die reformirten Ordensleute und die hl. Teresia anhören. Diese äußeren Leiden wurden ihm zwar durch außerordentliche himmlische Tröstungen gemildert; gleichwohl mußte er neun Monate lang ein wahres Martyrium erdulden. Auf göttliche Mahnung hin machte er demselben endlich ein Ende. Am Vorabende vor Mariä Himmelfahrt 1578, nachdem der Prior ihm versichert hatte, er werde in seinem Leben nie mehr die heilige Messe lesen, entfloh er mitten in der Nacht, gelangte durch ein Wunder über die hohe Mauer und kam in aller Frühe an der Pforte des von Teresia gegründeten Frauenklosters an, wo er mit Freuden und Dank gegen Gott aufgenommen wurde. Von da begab er sich in das Kloster der „Unbeschuhten", wie man die Brüder von der Reform nannte, nach Almodavar. Hier versammelten sich am 9. October 1578 die Prioren von der Reform zu einem Generalcapitel und wählten gegen Johannes' Ansicht einen eigenen Provinzial. Dieser übereilte Schritt verursachte viel Verdruß, allein es kam doch bald darauf zu einer Trennung der Unbeschuhten von den Beschuhten, so daß erstere, wie Teresia es schon längst gewünscht hatte, ein eigenes Oberhaupt erhielten. Nun ward Johannes vom Kreuz zu Anfang des Advents als Prior in das Kloster Calvario in Andalusien gesendet und erhielt zugleich die Beichtvaterstelle über die Nonnen in dem nahegelegenen Beas übertragen.

In dieser Stellung schrieb der Heilige zwei vortreffliche Anleitungen zum Leben nach der Vollkommenheit sowohl bei der Activität als bei dem passiven Verhalten der Seele gegenüber der einwirkenden göttlichen Gnade. Die erstere führt den Titel „Das Aufsteigen zum Berg Carmel", letztere heißt „Die dunkle Nacht", in welcher sich die Seele passiv verhält und Gott wirken läßt, nachdem sie mit Gottes Gnade allen Netzen der sinnlichen Gelüste und allen Umstrickungen des weltlichen Erkennens, Wissens und Wollens glücklich entkommen ist. Außerdem schrieb er hier auch ein Regulativ zur Belehrung und Leitung der Ordensfrauen unter dem Titel „Geistige Dornen". Letztere Schrift haben wir nicht mehr im spanischen Original, sondern nur noch in einer italienischen Uebersetzung. Von Calvario aus wurde Johannes mit der Gründung eines neuen Klosters von der Reform in der Universitätsstadt Baeza beauftragt und begann daselbst am 14. Juni 1579

das Ordensleben. Nebst dem Convente der Brüder ward ihm auch die Leitung eines Collegiums für Studirende übertragen, und hier wußte er die jungen Leute ebenso für ein gottseliges Leben zu begeistern, wie zu Salamanca. Nach zweijähriger segensreicher Wirksamkeit in Baeza wurde er vom Convente zu Granada am 14. Juni 1581 als Prior des dortigen Klosters erwählt. Wunderbar war es, wie er die Herzen der Brüder zur Liebe Gottes zu entflammen, zu heiligen Gedanken zu erheben und zum freudigen Tragen des Kreuzes zu bestimmen verstand. Im folgenden Jahre gründete er ein Frauenkloster der Unbeschuhten in Granada, übernahm auch die Leitung dieser Nonnen und ward ihr Beichtvater, Tröster und Führer auf dem Wege des geistlichen Lebens. Hierüber berichten seine Biographen Wunderbares, das nur auf seine außerordentlichen Gnadengaben zurückgeführt werden kann. Im J. 1585 wurde Johannes vom Capitel zu Pastrana als Visitator für die Klöster Andalusiens aufgestellt. Zwei Jahre später (1587) wurde er nochmals als Prior nach Granada versetzt und im folgenden Jahre als solcher in das neugegründete Kloster zu Segovia berufen. Zudem war er seit Constituirung der Unbeschuhten als gesonderter Congregation auch Definitor des Ordensrathes. Jetzt begann ein neues Kreuz für den Heiligen, indem er von Seite seiner eigenen geistlichen Söhne verfolgt wurde. Johannes widersetzte sich einem Capitelsbeschluß, demgemäß die Unbeschuhten die Leitung der Nonnen aufgeben wollten, und machte sich dadurch viele seiner Ordensgenossen zu Gegnern. In dem Generalcapitel, welches am 1. Juni 1591 zu Madrid gehalten wurde, ward beschlossen, ihn aller obrigkeitlichen Aemter zu entheben, und so kam Johannes noch im Monat Juli als einfacher Mönch in das einsam gelegene Kloster Peñuela auf der Sierra Morena.

Hier verfaßte er zwei neue bewunderungswürdige Schriften. Während seiner Kerkerhaft in Toledo hatte er einen „Geistlichen Wechselgesang zwischen der Seele und Christo ihrem Bräutigam" gedichtet, in dem er die höchste Stufe des geistlichen Lebens, die Vereinigung der Seele mit Christo, besingt. Zu diesem Gesange schrieb er nun eine Erklärung, in welcher die Gesammtlehre vom höhern Geistesleben ebenso gründlich als klar dargelegt wird. Dieses Werk ist der Abschluß der Lehre, welche in den früher schon erwähnten Schriften vom „Aufsteigen zum Berg Carmel" und von der „Dunkeln Nacht" vorgetragen ist. Zugleich faßte er in einer vierten Schrift „Die lebendige Liebesflamme" die in diesen drei Schriften wissenschaftlich und ausführlich behandelte Lehre von der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung der Seele in Kürze zusammen. Der gelehrte Jesuit Berthier gibt am Schlusse seiner Briefe über die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz als die drei charakteristischen Merkmale derselben folgende an: 1. une logique des plus précises, 2. un esprit éclairé des lumières divines, 3. un don d'instruction qui ne se dément nulle part. Außer diesen vier Hauptwerken und den oben erwähnten „Geistigen Dornen" schrieb Johannes vom Kreuz noch: 1. Geistliche Verwahrungen für Ordensleute, 2. Geistliche Regeln und Denksprüche, 3. Geistliche Briefe an Verschiedene und 4. Geistliche Gesänge. Eine Schrift, die er im Kloster Peñuela zur „Unterscheidung der wahren Wunder von den falschen" geschrieben hatte, ist verloren gegangen. Von seinen Briefen sind nur siebenzehn auf uns gekommen.

Während seines Aufenthaltes in Peñuela erhielt Johannes die Weisung, zwölf Ordensmänner sich auszuwählen und mit denselben nach Mexico in die Mission zu ziehen. Er rüstete sich zu dieser Wanderung, allein Geschwüre am rechten Fuße hinderten dieselbe, und bald ergriff ihn auch ein schleichendes Fieber. Der Prior des Klosters wollte, daß er in das Kloster nach Baeza gebracht werde, das gut gelegen, und dessen Vorstand Johannes' inniger Verehrer war. Allein dieser wählte das Kloster Ubeda zu seinem Aufenthalt, weil er zu leiden und unbekannt in einem Winkel zu sterben verlangte. Zu Ubeda war ein ihm unfreundlich gesinnter Prior, der ihn hart und lieblos behandelte, den Anderen verbot, seine Zelle zu besuchen, ihm ganz schlechte Kost zukommen ließ und in jeder Weise seiner Abneigung gegen den schmerzlich Leidenden Ausdruck gab. Dieß aber war es, was der Sterbende wünschte, und so ward in leiblichen und geistigen Leiden seine Krone vollendet. Der Provinzial Anton von Jesu besuchte ihn noch auf seinem Sterbelager und verwies dem Prior seine Hartherzigkeit. Jetzt gingen auch diesem die Augen auf; er erkannte das Unrecht, das er dem Heiligen gethan, bat reumüthig um Verzeihung und ward dessen aufrichtigster Verehrer. Nachdem Johannes $2^1/_2$ Monate lang die entsetzlichsten Schmerzen mit großer Geduld gelitten, verschied er im Herrn am 14. December 1591, im 49. Jahre seines Lebens, im 28. Jahre seit seinem Eintritt in den Orden. Gleich nach seinem Hinscheiden erfolgten viele Wunder auf seine Anrufung. Im J. 1616 begannen die ersten Informationen behufs einer Seligsprechung; seine Heiligsprechung erfolgte am 12. Januar 1726 durch Benedict XIII.

Der hl. Johannes vom Kreuz war von kleiner unproportionirter Statur, welche mit dem Feuer seines Geistes und seiner tiefen Einsicht in sonderbarem Widerspruch stand. Nur sein Auge verrieth das Licht seines gewaltigen Geistes. Die hl. Teresia nannte ihn daher scherzweise ihren „kleinen Seneca" (Senechino). Eine Zeitgenossin der beiden Heiligen schildert ihn also: „Der selige Vater war in seinem groben Habit armselig anzusehen; aber gleichwohl strahlte etwas Göttliches von ihm aus, das die Gemüther hinriß. Wenn man ihn ansah, erkannte man in ihm eine Majestät, welche über Menschliches erhaben war und eine Person verrieth, in welcher Gott mit der Fülle seiner Gnade wohnte." Die erste Biographie des hl. Johannes vom Kreuz, verfaßt

von Fr. José de Jesu Maria, erschien im J. 1625. Darauf folgte die Vida de S. Juan de la Cruz en 7 libros por P. Geronimo de S. José, und bald darauf von demselben Auctor ein Compendio de la vida del beato padre San Juan de la Cruz, welches der besten und vollständigsten in Pamplona 1774 erschienenen Ausgabe der Obras espirituales, que encaminan á una alma á la mas perfecta union con Dios en transformacion de amor por el extatico y sublime Doctor mistico el beato padre San Juan de la Cruz ... vorgedruckt ist. Dann erschien eine französische Lebensgeschichte des Heiligen Vie de S. Jean de la Croix par P. Dosithée de S. Alex. in zwei starken Quartbänden und eine italienische Vita di S. Giovanni della Croce. Opera del P. Fr. Marco di S. Francesco Carmelitano Scalzo della provincia di Venezia, In Venetia 1747. Die Schriften des Heiligen erschienen in mehreren Auflagen im Original, dann sehr früh in italienischer, französischer und deutscher Uebersetzung. Im J. 1710 gab der polnische Carmelit Andreas a Jesu eine vortreffliche lateinische Uebersetzung heraus, die in Köln gedruckt wurde. Auch eine deutsche Uebersetzung dieser Schriften ward von dem Carmeliten P. Modestus vom hl. Johannes Evangelista angefertigt und erschien zu Prag im J. 1697. Dieselbe wurde von Gallus Schwab überarbeitet und in dieser Gestalt 1830 in Sulzbach gedruckt. Diese Uebersetzung ist schwer zu lesen und der Sinn ist vielfach nicht zu fassen. Im J. 1858 hat Verf. diese Schriften neu übersetzt, mit einer Uebertragung des oben genannten Compendio, mit Einleitungen und Uebersichten versehen und als zweite Auflage der Schwab'schen Ausgabe bei Pustet in Regensburg in Druck gegeben. In demselben Jahre erschien auch bei Manz in Regensburg eine Uebersetzung der nämlichen Schriften von P. Lechner O. S. Ben. [Jocham.]

Johannes vor der lateinischen Pforte, s. Johannes, der Apostel.

Johannes de Latone, s. Bonageta.

Johannes Leonardi, der sel., Stifter der Regularcleriker Matris Dei, wurde 1543 in einem kleinen Dorf nicht weit von Lucca in Italien geboren. Seine frommen und wohlhabenden Eltern, Johannes Leonardi und Johanna Lippi, verwandten die größte Sorgfalt auf die Erziehung dieses ihres jüngsten Kindes, welches schon früh Zeichen einer hervorragenden Tugend gab und sich besonders durch eine innige Andacht zur Gottesmutter auszeichnete. Den ersten Unterricht erhielt Johannes durch einen heiligmäßigen Priester eines Nachbardorfes, welcher den talentvollen Knaben zugleich in der Wissenschaft und in der Tugend fest begründete. Gerne hätte sich Johannes dem geistlichen Stande geweiht; allein aus Gehorsam gegen seinen Vater verzichtete er auf diesen Herzenswunsch und begab sich nach Lucca, um sich dort als Apotheker auszubilden. Hier wurde er bekannt mit dem Dominicanerpater Franz Bernardini; derselbe bestimmte ihn, einer religiösen Vereinigung beizutreten, deren Hauptzweck war, das tägliche Leben in den verschiedenen Ständen durch Gebet und andere Uebungen der Frömmigkeit zu heiligen. Bis zum 20. Jahr blieb Johannes in der bescheidenen Stellung eines Apothekergehilfen; da starb sein Vater, und sogleich begann er, trotz seines Alters, die Vorbereitungsstudien für die Priesterwürde. Mit den kleinen Knaben saß er Jahre lang auf der Schulbank, und seine Energie siegte mit der Gnade Gottes über alle Schwierigkeiten. Im December 1571 erhielt er die heilige Priesterweihe und wurde als Hilfsgeistlicher in einer Pfarrei Lucca's angestellt. Nach dem Tode des P. Bernardini übernahm Johannes selbst die Leitung des eben erwähnten Vereins, und sein Seeleneifer wuchs mit dem Einfluß, welchen er gewann. Er verstand es, junge Leute an sich zu ziehen, eröffnete für dieselben Conferenz-Vorträge in einer verlassenen Kirche, und aus allen Klassen der Bevölkerung sammelten sich dort regelmäßig Jünglinge und Männer. Auch die armen Kinder zog er in den Bereich seiner Thätigkeit. Mit Gutheißung des Bischofs richtete er in allen Pfarreien regelmäßige unentgeltliche Religionsstunden ein, welche von ihm selbst und von einigen seiner Freunde ertheilt wurden. Im J. 1574 schlossen sich ihm die zwei ersten bleibenden Gefährten an, Johannes Cioni und Georg Arrighini; hiermit war der Grundstein für eine Genossenschaft gelegt. Leonardi erwarb ein Haus an der Kirche Maria della Rosa, und zuerst unter der Leitung der Dominicaner, dann, auf deren Wunsch, unter seiner eigenen begann hier ein neues religiöses Leben. Zu den zwei ersten Gefährten gesellten sich rasch andere, und bald erschien eine geschriebene Regel nothwendig. Man ersuchte Johannes um eine solche; da nahm er einen Bogen Papier und schrieb mit großen Buchstaben das einzige Wort „Gehorsam" auf denselben. Die Thätigkeit der kleinen Genossenschaft bestand im Besuch der Spitäler, Gefängnisse, Ertheilung von Religionsunterricht, Predigen, Beichthören u. s. w., und die ersten Jahre verflossen derselben in stillem Glück. Nach denselben folgten freilich schwere Anfechtungen und Verfolgungen; allein mit Hilfe des hl. Philipp Neri und des Cardinals Baronius erlangte Johannes die päpstliche Bestätigung für seine Congregation. Dieselbe bestand seitdem unter dem Namen „Regularcleriker der Gottesmutter". Ein Breve des Papstes Clemens VIII. vom 13. October 1593 entzog die Congregation der Jurisdiction der Ordinarien und stellte sie unmittelbar unter den apostolischen Stuhl. Johannes Leonardi starb am 8. October 1609. Sein Seligsprechungsprozeß wurde schon im J. 1623 eingeleitet; 1757 erließ Benedict XIV. das Decret über den Heroismus der Tugenden des ehrwürdigen Dieners Gottes. (Vgl. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica XXXI, 44; Helyot, Histoire des ordres religieux et militaires IV, 252.) [v. Hoensbroech S. J.]

Johannes von Lichtenberg oder Lichtenberger, ein Sonderling des 15. Jahrhunderts, dessen wahrer Name nicht bekannt ist, war um die Mitte des Jahrhunderts vermuthlich zu Braunschweig geboren und lebte als Einsiedler auf dem Berge Clairmont im Elsaß, nach welchem er Joannes de Claromonte genannt wurde. Er veröffentlichte anonym im J. 1488 ein astrologisches Buch unter dem Titel Pronosticatio in Latino rara et prius non audita que exponit et declarat nonnullos celi influxus et inclinationes certarum constellacionum magne videlicet conjunctionis, bekannter nach der zweiten Auflage von 1492 unter dem Titel Pronosticatio Latina Anno LXXXVIIJ ad magnam conjunctionem Saturni et Jovis quae fuit anno LXXXXIIIJ, ac eclipsim solis anni sequentis, sc. LXXXV confecta ac nunc de novo emendata. Durabit pluribus annis etc., das theils wegen seines weissagenden Inhaltes, theils wegen seiner bizarren Illustrationen in Holzschnitt großes Aufsehen machte, sehr viele Auflagen erlebte und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Selbst Luther hielt es nicht unter seiner Würde, zu einer 1527 in Wittenberg erschienenen Uebersetzung die Vorrede zu schreiben. Da der Geschmack an solchen Träumereien im Volk nicht zu vertilgen ist und die Dunkelheit der betr. Vorhersagungen eine besondere Anziehungskraft für dasselbe besitzt, so konnte noch 1793 eine neue Ausgabe davon veranstaltet und, freilich erst nachträglich, die Schlacht von Jena herausgelesen werden. (Vgl. Ebert, Bibliogr. Lex. I, 987; Hain, Repert. bibliogr. II, 260; Brunet, Manuel III, 1071; Biogr. génér. XXXI, 141.) [Kaulen.]

Johannes von Lignano, Rechtsgelehrter, entfaltete neben einer ruhmreichen politischen Wirksamkeit, deren Erfolg die Beilegung des Zwistes zwischen der Stadt Bologna und dem Papste Gregor XI. war, eine ausgedehnte lehrhafte und schriftstellerische Thätigkeit. Anfänglich Civiljurist, wandte er sich später dem canonischen Rechte zu. Seine Schriften entbehren nach Schulte (Gesch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts II, 257 ff.) der sorgfältigen Durcharbeitung, was bei den ausgedehnten und vielseitigen Beschäftigungen des Mannes nicht zu verwundern ist. Er starb zu Bologna am 19. Februar 1383. [Kreutzwald.]

Johannes von Lodi (Laudensis), Bischof von Gubbio, der Schüler und Biograph des hl. Petrus Damiani, ward im J. 1026 zu Alt-Lodi (Lodi vecchio) in der Lombardei geboren und zeichnete sich von Jugend auf durch Frömmigkeit und eifriges Studium aus. Eine Zeitlang widmete er sich dem Dienste der Kranken in den Spitälern, fortwährend in Werken der Abtödtung sich übend; als er fast 30 Jahre alt war, begab er sich (um das Jahr 1055) in das Kloster Fontavella, dem der hl. Petrus Damiani vorstand. Daselbst herrschte die strengste Observanz; die Mönche lebten vier Tage der Woche nur von Brod und Wasser. Johannes zeichnete sich durch gewissenhafte Beobachtung der Regel aus und benutzte jeden freien Augenblick zum Abschreiben geistlicher Schriften. Auf Befehl seines Vorgesetzten empfing er die Priesterweihe, und nach dem Hinscheiden desselben ward er 1072 von seinen Mitbrüdern einstimmig zum Prior erwählt. Zu einer Milderung der überaus strengen Regel aus Rücksicht auf die schwächeren Brüder ließ er sich nicht bewegen. Was er in dieser Hinsicht thun konnte, war, daß er selbst, offenbar der Schwächste aus Allen, die Regel mit aller Pünktlichkeit befolgte und außerdem sich noch in mannigfaltiger Weise abtödtete. Um so eifriger nahm er sich der Armen an, denen er insbesondere in dem Hungerjahre 1085 alles mittheilte, was er und die mit ihm hungernden Mönche sich vom Munde absparen konnten. Ungeachtet seiner schwachen Gesundheit und überaus strengen Lebensweise hatte er bereits 50 Jahre im Orden gelebt, als er auf Veranlassung des päpstlichen Legaten im J. 1105 zum Bischof von Gubbio erwählt wurde. Papst Paschalis II. selbst ertheilte ihm die Bischofsweihe. Mit größtem Eifer begann er die Leitung der aus Gehorsam übernommenen Diöcese; allein sein Episcopat dauerte kaum ein ganzes Jahr. Er starb schon im J. 1106. Das Volk verehrte ihn sogleich nach seinem Hinscheiden als Heiligen und empfing auf seine Fürbitte vielfältig wunderbare Hilfe. Am 13. September 1648 ward sein Leichnam, noch ganz unversehrt, in Gegenwart von fünf Bischöfen und acht Aebten durch den Bischof Alexander Sperellus feierlich erhoben und in einer eigenen Kapelle beigesetzt. Das Martyrologium der Benedictiner gedenkt seiner am 9. September. Andere feiern sein Gedächtniß am 7. September. (Vgl. Boll. Sept. III, 146 sq.; Maji I, 361; Lechner, Martyrol. d. Benedictinerordens 349 f.; Stadler, Heiligen-Lex. III, 254.) [Jocham.]

Johannes von Lydgate, O. S. B., englischer Dichter und Theolog, wurde im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts zu Lydgate in der Grafschaft Suffolk geboren. In der Abtei Bury St. Edmund oder Edmundsbury, nächst Glastonbury der größten des damaligen England, wurde er Mönch und studirte dann an den Universitäten Oxford, Paris und Padua. Seit 1397 Priester, wirkte er als Lehrer der classischen Sprachen sowie der nationalen Literatur an der Klosterschule von Edmundsbury mit solchem Erfolge, daß die edelsten Familien Englands ihre Söhne zur Ausbildung dorthin sandten. Daneben besaß er umfassende Kenntnisse in der Theologie und Philosophie und speciell in der Geometrie und Astronomie. Seinen eigentlichen Ruhm und das Fortleben seines Andenkens bei der Nachwelt verdankte er aber dem Eifer und Erfolg, womit er für die Hebung der englischen Nationalliteratur thätig war. Selten hat ein Schriftsteller oder Dichter bei Lebzeiten mehr Popularität genossen, als dieser schlichte Mönch. In seinen zahlreichen Gedichten zeigt er sich als Schüler und Nachahmer Chau-

cers, den er freilich in Bezug auf Rhythmus und Ebenmaß des Versbaues nicht erreicht; auch fehlt es seiner mitunter in's Breite gehenden Darstellung zuweilen an Originalität. Gleichwohl findet man in vielen seiner poetischen und prosaischen Schriften so viel Harmonie der Scenerie, Zartheit der Imagination und Wohlklang der Sprache, daß der Ehrentitel Improver of the English Versification and Language ihm nicht mit Unrecht gegeben wird. Einer der berufensten Kritiker, Th. Warton, sagt von ihm: Elegantiae sermonis invigilans, Anglicam linguam inculta qua olim squallebat barbarie haud parum defaecavit (bei Cave, Script. eccl., Basil. 1745, II, 2, 149), und ebenso in History of English Poetry II, 348: He was not only the poet of the monastery, but of the world in general. Die Stärke seiner Muse ist die Charakterzeichnung und Satire. Er starb vor dem Jahre 1460 und hinterließ eine große Anzahl lateinischer und englischer Schriften, die nur zum geringen Theil im Druck erschienen. Von seinen größeren Werken wurde The Story of Thebes in den Ausgaben von Chaucers Schriften 1561, 1613 und 1687 gedruckt. The Falls of Princes, eine Paraphrase von Boccaccio, De Casibus, erschien bereits 1494 bei Richard Pynson zu London und wiederum daselbst 1513, 1527 und 1554; History of the Siege of Troy, London 1513. Eine Auswahl seiner kleineren Gedichte gab Halliwell, Percy Society IV, London 1840; fernere, darunter die schönen Lieder Thank God for all und All stands in change, s. in Henry Morley, Library of English Literature I. II. Handschriftlich finden sich noch viele seiner Werke im Brit. Museum (Harleian Mss. 4826), im Lambethpalast zu London und in der Bibl. Bodleiana zu Oxford; darunter: Quomodo audienda sit Missa, Liber unus; Oratio ad B. Mariam V.; Litaniae, alia ad Deum oratio; Vitae B. Mariae V. Libri quatuor; sodann Liber metricus in laudem B. Mariae V. und verschiedene metrische Leben englischer Heiligen. Ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Warton bei Cave l. c.; P. Ziegelbauer, Hist. liter. O. S. B. III, 194—195; Ritson, Bibliographia poetica (die englischen Dichter vom 12.—16. Jahrh.), London 1803. (Vgl. Th. Warton, History of English Poetry, London 1774, II; Arnold, Manual of English Literature, London 1862, 57; Hallam, Literary history, 7th ed. London 1864, I, 128; Chambers, History of the English Language, Edinb. 1851.) [Bäumer O. S. B.]

Johannes von Mailand, s. Porrus.

Johannes Malalas, s. Malalas.

Johannes Mantuanus, s. Baptista.

Johannes von Marienwerder, Professor der Theologie in Prag und Dombechant des pomesanischen Bisthums, ward gleichzeitig mit der Gründung desselben 1343 geboren. An der Domschule seiner Heimat Marienwerder vorbereitet, bezog er im J. 1365 die im J. 1348 gegründete Universität Prag, wurde im J. 1367 Baccalareus, nach $1^1/_2$ Jahren Magister der freien Künste und begann am 4. April 1369 seine Vorlesungen über Aristoteles. Im J. 1374 war er Decan dieser Facultät, nachdem er im J. 1370 die Priesterweihe empfangen hatte. Sein berühmter Lehrer Heinrich von Oytha beförderte ihn zum Doctor der Theologie; seine Vorlesungen begann er 1384. Als Frucht seines emsigen Schrift- und Väterstudiums schrieb er eine durch Bündigkeit, Klarheit und Tiefe ausgezeichnete Erklärung des apostolischen Symbolums. Er galt als ein Mann von selbständigem Urtheil und freimüthigem, ächt wissenschaftlichem Geiste. Damals waren über 6000 Studenten in Prag, meistens Deutsche. Selbst berühmte Männer hatten sich als Lehrjünger nach Prag begeben; der Domherr Johannes Rymann, Johannes' Freund, war im J. 1382 daselbst Magister und ward im J. 1387 Doctor des canonischen Rechts. Als aber die Eifersucht der Böhmen, welche vom Erzbischof nicht entschieden genug niedergehalten wurde, den Deutschen den Aufenthalt in Prag verbitterte, zogen die deutschen Professoren nach Heidelberg und Köln; Oytha begab sich nach Wien, Johannes aber trat in das Domcapitel der pomesanischen Kirche. Im J. 1388 wurde er zum Dechanten befördert; sein Freund Rymann erhielt die Würde des Propstes. Johannes hatte als Dechant die Aufsicht über die Geistlichen und die Sorge für den Gottesdienst und war zugleich Chronist des Capitels. Außerdem war er unermüdet im Beichthören, predigte mit Kraft und Wärme, besuchte die Kranken und setzte seine theologischen Studien unablässig fort. Im J. 1393 übernahm er die Seelenleitung der frommen Dorothea von Montau (s. d. Art.), und damit eröffnete sich ihm ein bisher weniger gekanntes Gebiet. Er erkannte alsbald den außerordentlichen Charakter ihres innern Lebens, und da er sich selbst nicht traute, consultirte er den Dr. juris Rymann und den Bischof Johannes Mönch. Gegen die Regel gestattete er Dorothea ausnahmsweise die tägliche Communion und hörte täglich ihre Beicht. Die Mittheilungen über ihr inneres Leben notirte er sich auf, und wo er abwesend sein mußte, vertrat Rymann seine Stelle. Beide fanden, daß sie hier Aufschlüsse über die göttlichen Geheimnisse und über die wunderbaren Wirkungen des Geistes Gottes in der begnadigten Seele erlangten, wie sie dieselben in ihrer scholastischen Theologie nie gefunden. Allein sie prüften Alles strenge nach dem Worte Gottes, nach der Kirchenlehre und nach der gesunden Vernunft. Nur mit Gutheißung des Bischofs und des Capitels gestatteten sie, daß für Dorothea eine Zelle an die Domkirche gebaut wurde, und daß sie darin als Recluse lebte. Nach dem Tode der Dienerin Gottes im J. 1394 ging Johannes daran, ihr Leben und ihre Mittheilungen aufzuschreiben, und Rymann unterstützte ihn darin. Die erste Aufzeichnung war ein Compendium ihres Lebens in 56 Kapiteln mit einem Anhang über die mystische Theologie in 30 Kapiteln. Unterdessen ward auch ein

kürzerer Bericht behufs der Canonisation nach Rom gesendet. Dann schrieb Johannes ein größeres Werk (Liber de festis) über das äußere Leben Dorothea's, über ihr Hineinleben in's Kirchenjahr und ihr Durchleben der kirchlichen Geheimnisse. Das dritte Werk bezeichnete er als Septililium. Die Grade der heiligen Liebe, die Segnungen des Geistes, das heilige Altarssacrament, die Contemplation, die Entzückung und die Vollkommenheit des christlichen Lebens nach den Mittheilungen der Dienerin Gottes sind der Inhalt dieser Schrift. Sie wurde erst in neuerer Zeit von Fr. Hipler in den Analecta Bollandiana herausgegeben (auch separat Brüssel 1885). Der siebente Tractat enthält von Kap. 7—28 die Beichten der sel. Dorothea in deutscher Sprache (auch bei Hipler, Christl. Lehre und Erziehung in Ermland und im preuß. Ordensstaate während des M.-A., Braunsberg 1877, 67 ff.).

Neben diesen Friedensarbeiten lag dem Domdechanten auch noch ein Kriegsgeschäft zur Abwehr der Häresie ob. Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts war ein Irrlehrer aus Böhmen in das Ordensland gekommen, ein viehischer Mensch, wie ihn Johannes nennt; dieser hatte ein neues Symbolum aufgestellt, mancherlei Irrthümer ausgestreut, über ascetisches Leben und über das Streben nach Heiligung gespottet, die Heiligen und insbesondere die selige Dorothea und ihre geistlichen Führer verdächtigt und durch seine Lehren Viele verführt. Der Domdechant stellte dem Irrlehrer seine Erklärung des apostolischen Symbolums entgegen, die durch seine eigene Förderung in der tiefern Erkenntniß des innern Lebens an Licht und überzeugender Kraft außerordentlich gewonnen hatte, und zeigte durch diese apologetische und polemische Schrift, die ihm den Titel professor eximius erwarb, den ihm untergebenen Geistlichen, wie sie durch Verkündung und Erklärung der göttlich geoffenbarten Wahrheit das Volk gegen die Lüge unempfänglich machen sollten. Dann unternahm er im Auftrage seines Bischofs in den Jahren 1400 und 1401 eine Kirchenvisitation in der ganzen Diöcese, kam auch nach Montau, dem Geburtsort der sel. Dorothea, und traf daselbst deren über 80 Jahre zählende Mutter. Von allen guten Leuten und insbesondere von den Ordensrittern ward er dringend gebeten, das Leben der Dienerin Gottes auch in deutscher Sprache zu schreiben, und verstand sich nach seiner Rückkehr wirklich dazu. Bei dieser Arbeit hatte er mehr das Volk im Auge. Dieses mit Wärme und Begeisterung geschriebene Charakterbild der Seligen ist für weite Kreise das interessantere und ist das erste Werk deutscher Prosa in Preußen. Der deutsche Ausdruck für die abstracten Bezeichnungen des Seelenlebens und seiner Geheimnisse ist oft neugebildet, treffend, voll Frische und Leben; so ist das Buch auch ein Sprachschatz, werth einer tiefern Erforschung durch die Germanisten. Das Büchlein fand großen Beifall und wurde vielfach abgeschrieben. Im J. 1492 erschien es im Druck. In derselben Zeit beschäftigte sich der Domdechant im Auftrage seines Bischofs mit Prüfung der Schriften der hl. Birgitta von Schweden. Nach dem Tode dieses eifrigen Bischofs im J. 1409, der 33 Jahre lang sein Amt verwaltet, wurde Rymann, seit mehr als 30 Jahren des Domdechanten Freund, zum Bischof erwählt. Jetzt traten die von Dorothea vorausverkündeten Kriegsstürme ein. Der Polenkönig führte wilde Heidenhorden in's Land, verwüstete und plünderte Alles. In Marienwerder waren alle Kassen geleert, alles Silber und Gold der Kirchen in Feindeshand. Die Angelegenheit der Canonisation Dorothea's, die dem Bischof ebenso wie dem Domdechant am Herzen lag, blieb ruhen, weil die Kosten unerschwingbar erschienen. Rymann starb am 4. September 1417, und 14 Tage darauf, am 19. September, folgte ihm auch sein Freund Johannes in die Ewigkeit, nachdem Beide, wie Dorothea ihnen vorausgesagt, den Kelch der Leiden bis auf die Hefe getrunken. (Vgl. F. Hipler, Meister Johannes von Marienwerder, Professor der Theologie in Prag, Braunsberg 1865.) [Jocham.]

Johannes von Matera, der hl., Stifter des Ordens von Pulsano, wurde 1070 zu Matera, einer Stadt Apuliens, geboren. Heimlich verließ er als Jüngling seine angesehenen und vermöglichen Eltern, verdingte sich auf einer Insel bei Tarent als Hirte und lebte dabei in äußerster Abtödtung. Auf innere Eingebung hin zog er dann nach Sicilien und nährte sich zwei Jahre lang in einer Wüste von Feigen und bitteren Kräutern. Hierauf kehrte er nach Apulien zurück und trat, nachdem er drei Jahre lang das tiefste Stillschweigen gehalten hatte, als Bußprediger auf; Wunder der Bekehrung begleiteten seine Wirksamkeit. Fälschlich angeklagt, ward er in ein finsteres Gefängniß geworfen und durch einen Engel daraus befreit. Er setzte seine Bußpredigten fort, wurde aber als Verbreiter ketzerischer Lehren verklagt und von seinem Erzbischof inquirirt. Nachdem sich seine Unschuld herausgestellt hatte, sammelte er in Pulsano mehrere Jünger um sich. Anfangs waren es nur fünf, bald aber belief sich die Zahl schon auf fünfzig. Mit diesen gründete er in Pulsano einen neuen Orden, errichtete mehrere Klöster für Mönche und für Nonnen, erhielt dafür die päpstliche Bestätigung und behielt die Oberleitung des ganzen Ordens bis zu seinem seligen Ende. Er starb im Kloster zu St. Jacob unweit Pulsano am 20. Juni 1139 und wurde daselbst auch begraben. Sowohl bei seinem Grabe als in dieser seiner Kirche geschahen auf seine Fürbitte viele Wunder. Der von ihm gegründete Orden ist längst von der Erde verschwunden, und sein ehemaliges Bestehen ist nur noch durch die von den Bollandisten gesammelten und veröffentlichten päpstlichen Bullen und Privilegien bestätigt. (Vgl. Boll. Junii IV, 37; Helyot, Geschichte aller geistlichen Orden, VI, 159—167.) [Jocham.]

Johannes von Matha, s. Trinitarier.

Johannes Mauropus (Schwarzfuß), Metropolit von Euchaita, griechischer Hymnendichter und Hagiograph, stammte aus Paphlagonien, wo er gegen Ende des 10. Jahrhunderts geboren wurde. Von seinen Lebensumständen ist nur bekannt, was sich aus seinen Schriften entnehmen läßt; das Enkomium, welches der jüngere Psellus zum Preise der Wissenschaft und Tugend seines Lehrers verfaßte (bei Sathas, Bibl. gr. medii aevi, V, Par. et Venet. 1876, 142 sq.), enthält fast gar keine bestimmten Angaben. Längere Zeit widmete Johannes sich dem Unterrichte und der Erziehung von Jünglingen und blieb mit diesen auch später noch in herzlichem Briefwechsel. Dann aber erwachte die Sehnsucht nach dem Ordensleben in ihm und führte ihn zum Dreifaltigkeitskloster Chiliokomum bei Amisus in Pontus. Unter Leitung des heiligen Stifters und Abtes Dorotheus des Jüngern (s. d. Art.) weilte Johannes dort in Gebet und Studium „wie eine Biene, welcher Christus in den Büchern als eben so vielen Blütenkelchen verborgenen Honig reicht, oder wie eine Cicade, welche er mit dem Morgenthau nährt". In der Stille dieses Aufenthaltes entfaltete sich seine poetische Anlage, und so entstanden viele durch attische Eleganz ausgezeichnete Gedichte, theils in antiken Versmaßen, theils nach dem Muster der Kirchenhymnen (sogen. Canones zu je neun Oden von mindestens vier Strophen, vgl. d. Art. Brevier II, 1278), welche religiöse und profane Motive behandelten. Mehrere fanden Aufnahme im Officium seines Klosters; zwei Canones gingen auch in das griechische Festofficium der drei öcumenischen Lehrer (30. Januar) über. In Prosa beschrieb er für seine Mitbrüder die Lebensgeschichte ihres geistlichen Vaters, des hl. Dorotheus. Dem liebgewordenen Stillleben wurde Johannes durch Kaiser Constantin IX. Monomachus, welcher Männern der Wissenschaft zugethan war (Zonaras, Annal. 17, 21), entzogen und zwischen 1043 und 1047 auf das autokephale Bisthum Euchaita in der Provinz Helenopontus erhoben. Der sonst unbedeutende Ort war in ganz Vorderasien berühmt, da er die Gebeine des heiligen Großmartyrers Theodorus Stratelates, des heiligen Martyrers Theodorus des Jüngern Teron (Tiro) und der hl. Eusebia in prächtiger Cathedrale einschloß. Seit Jahrhunderten zogen zahlreiche Pilgerschaaren dahin; die Stadt selbst wurde in Folge eines Sieges, den Johannes Tzimisces daselbst am Feste des hl. Theodorus des Aeltern 969 über die Russen erfochten hatte, Theodoropolis genannt, und um der Heiligkeit des Ortes willen führte auch der Bischof der Stadt die Prädicate Metropolita und Syncellus. Aus der Zeit der Wirksamkeit des neuen Metropoliten Johannes haben sich 14 Predigten erhalten, welche sowohl nach ihrem dogmatischen als ihrem historischen Inhalte von Bedeutung sind. Neben mehreren Lobreden auf die Patrone der Stadt, auf die Mutter Gottes, die hll. Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus sind besonders zu nennen die Rede beim Antritte des Bisthums, ferner eine Predigt, die am 29. December 1047 in Constantinopel gehalten wurde, als eben die aufständischen Macedonier unter Leo Tornikes die Hauptstadt belagerten, und eine Rede zur Jahresfeier (23. April 1049) des Sieges über die Petschenegen. Nach dem Urtheile des Psellus (l. c. 148 sq.) zeigt sich Johannes als Redner mit Isocrates, als Theologe mit Gregor von Nazianz verwandt. Daneben setzte er seine Hymnendichtungen und seine hagiologischen Arbeiten fort und unterzog die Menäen seiner Kirche einer durchgreifenden Ueberarbeitung. Sein ausgedehnter Briefwechsel bietet mehrere Schreiben an Kaiser Constantin und an den Patriarchen Michael Cerularius. So sehr aber Johannes mit beiden Männern befreundet war, so ferne stand er ihren romfeindlichen Bestrebungen; ein großer Hymnencyclus (acht Canones nach den acht Kirchentönen) feiert geradezu den hl. Petrus und dessen Primat (Pitra, Hymnographie de l'église grecque, Rome 1867, 83). Bald nach dem Tode seines kaiserlichen Gönners (30. November 1054) scheint auch Bischof Johannes sein Leben beschlossen zu haben. Die Menäen (Boll. Jun. II, 934) nennen ihn einen ganzen Mann, berühmt durch classische Bildung, noch berühmter durch Tugend. Sein Neffe Theodor, kaiserlicher Kämmerer und Notar, verfaßte auf ihn ein kirchliches Officium (Pitra l. c. 83, not. 1). Von den Gedichten sind gedruckt Versus jambici in principalium festorum pictas in tabulis historias, ed. cura M. Busti, Etonae 1610 (bei Migne, PP. gr. CXX, 1113 sq.); eine neue Ausgabe nach einer vaticanischen Handschrift erschien von Bollig S. J. und P. de Lagarde in den Abh. der Gött. Akad. hist.-phil. Klasse XXVIII, 1881; auch separat Gött. 1882. In den Menäen finden sich ferner zum 30. Januar 30 jambische Senare, die ihm zugehören. Handschriftlich existiren in Wien 103 Hymnencyclen (canones paracletici) auf Feste des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, des hl. Johannes Baptista und des Schutzengels (Lambecii Comm. de Bibl. Vindob., ed. Kollar, V, 560 sq.). Letzterer Canon fand Aufnahme im Horologium magnum. Anderweitig sind noch bekannt acht Canones auf den hl. Joseph Hymnographus und die erwähnten auf den Apostelfürsten. Die Briefe und Reden finden sich in der citirten Ausgabe von Bollig-Lagarde, die Rede in dormitionem S. Deiparae auch bei Migne, PP. gr. CXX, 1075; die Vita S. Dorothei bei Boll. Jun. I, 605 und Migne CXX, 1051 sq. (Vgl. Fabric., Bibl. gr., ed. Harles VIII, 627; die Prolegomena bei Lagarde und Boll. l. c. 594; Stimmen aus M.-Laach XXVI, 159 ff.) [Streber.]

Johannes Maxentius, s. Maxentius.

Johannes von Meda, s. Humiliaten.

Johannes de Mercuria, O. Cist., wurde 1347 von der Pariser Facultät wegen 22 Propositionen censurirt, welche schwere Irrthümer über die Prädestination, die Person Christi und

den menschlichen Willen enthielten. Einige dieser Sätze sind später theils von Calvin, theils von Cartesius und den Quietisten erneuert worden. Den Text der Propositionen s. Bibl. maxima patrum, Lugduni 1677, XXVI, 483 und Natal. Alex., Hist. eccl., ed. Bingii 1789, XV, 194. [Streber.]

Johannes von Minden, s. Bursfelde.

Johannes von Monte Corvino, O. Min., Missionar unter den Mongolen im nördlichen China, wurde 1247 zu Monte Corvino im Neapolitanischen geboren und trat frühzeitig in den Franciscanerorden. Sein Name wird zum ersten Male genannt, als er 1272 von Kaiser Michael Paläologus I. an Papst Gregor X. in Angelegenheit der Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche gesandt wurde. Später unternahm er eine Reise in das mongolische Reich und machte bei seiner Rückkehr Papst Nicolaus IV. aufmerksam auf die günstige Gesinnung des Groß-Khans und anderer tatarischer Fürsten für das Christenthum. Demnach sandte ihn Nicolaus IV. mit Briefen an diese und einige christliche orientalische Fürsten 1289 als Missionar in das Mongolenreich ab. Was er als Glaubensprediger bis zum Jahr 1305 wirkte, berichtet er selbst in zwei noch vorhandenen Briefen, wovon der erste im Anfange, der letzte am Ende des Jahres 1305 geschrieben ist. Im erstern, der an alle seine Brüder gerichtet ist, erzählt er Folgendes. Im J. 1291 verließ er die Stadt Tauris in Persien und reiste nach Indien (Ostindien). Hier taufte er an verschiedenen Orten ungefähr 100 Personen, verlor aber durch den Tod seinen Begleiter Nicolaus de Pistorio, O. Pr., nach einem 13monatlichen Aufenthalt in contrada Indiae ad ecclesiam S. Thomae Apostoli. Von Ostindien reiste er hierauf in das mongolische Hauptreich China und ließ sich zuletzt zu Khanbalik oder Cambalu (jetzt Peking), der Residenzstadt des großen Khans, nieder. Seit dem Tode jenes Dominicaners war und blieb er ganz allein, und so ganz allein begann und setzte er seine Wirksamkeit zu Khanbalik fort bis zum Jahre 1303, da sich ein Ordensbruder Arnold aus Köln ihm zugesellte. Johannes gab bei seiner Ankunft zu Cambalu das päpstliche Schreiben an den Groß-Khan ab und wagte es, ihn zur Annahme des katholischen Glaubens einzuladen; allein er fand, daß derselbe in der Idololatrie zu sehr verstrickt war. Gleichwohl erwies er den Christen viele Wohlthaten. Die Nestorianer, fährt Johannes in seinem Briefe fort, die zwar den Namen von Christen tragen, aber von der christlichen Religion weit abirren, sind in jenen Gegenden so mächtig, daß sie jeden Christen irgend eines andern Ritus an der Errichtung auch des kleinsten Oratoriums und an der Verkündigung einer andern Lehre als der ihrigen verhindern. Diese höchst unwissenden und boshaften Namenchristen brachten gegen Johannes allerlei Verleumdungen auf, daß er nicht ein päpstlicher Gesandter, sondern ein Auskundschafter und Betrüger sei und sogar einen Gesandten getödtet und ausgeraubt habe, der dem Groß-Khan reiche Schätze zu überbringen gehabt hätte. Fünf Jahre lang mußte Johannes infolge dieser Machination viel leiden und bei den Gerichten sich vertheidigen, bis sich zuletzt seine Unschuld herausstellte, worauf der Groß-Khan die Verleumder mit Weibern und Kindern verbannte. Doch errichtete Johannes schon in den ersten Jahren seines Aufenthaltes zu Khanbalik eine Kirche sammt einem Campanile und drei Glocken. Darin hielt er „mit dem Convent der Kinder und Säuglinge“ Gottesdienst. Er hatte nämlich nach und nach von heidnischen Eltern 150 Knaben gekauft, taufte und unterrichtete sie litteris latinis et graecis ritu nostro, schrieb für sie Psalterien, Hymnarien und Breviarien, lehrte sie das Abschreiben solcher Bücher und den Kirchengesang und brachte es mit ihnen bald so weit, daß er mit einem Theile dieser kleinen Schaar den Chor- und Gottesdienst, wie er in einer Klosterkirche stattfindet, halten konnte. Zudem gewann er bis zum Jahre 1305 6000 Erwachsene für das Christenthum, und meint, er hätte wohl 30 000 taufen können, wenn jene Machinationen der Nestorianer nicht gewesen wären; ja, würde er einige Gehilfen im heiligen Amte gehabt haben, so hätte vielleicht selbst der Kaiser sich bekehrt. Doch bekehrte er auch einen nestorianischen Fürsten aus dem Geschlechte des sogen. Johannes Presbyter (s. d. Art.) zum katholischen Glauben, dessen Beispiele viele seiner Unterthanen folgten; aber diese fielen nach dem Tod ihres Fürsten, entfernt von ihrem Glaubenslehrer Johannes, der zu Cambalu bleiben mußte, wieder ab. Schließlich klagt Johannes, er habe schon seit 12 Jahren von dem römischen Hofe, von dem Franiscanerorden und dem Zustande des Abendlandes außer den Schmähungen eines lombardischen Medicus nichts mehr gehört, bittet um Nachrichten wie auch um liturgische Bücher und sagt unter Anderm: „Ich bin schon ein Greis geworden mit weißen Jahren, mehr durch Anstrengungen und Leiden als durch Alter, denn ich zähle erst 58 Jahre. Ich habe die tatarische Sprache und Schrift erlernt, in diese Sprache das ganze Neue Testament und das Psalterium übersetzt und beides in schönster tatarischer Schrift abschreiben lassen; ich schreibe und lese und predige öffentlich dem Gesetze Christi zum Zeugniß!“ Der zweite Brief, geschrieben am Ende 1305 oder im Anfang 1306, ist an die Generalvicare der Minoriten und Dominicaner und an alle Brüder dieser zwei Orden überhaupt gerichtet. Nach dem Inhalt desselben stellte Johannes in der bemeldeten Kirche sechs Gemälde von Geschichten des Alten und Neuen Testamentes mit einer Erklärung in lateinischer, persischer und tatarischer Sprache auf. Dazu kam in diesem Jahre die Erbauung einer zweiten Kirche zu Cambalu, von der ersten zwei und eine halbe Miglie innerhalb der Stadt entfernt und ganz in der Nähe der kaiserlichen Residenz gelegen, so daß der Kaiser den Kirchengesang in seiner Woh-

nung hörte und gern den Gesang der Knaben vernahm. Alles verwunderte sich über den neuen Bau mit dem rothen Kreuz auf der Spitze und über den Gesang in seinen Räumen. Am Schlusse des Briefes spricht Johannes über die Größe und Herrlichkeit des mongolischen Reiches, und daß er seit zwei Jahren ordentlichen Zutritt am kaiserlichen Hofe habe und als päpstlicher Gesandter von dem Kaiser höher gehalten werde, als alle anderen Großen; dann setzt er bei: In istis partibus sunt multae sectae idololatrarum diversa credentium, et sunt multi religiosi de diversis sectis diversos habitus habentes, et sunt majoris austeritatis et abstinentiae quam religiosi latini; von Indien habe er den größern Theil gesehen und es wäre wohl eine reiche Ernte zu erwarten, wenn Missionare dahin kämen (s. die Briefe bei Wadding, Annal. FFr. Min. ad a. 1305). Als diese freudigen Nachrichten zur Kenntniß des Papstes Clemens V. gelangten, erhob er 1307 den unermüdeten und gesegneten Arbeiter zum Erzbischof von Cambalu und päpstlichen Legaten des ganzen Orients mit ausgedehnten Vollmachten und gab ihm einige Minoriten als Suffraganbischöfe bei; von letzteren empfing Johannes 1308 zu Cambalu die bischöfliche Weihe. Der Kaiser nahm auch die neuen Missionare sehr günstig auf und sorgte reichlich für ihren Unterhalt. Die erste Suffragankirche errichtete Johannes in der Stadt Cayton, wo eine reiche christliche Armenierin eine schöne und große Kirche erbaut hatte, und bald entstand außerhalb der Thore dieser Stadt in anmuthigster Lage eine neue schöne Kirche sammt anderen Gebäuden. So berichtet um 1326 in einem Briefe der Bruder Andreas de Perusio, den Johannes zum Bischof von Cayton eingesetzt hatte, voll Staunens über die Größe, Herrlichkeit und Ordnung dieses Reiches (Wadding ad a. 1326). Johannes starb 1330. An dessen Stelle ernannte und sendete Papst Johannes XXII. wieder einen andern Minoriten, Nicolaus mit Namen; dieser erreichte jedoch das Ziel seiner Sendung nicht, denn acht Jahre nach Johannes' Tode ordneten mehrere katholische tatarische Fürsten eine Legation an den Papst Benedict XII. ab, mit der Bitte um einen Nachfolger des Erzbischofs und Legaten Johannes (den sie valentem, sanctum et sufficientem virum nennen, durch den sie im katholischen Glauben heilsam geleitet und getröstet worden seien), da der ihnen zugesandte noch immer nicht angekommen sei. Benedict XII. sendete neue Missionare ab (Wadding ad a. 1338). Als aber 1368 die Mongolen aus China vertrieben wurden und die Dynastie der Ming auf den Thron kam, ging die Gemeinde zu Cambalu unter. Die Chinesen gestatteten auf lange den christlichen Priestern keinen Zugang mehr. (Vgl. J. L. Moshemii Historia Tartarorum ecclesiastica, Helmstadii 1741, 93; Huc, Le Christianisme en Chine, Paris I, 1857, 383 sv. [Schrödl.]

Johannes von Montesono, O. Pr., Lehrer an der Pariser Universität, wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts in der am Flusse Cinca in Aragonien gelegenen Stadt Monzon (woher sein Name) geboren. Ueber seine Jugend und Bildungslaufbahn ist Näheres nicht bekannt; wahrscheinlich trat er schon in früher Jugend in den Dominicanerorden und erhielt in demselben auch seine theologische Ausbildung. Im J. 1383 erscheint er als Lehrer der Theologie an der Cathedralkirche zu Valencia; von dort sandten ihn die Ordensoberen nach Paris, um daselbst an dem spanischen Colleg vom hl. Jacob gleichfalls als Lehrer der Theologie zu wirken und sich den theologischen Doctorgrad zu erwerben. Der Ordenstradition gemäß trat hier Montesono in seinen Vorlesungen gegen die von den Franciscanern und seit 1380 auch von der Sorbonne vertretene Lehre über die immaculata conceptio B. M. V. auf. Da er außerdem noch andere bedenkliche Sätze vortrug, wandten sich die jungen Theologen klagend an den Decan der theologischen Facultät, und dieser berief auf den 6. Juli 1387 eine Versammlung von Magistern und Baccalarien der Theologie zusammen, um über 14 von Johannes aufgestellte anstößige Sätze zu berathen. Dieselben betrafen einzelne christologische Probleme, die Vereinbarkeit vom bedingten und nothwendigen Sein, ganz besonders aber die immaculata conceptio, die in den Propositionen 10—13 als schrift- und glaubenswidrig bezeichnet wurde (sämmtliche 14 Propositionen bei Baluz., Vitae Papar. Avign. II, 991 sqq.). Die Sätze wurden genau untersucht und sämmtlich als irrig und gefährlich verworfen; vom Verfasser aber ward unter Androhung des weltlichen Arms öffentlicher Widerruf verlangt. Diese Sentenz wurde am 23. August auch vom Bischof von Paris sanctionirt. Johannes verweigerte jedoch den Widerruf, da er die Sätze im Auftrag seines Ordens gelehrt, und da sie die von der Kirche gebilligte Lehre des hl. Thomas von Aquin enthielten. Er floh nach Avignon zu Clemens VII. und reichte bei ihm eine Appellation gegen die Pariser Sentenz ein, „da es einzig dem Papst zustehe, in Glaubenssachen einen Entscheid zu treffen". Clemens forderte eine Erklärung von der Sorbonne, und diese sandte eine Commission nach Avignon, an deren Spitze Petrus d'Ailly stand. Nach genauer Untersuchung der Angelegenheit verlangte der päpstliche Entscheid von Johannes Unterwerfung unter die Pariser Sentenz; allein dieser war zuvor am 3. August 1388 trotz des päpstlichen Verbotes heimlich aus Avignon geflohen, hatte sich nach Aragonien begeben und trat nun aus Rache auf Seite des römischen Papstes Urban VI. Zu Avignon aber wurde am 27. Januar 1389 der Bann über den flüchtigen Mönch ausgesprochen, und am 17. März jenes Jahres ward die Sentenz auch in Paris feierlich publicirt. Die verlangte Auslieferung Johannes' verweigerte der König von Aragonien, und so blieb ersterer für seine Person den Händen seiner Verfolger entrückt. Um so schwerer mußten aber seine Ordensgenossen in Frankreich

die Folgen dieses Prozesses fühlen. Die Dominicaner, welche die Vertheidigung ihres Mitgliedes zur Ordenssache erhoben, wurden allenthalben verfolgt, einige sogar eingekerkert; die Pariser Universität wurde ihnen 25 Jahre hindurch verschlossen; das Volk mied vielfach ihren Gottesdienst, und an vielen Orten konnten sie sich gegen Gewaltthätigkeiten nur dadurch schützen, daß sie das Fest der unbefleckten Empfängniß Maria's feierlich begingen. Es war ihnen sogar einige Jahre hindurch nicht mehr möglich, in Frankreich ein feierliches Ordenscapitel abzuhalten. Diese Bedrängnisse dauerten im Allgemeinen bis zum Jahre 1403, in welchem durch Gersons Einfluß und Vermittlung eine Aussöhnung erfolgte. Johannes von Montesono aber war stets im Bereiche der römischen Päpste geblieben; von Aragonien war er nach Sicilien gegangen, wo er 1393 als päpstlicher Subcollector erscheint; von dort ging er wieder nach Aragonien zurück; 1412 erscheint er bei der aragonesischen Thronstreitfrage betheiligt. Dann aber fehlen alle weiteren Nachrichten über ihn; Ort und Zeit seines Todes sind nicht bekannt. Seine Ansichten, sowie seine Stellung im kirchenpolitischen Kampf suchte Johannes auch in verschiedenen Schriften zu vertheidigen; namentlich trat er seit seiner Flucht aus Avignon in mehreren Schriften für die Rechtmäßigkeit der römischen Päpste Urban VI. und Bonifaz IX. ein, so in dem Tractat De electione Papae quoad materiam schismatis unter dem Titel Informatorium. Aehnliche Tendenz verfolgen: Correptorium contra (cardinalium) epistolam fundamenti schismatis; Dialogus super schismate ecclesiae; Opus quod dicitur scopus 72 conclusionum ad peragrandam viam ecclesiae a devio triviali. Seine Ansicht über die unbefleckte Empfängniß vertheidigte er in einem Tractatus de conceptione B. M. V. Alle diese Schriften, sowie mehrere Sermones et varia Opuscula in vernacula lingua sind nur handschriftlich vorhanden. (Baluzius, Vitae Pap. Avign. I, 1375 sq. II, 991 sqq.; Alex. Nat., Hist. eccl., ed. Paris. 1744, XVI, 440 sqq.; Fabricius, Biblioth. lat. IV, 305 sq.; Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 691 sqq.) [Knöpfler.]

Johannes Moschus, s. Moschus.

Johannes de Muris (de Murs oder de Meurs), berühmter Musikschriftsteller und Professor an der Sorbonne, geboren in der Normandie (nicht, wie irrthümlich zuweilen behauptet wird, in Italien oder England) vor dem Jahre 1300 und gestorben als Canonicus und Decan zu Paris spätestens im J. 1370, gilt als der hauptsächlichste Vertreter der Mensuralisten im spätern Mittelalter (Ambros, Gesch. der Musik II, 377). Von seinem Leben ist kaum etwas Zuverlässiges bekannt, und viele Schriften, welche unter seinem Namen umgehen, sind nur Auszüge aus seinen Hauptwerken, von mehr oder minder geschickten Compilatoren verfaßt. Als ächt gelten folgende: Ein im J. 1321 geschriebenes Werk De musica practica Libri duo; Auszüge daraus bei Gerbert, Script. eccles. de cantu et musica sacra II et III. Im J. 1323 schrieb Muris De musica speculativa, Mscr. in der Nationalbibliothek zu Paris Nr. 7369. Aus dem Jahre 1345 stammt Prognosticatio super conjunctione Saturni, Jovis et Martis, ib. n. 7378, und Tractatus de mensurandi ratione, ib. n. 7380 et 7381; daselbst auch die Epistola ad Clementem VI. Papam de generali passagio ultra mare. Anderes befindet sich in der Bodleiana zu Oxford, wie z. B. Canones de eclipsibus. Dann gibt es von ihm Arithmeticae speculativae Libri duo; sie wurden 1538 zu Mainz gedruckt, und Arithmetica communis, gedruckt schon 1513. Sein Hauptwerk ist das Speculum musicae, eine Art musikalischer Encyklopädie des Mittelalters in sieben Büchern. Die fünf ersten geben die Theorie der Musik im Allgemeinen; in den zwei folgenden bespricht der Verfasser die Modi des Chorals, die figurirte Musik und das System der Mensuralmusik und schließt mit einem Vergleich zwischen der alten Musik und der Musik seiner Zeit. Zwei Manuscripte davon befinden sich auf der Nationalbibliothek zu Paris, Nr. 7027 auf Pergament und Nr. 7207a auf Papier, letzteres unvollständig. Gerbert (l. c. III, 256 ad 301) gibt davon einen mit fremden Zuthaten (Konrad Noricus [?], 16. Jahrhundert) untermischten Auszug unter dem Titel Summa magistri Joannis de Muris. Es ist ein Irrthum und eine Verwechslung mit Guido von Arezzo u. A., wenn ihm von einigen Historikern die Erfindung eines neuen Notensystems zugeschrieben wird. (Vgl. Fétis, Biographie universelle des Musiciens, 2e éd., Paris 1864, VI, 265—268; Coussemaker, Scriptores mus. med. aevi II, Par. 1867, 193 sq.) [Bäumer O. S. B.]

Johannes von Neapel, O. Pr., stammte aus einem edlen neapolitanischen Geschlechte, trat um das Jahr 1315 zu Paris als Lehrer auf und gelangte als solcher bald zu Ansehen. Später kehrte er in seine Heimat zurück und wirkte längere Zeit als Lehrer der Theologie zu Neapel in der dortigen Dominicanerschule. Er folgte in seiner Doctrin dem hl. Thomas und betheiligte sich auch an dem Canonisationsprozesse des letztern, indem er vor den päpstlichen Delegaten, welche die Untersuchung führten, eine Rede auf den hl. Thomas hielt. Sein Todesjahr ist nicht bekannt; er scheint zwischen 1323 und 1330 gestorben zu sein. Er schrieb folgende Werke: 1. Quaestiones variae XLII, Parisiis disputatae, welche der Dominicanerprior Gravina im J. 1618 abdrucken ließ; 2. Tractatus de paupertate Christi, worin er sich gegen den dem Minoritenorden angehörigen Cardinal Vitalis wendet und dessen Behauptungen widerlegt; 3. Commentarius in libros sententiarum und Quodlibeta XIII; 4. Sermones de tempore et de Sanctis, Orationes funebres u. A. Darunter befinden sich auch Sermones ad postulandam canonizationem S. Thomae, und Sermones in festo canonizationis S. Thomae.

(Vgl. Quétif-Echard, Script. Praed. I, 567; Tafuri, Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli, Nap. 1744—1749, II, 2, 42.) [Stöckl.]

Johannes von Nepomuk, der hl., ist der erste Martyrer für die Bewahrung des Beichtsiegels. Daß überhaupt ein Priester dieses Namens auf Geheiß des böhmischen Königs Wenzel IV. zu Prag, und zwar wegen Bewahrung des Beichtsiegels, in der Moldau ertränkt worden ist, kann trotz des Verlustes vieler Documente aus jener Zeit (Can. Nečetic, De rebus profanis et ecclesiasticis sui temporis [Dobner, Vindic. 11; Berghauer I, 308. 309]) mit Grund nicht bezweifelt werden. Als ältestes Zeugniß nennt man das Kaiserbuch (Liber Augustalis) des berühmten Wiener Chronisten Thomas Ebendorfer von Haselbach (verfaßt vor 1451), worin derselbe von Wenzel berichtet: „Auch den Beichtvater seiner Gemahlin, Johannes, Magister der Theologie, ließ er in der Moldau ertränken, sowohl weil er gesagt, nur derjenige sei des königlichen Namens würdig, der gut regiert, als auch, weil er das Beichtsiegel zu verletzen sich geweigert haben soll." Ebendorfer, dreimal Rector der Wiener Universität, war als Gesandter des Concils von Basel im J. 1433 in Prag und kam mit Böhmen überhaupt öfter in unmittelbare Berührung, ist also als verläßlicher Bürge dafür anzusehen, daß man bereits zu seiner Zeit von einem Martyrer des Beichtsiegels sprach. — Kaum jünger, ja vielleicht schon aus der Zeit stammend, da ein Theil des geflüchteten Prager Metropolitan-Capitels in Zittau weilte (1420—1436), ist eine Nachricht der leider nicht mehr aufzufindenden Zittauer Chronik zum Jahre 1383 über einen „frommen und gottesfürchtigen Priester, Namens Johannes von Neponiz", der als Kaplan und Beichtvater der Königin auf Befehl ihres Gemahls, des böhmischen Königs, im Moldauflusse ertränkt wurde, weil er, „öfters aufgefordert, die Beichten der Königin zu verrathen, sich dessen beständig geweigert habe". Seine Ertränkung geschah so sehr im Geheimen, daß „niemand eine Kenntniß hatte, wohin er gekommen wäre". Die Chronik fügt dann hinzu, wie er, von Fischern im Wasser aufgefunden, nächst dem Hochaltare der St. Veits-Cathedrale, im Umgange, seine Ruhestätte erhalten habe, wie er „durch göttliche Kraft große Wunder wirke", und wie das Grab, um ein Darauftreten zu verhindern, „mit einem eisernen Gitter sei umgeben worden" (Berghauer II, 18; Innsbr. Ztschr. f. Theol. 1883, 95 ff.). Dasselbe bezeugt in Betreff der Ursache und der Art des Todes Paul Židek in seiner „Unterweisung für den König" Georg Podiebrad, vollendet 1471 am Neujahrstage (Bergh. II, 6 etc.; Innsbr. Ztschr. 90 ff.). Der hierher gehörige Text lautet: „Da er" [König Wenzel] „einen bösen Verdacht gegen seine Gemahlin hegte, und diese dem Magister Johannes, Dechant von Allerheiligen, gebeichtet hatte, kam unerwartet der König zu ihm, auf daß er ihm sage, wem sie beiwohne: und als der Dechant nichts sagen wollte, befahl er, ihn zu ertränken. Hernach trocknete der Fluß aus: und weil die Menschen wegen der Mühlen kein Brod hatten, so fingen sie an, gegen den König zu murren. Dieß war der Anfang des Uebels." Ein solches Zeugniß über eine bis dahin so unerhörte That ist um so gewichtiger, weil es am Hofe Podiebrads von einem Manne abgelegt wurde, der, ausgezeichnet durch Wissenschaft wie durch Leiden für die Kirche, Doctor an fünf Universitäten, seit 30 Jahren Mitglied des Prager Metropolitan-Capitels und Zeitgenosse von Männern war, welche den hl. Johannes persönlich gekannt hatten. Ein solcher Mann ist sicher nur der Dolmetsch dessen, was damals allgemeine Ueberzeugung war. — Etwa ein Decennium jünger ist die kurze, dem Dombecan Johannes von Krumau (gest. nach 1487) zugeschriebene Notiz in einem alten handschriftlichen „Diarium" des Prager Metropolitan-Archivs (Bergh. II, 9. 10): „— 1383. Johanko von Pomuk von der Brücke aus ertränkt". Ihr folgt eine gedrängte Geschichte der Prager Dombechanten bis 1483, d. i. bis 100 Jahre nach der oberhalb des Ganzen als Ausgangspunkt stehenden Jahreszahl. Der Name „Pomuk" findet sich an einer radirten Stelle und nochmals unter derselben von gleicher Hand eingeschrieben, — ein Beweis, wie der Verfasser gerade hier jedem Verdachte einer Irrung hat vorbeugen wollen (Controversia 99. 100; Innsbr. Ztschr. 88 ff.). Jedenfalls bestätigt die Notiz, daß gegen Ende des 14. Jahrhunderts, also unter König Wenzel, ein Johannes von Pomuk einen gewaltsamen Tod in der Moldau erlitten habe. Das Motiv gibt eine andere lateinische Schrift vom Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts an, welche vor wenigen Jahren im Metropolitan-Archiv aufgefunden ward (Innsbrucker Ztschr. 95). Sie besagt: „Johannes von Nepomuk, Canonicus von Prag, ein heiliger und frommer Mann, königlicher Beichtvater und Almosenier, wurde von König Waclav gefoltert, damit er die Beichte der Königin verrathe; aber er wollte und konnte nicht. Darum ließ er ihn von der Brücke in die Moldau stürzen 1383, 16. Mai. Er glänzt durch Wunder." — Das Nämliche drückt der von C. Höfler (Geschichtschreib. I, S. XLVII) entdeckte Liber viaticus Sanctae Pragensis ecclesiae, welches Buch Aufzeichnungen von 1378 bis 1483 enthält, in folgender Weise aus: „Johannes von Pomuk, durch König Wenzel von der Brücke in die Moldau gestürzt, weil er die Beichte der Gemahlin desselben nicht verrathen wollte. 1383, 16. Mai." Allerdings ist diese Aufzeichnung von einer spätern Hand des 16. oder 17. Jahrhunderts, verdient aber jedenfalls eine Beachtung, insofern sie höchst wahrscheinlich nach älteren Quellen gemacht worden ist.

Das beste Zeugniß für die Existenz eines Johannes von Pomuk bietet das Grab des Heiligen selbst. Aus der Zittauer Chronik und ebenso aus der Chronik von Goldenkron (15. Jahrhun-

bert) geht hervor, daß schon damals das Grab durch ein eisernes Gitter ausgezeichnet war, — ein Zeichen der besondern Verehrung, welche man dem dort ruhenden Joannes de Pomuk, wie ihn die sicher aus dem 14. Jahrhundert stammende Aufschrift auf dem ursprünglichen Grabstein nennt (Proc. II, Summ. n. 14, §§ 9. 10), von jeher gezollt hatte. Als man bei der canonischen Visitation des Grabes am 15. April 1719 den heiligen Leib aufgefunden, an den augenscheinlich bis dahin nie war gerührt worden, da fand man zugleich die Zunge vollständig unversehrt und am Skelett selbst Spuren von erlittenen Gewaltthätigkeiten. — Das erste Gitter wurde im J. 1530 (Frind 75) auf Veranstaltung des Prager Dombecans Wenzel von Wolfenburg mit einem zweiten, höhern eingefaßt und amtlich mit einer lateinischen und böhmischen Gedenktafel versehen, die den „ehrwürdigen ... Mag. Johannes von Nep." als einen „bis zum Tode getreuen Bewahrer des Siegels der hochh. Beichte" verkündet, und schließt: „... Durch Wunder berühmt, liegt er hier begraben, im J. 1383." Erneuert wurde die Gedenktafel 1679. — Auch Gemälde aus dem 15. und 16. Jahrhundert verbürgen uns die damalige Ueberzeugung von der Existenz eines solchen Martyrers. Um das nach der beigefügten uralten Pergament-Inschrift von dem heiligen Leichnam selbst (am 20. Mai 1383) abgenommene und von Pubitschka (Geschichte, Anm. zu S. 131; Unusne 46 sq.) genau beschriebene Bildniß zu übergehen, so fand sich im Prager Altstädter Rathhause eine 1632 nach einem alten Gemälde vom Jahre 1481 restaurirte Abbildung mit der lateinischen Inschrift: „Der hl. Johannes Nepomuk ertränkt 1383." (Proc. II, Summ. n. 40, §§ 11—14.) Ebenso war in der Domsacristei noch zu Balbins Zeit ein Wandbild vom Jahre 1490 vorhanden, worauf unter den übrigen Patronen Böhmens auch „der hl. Johannes von Nepomuk" mit der Martyrerpalme erschien (Proc. II, Inform. 212). In der Neustadt in der ehemaligen Corporis-Christi-Kirche, die lange Zeit der Universität der Utraquisten dienen mußte, fand sich ein Gemälde, welches den Heiligen als Beichtvater der Königin zeigte; links sah man das Grab mit dem niedern Gitter, im Hintergrunde Prag mit der Brücke, von der er hinabgestürzt ward; oben rechts war die Aufschrift: S. Joannes Nepomuczky. 1552. (Bergh. II, 120. 121.) — Endlich ist noch ein Wandbild über dem St. Sigismund-Thore der Prager Cathedrale vorhanden, welches Kaiser Ferdinand I. 1552 malen und Ferdinand II. 1630 erneuern ließ. In der Höhe erblickt man Christus am Kreuze und die Schutzheiligen Böhmens, unter ihnen auch mit der Martyrerpalme den „hl. Johannes von Nepomuk"; zu den Füßen des Gekreuzigten beten auf den Knieen mehrere Glieder des Erzhauses mit Kronen (Bergh. II, 122).

An diese älteren Documente und Denkmäler für die Existenz des Martyrers des Beichtsiegels schließt sich eine Reihe von Historikern, welche, ohne Unterschied des Bekenntnisses oder der Nationalität, bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hin, einstimmig dasselbe bezeugen. Die Acten der drei canonischen Prozesse erwähnen gegen 30 verschiedene Auctoren; ungefähr von 13 werden die einschlägigen Stellen wörtlich angeführt. Berghauer (II, 10—95) hat die Namen und Stellen, die etwa bis zum Jahre 1700 reichen, gesammelt und wiedergegeben, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen. Allerdings ist Hajek, der die Reihe eröffnet, durch neuere Forschungen als ein vielfach unkritischer Geschichtschreiber erfunden worden. Allein daraus folgt nicht, daß er in Allem und Jedem unkritisch verfahren ist. Standen ihm ja außer anderen Archiven noch die königliche Landtafel und Hodějowa's reiche vaterländische Büchersammlung zu Gebote, die der Brand vom 2. und 3. Juni 1541 völlig vernichtet hat; absichtliche Fälschung oder Erdichtung aber darf man, besonders gegenüber seinen in der Widmung seines Werkes an Ferdinand I. gegebenen Versicherungen (Proc. Apost. Summ. n. 4, § 34), ohne Beweise nicht voraussetzen. Und gerade bei der Frage, ob es wirklich einen Johannes von Pomuk oder Nepomuk gab, den Wenzel IV. um des Beichtgeheimnisses willen ertränken ließ, konnte er bezüglich des Hauptpunktes in seiner unter der Controle dreier kaiserlicher Revisoren, ja des ganzen Landes und insbesondere seiner husitischen Gegner stehenden „Geschichte Böhmens" (im Druck vollendet 1541) unmöglich etwas als Thatsache erzählen, das nicht allgemeiner Glaube war. Ueberdieß bestätigen, wie gesagt, sämmtliche nachfolgenden Geschichtschreiber, ohne auch nur den geringsten Widerspruch zu erfahren, durch mehr als zwei Jahrhunderte dieses Martyrium und dessen Ursache. Haben sie alle Hajek einfach copirt? Aber schon der fast gleichzeitige Dubravius, Bischof von Olmütz, berichtet um 1552 von einem wunderbaren Austrocknen der Moldau nach dem Tode des Martyrers, so daß der heilige Leib bloßgelegt worden sei. Er hat also noch andere Quellen vor sich gehabt, als den Chronisten Hajek, der hiervon nichts erwähnt. Der gelehrte Prager Dompropst Pontanus nennt in seiner Bohemia pia (vom Jahre 1608, s. Zimmermann 88) den Heiligen Eleemosynarius (kgl. Almosenier), als welchen ihn, wie schon oben angegeben, auch eine handschriftliche, an 100 Jahre ältere Notiz des Domarchivs bezeichnete. Ebenso thut der Dombecan und spätere Bischof von Samandria, Pessina von Čechorod (gest. 1680), eines Lichtwunders bei der Geburt unseres Heiligen Erwähnung, während hierüber bei Hajek nichts zu finden ist. Der Domscholasticus und nachherige Propst Wenzel Nebeský von Blumenberg, Verfasser der handschriftlich hinterlassenen „Reihenfolge der Prager Bischöfe, Erzbischöfe und Canonici" (1665, bei Bergh. II, 43), hat noch andere Quellen benutzt, da er als Tag des Martyriums ausdrücklich den 16. Mai bezeichnet. Dlouhovesky, Domprobst und zuletzt Bischof von

Mileve und Prager Suffragan, der erste, welcher (1668) eine ausführliche Lebensbeschreibung unseres Martyrers geliefert hat, versichert „auf Priesterwort", was er über unsern sel. Johannes von Nepomuk habe auffinden können, „aus verschiedenen, durchaus glaubwürdigen und sicheren Handschriften gesammelt" zu haben (Bergh. II, 44 sq.). In der deutschen Bearbeitung (1680) weist er auf einen früher in der Prager Domsacristei aufbewahrten und viele Wunder des Heiligen enthaltenden alten Codex hin, von welchem Canonicus Wolfgang Chanowský (gest. 1586) gesprochen habe, und welcher, lange vermißt, glücklich wieder zum Vorschein gekommen sei (Bergh. II, 71, coll. 3). (Leider ist der Codex seitdem abermals in Verlust gerathen.) Dlauhovesky bot dem P. Balbin zum Leben des hl. Johannes von Nepomuk (vollendet schon 1671) den Hauptstoff, welchen dann derselbe, wie er erklärt, aus „vielen Handschriften und gedruckten Büchern" ergänzt und vervollständigt hat (Bergh. II, 52 sq.). Auch er ist also kein bloßer Copist Hajeks, nicht einmal dessen blinder Nachbeter; denn er corrigirt ihn nicht nur gerade in dieser Biographie in Betreff des Todesjahres der Königin Johanna (bei Bergh. II, 59), sondern er tadelt auch diejenigen, die ihm eine Art Unfehlbarkeit zusprechen (Bergh. I, 178), und bekennt (Miscell. dec. I, l. 4, part. 1, § 73) mit Krüger, daß der sonst hervorragende Annalist in manchen Partien nachlässig vorgegangen sei. (Vgl. über Balbin noch Controv. 105 sq.; über den Werth der von Höfler, Geschichtschr. III, 152. 153 veröffentlichten Bemerkungen des P. Freiberger zu Balbins Schrift die Innsbr. Z. 78, Anm. 2.) Noch sind mit Uebergehung des Prager Erzbischofs Ferdinand von Bilenberg (Bergh. II, 67. 68) zwei Auctoren zu nennen, welche ebenfalls nicht ohne Prüfung nachschrieben, was Hajek oder Andere vor ihnen über die Streitfrage vorbrachten. Der eine ist Macarius von Merselic, Canonicus Scholasticus von Prag, der sein Buch über das Leben und den Tod des hl. Johannes von Nepomuk (vom J. 1684) einen Auszug nennt „aus theils gedruckten, theils handschriftlichen Werken bewährter und glaubwürdiger Schriftsteller" (Bergh. II, 73 sq.); der andere ist Hammerschmidt (gest. 1735), im apostolischen Prozesse einer der Sachverständigen bei Prüfung der alten Manuscripte, ein fleißiger Sammler und Verfasser vieler geschichtlichen Arbeiten über die Wyssehrader Kirche, über Prag und andere Orte Böhmens, dessen ununterbrochene literarische Thätigkeit Berghauer (II, 89) rühmend hervorhebt. Alle diese Historiker, denen selbst Akatholiken aus jener Zeit, wie Christoph Manlius (um 1561, bei Bergh. II, 16. 17), Martin Boregk (vom Jahre 1587, ibid. 17), der Plagiarius Johann Cluver (vom Jahre 1662, ibid. 40), Heinrich Roch (vom Jahre 1687, bei Zimmermann 101. 102) u. s. w., nicht zu widersprechen wagen, können denn doch nicht leichthin bei Seite geschoben werden; ihre Uebereinstimmung vielmehr sowohl unter sich, als mit den vorhandenen, oben aufgezählten alten Aufzeichnungen und Denkmälern ist ein vollgültiges Zeugniß für die Existenz eines Johannes von Pomuk als Martyrers für das Bußsacrament.

Ein solches Martyrium ließ sich ohnehin, schon wegen einer so unerhörten Ursache, wie die Bewahrung des Beichtsiegels ist, schwer erfinden und, wäre es nicht thatsächlich eingetreten, noch schwerer, ohne Erregung von Zweifeln und Widerstand, in die verschiedensten und weitesten Kreise hin verbreiten. Nun aber weisen die Acten der Canonisationsprozesse hierüber eine Tradition nach, deren Anfänge nicht entdeckt werden können, die sich ununterbrochen von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat, die nirgends auf Widerspruch gestoßen, die sich sogar in Nebenumständen treu geblieben ist und nicht eine bloße kalte Erinnerung darstellt, sondern trotz der Zeitstürme mit einer stets zunehmenden Verehrung des Heiligen verbunden geblieben ist. Man kann auch nicht sagen, daß sie nur ein Wiederhall der damaligen Geschichtswerke sei. Denn allerdings steht sie mit denselben im Einklang, auch in Beziehung auf weniger bedeutende Einzelheiten, wie z. B. auf die durch Lichterscheinungen verherrlichte Geburt und die erste unter Obhut der Cistercienser von Pomuk fromm verlebte Jugend des Heiligen, auf seine Aemter als Prediger an der Theinkirche und später als Canonicus und Domprediger bei St. Veit, auf seine Stellung am Hofe Wenzels als Almosenier und Beichtvater der Königin Johanna, auf die öfter, aber vergebens an ihn gestellten Zumuthungen des Königs, das Beichtsiegel zu verletzen, und die dabei angewendeten Lockungen, Drohungen und Folterqualen, auf seine Abschiedspredigt und seine Wallfahrt nach Altbunzlau, endlich in Beziehung auf die nach seinem standhaft erlittenen Tode und später bei dem Grabe erfolgten Wunder, wie auf den ihm von seiner Bestattung an erwiesenen kirchlichen Cult (Proc. Apost. Summ. n. 5 sq.). Schon bei den Aussagen der verhörten Zeugen (Proc. Apost. Respons. ad Animadv. §§ 46. 47) wurde dasjenige, was sie in den Auctoren gelesen, ausdrücklich von dem geschieden, was sie von Mund zu Mund durch ihre Vorfahren empfangen hatten: und alles, was sie nach eigenen Reminiscenzen aus ihrem Knabenalter angeben, weist meistentheils auf Zeiten hin, welche über Balbin und die anderen ausführlicheren Historiker weit hinausreichen. (Vgl. die aus Proc. I vom Jahre 1715 compulsirte Aussage schon des allerersten, 70jährigen Zeugen im Proc. Apost. Summ. n. 5, §§ 14. 15. 16.) Sie alle nennen, was sie gerichtlich deponiren, wiederholt eine immerwährende, beständige, ununterbrochene Ueberlieferung und öffentliche Meinung. Bürgen und Hüter derselben waren die ältesten Familien Prags, Nepomuks, ja des ganzen Landes, unter ihnen auch solche, welche, im Laufe der Zeiten von der katholischen Kirche abgefallen, dem Martyrer des Beichtsiegels ihre Verehrung verweigerten, aber seine Existenz zu läugnen nicht wagten. Bürgen und Hüter waren

ferner die Cistercienser, minderen Brüder, Kreuzherren, Benedictiner, Prämonstratenser und andere Orden, die von Alters her in Böhmen blühten und ihre Traditionen treu bewahrten. Vor Allen aber war Bürge und Hüter das Prager Metropolitan-Capitel, die Grabeswache des einstigen Collegen, eine Körperschaft, die, um mit Frind (Denkschr. 71) zu reden, „den großen Vorzug hatte, niemals altern zu können und niemals zu sterben". Man hat, nachdem man in den Archiven und Bibliotheken mehr als 20 Jahre lang das Material gesammelt (Contr. 41. 42), etwa fünf Jahre lang (1715—1719 und 1719 bis 1720) im Namen des Ordinarius von Prag den Ruf der Heiligkeit, des Martyriums und der Wunder des Dieners Gottes Johannes von Nepomuk, wie dessen öffentlichen Cult seit unvordenklicher Zeit untersucht, und die Folge war, daß Innocenz XIII. (am 25. Juni 1721) seine kirchliche Verehrung als eines „Seligen" bestätigte. Neuerdings wurden dann im Namen des apostolischen Stuhles zwei Jahre (1723—1725) nur auf die Prüfung der Wirklichkeit seines Martyriums verwendet, und alles dieses geschah unter dem scharfsinnigen Promotor fidei Prosper Lambertini, dem nachmaligen Papste Benedict XIV. Endlich ward nach Constatirung von vier Wundern Johannes von Nepomuk als erster Martyrer des Sacramentes der Buße von Benedict XIII. feierlich canonisirt (Bulle Christus Dominus vom 19. März 1729). Wer die gedruckten Acten der drei Prozesse und namentlich die Einwendungen Lambertini's und die darauf gegebenen Antworten gelesen hat, wird zugeben müssen, daß nicht alle als historisch geglaubten Thatsachen eine so ernste und gründliche Probe bestanden haben, wie die im 14. Jahrhundert unter Wenzel IV. um des treu bewahrten Beichtsiegels willen erfolgte Ertränkung eines Johannes von Pomuk oder Nepomuk.

Geläugnet hat diese Ursache des Martyriums zuerst der Prager Augustiner-Eremit P. Athanasius vom hl. Joseph in seiner zweiten, 1777 gedruckten Dissertatio historico-chronologico-critica de Joanne de Pomuk. Weiter ging Ritter von Steinsberg, ebenfalls zu Prag, der 1782 und 1783 Alles aufbot, um zu beweisen, daß Wenzel IV. des Beichtsiegels wegen niemanden, den Generalvicar Johannes von Pomuk aber nur wegen seines Ungehorsams gegen den König mit dem Tode bestraft habe, und daß höchstens ein Martyrium für die geistliche Immunität zuzugeben sei (Dobrowský, Liter. Magaz., 3. Stück). Der neuern und neuesten Zeit indessen war die Entdeckung vorbehalten, daß die Verehrung unseres Heiligen von den Jesuiten aufgebracht worden sei, um den Cult des Magisters Hus aus Böhmen zu verdrängen. So z. B. Dr. Otto Abel (Legende vom hl. Johannes von Nepomuk, Berlin 1855; vgl. Frind 119); so ein Prager Correspondent der République française (14 Juillet 1875), der zugleich die Gesinnung und die Kampfesweise fast aller Johannes-Gegner der Neuzeit getreulich wiedergibt. Diese genannten Auctoren hatten übrigens, was zu beachten ist, nicht den Johannes, wie die in den Canonisationsacten vorliegende Tradition ihn darstellte — dessen Existenz verwarfen sie schlechthin —, sondern einen Johannes Wölflin von Pomuk im Auge, der, im Jahre 1372 noch als Prager Cleriker kaiserlicher öffentlicher Notar, 1374 erster Notar der erzbischöflichen Kanzlei, um 1375 Altarbeneficiat der hll. Erhard und Ottilia im Prager Dome, 1380 erzbischöflicher Secretär, wie auch Pfarrer von St. Gallus, nach Erlangung eines Canonicates bei St. Aegid und des Doctorgrades in decretis, 1389 Canonicus von Wyssehrad und Generalvicar des Erzbischofs Johannes von Jenzenstein, endlich mit Vertauschung der St. Gallus-Pfarrei 1390 Archidiacon von Saaz und als solcher dem Domcapitel aggregirt Canonicus ad extra (Frind 21—33), am 20. März 1393 auf Befehl Wenzels IV., aus Anlaß der dem König unliebsamen Excommunication des königlichen Günstlings Huler und der Bestätigung eines Abtes in Kladrau, in der Moldau war ertränkt worden.

P. Athanasius war schon 1747, vielleicht durch das häufige Vorkommen des Namens in den amtlichen Capitelbüchern bewogen, auf den Gedanken gekommen, ob nicht dieser Generalvicar unser heiliger Martyrer sei, und hatte hierüber eine Dissertatio historico-critica geschrieben, die aber nicht im Druck erschien (Dobrowský a. a. O.). Die im J. 1752 zu Prag bekannt gewordene Beschwerdeschrift Jenzensteins an Papst Bonifatius IX. wider König Wenzel, worin die Ertränkung Johannes' von Pomuk ausführlich berichtet wird (Querela p. XI—XIII; Materia abbr. p. XXIII. XXIV bei Pubitschka, Chronol. Gesch. VII), bestärkte den Gelehrten in seiner Ansicht, und er verfaßte die obengenannte zweite Dissertation. Weil er jedoch in dem Documente keine Spur von einem Beichtsiegel entdeckte, so erklärte er jetzt die Geschichte von dessen Bewahrung als erfunden; die Unrichtigkeiten in dem Canonisationsprozesse und dem Breviere beträfen, meinte er, nur Nebensachen und dürften nach Benedict XIV. verbessert werden; Zibeks Zeugniß ferner stütze sich auf bloßes Hörensagen, und rein historische Traditionen seien erfahrungsmäßig nicht (wie die kirchlichen) vor Irrungen sicher. Er übersah, daß wenigstens die causa martyrii, hier das Beichtsiegel, der Angelpunkt der Canonisationsverhandlung, nicht bloße Nebensache ist; daß Zibek unter Umständen berichtet hat, welche, was die Hauptfrage angeht, jeden vernünftigen Zweifel ausschließen, daß ferner nicht jede historische Tradition nothwendig Irrthümer enthält, und daß in vorliegendem Fall die Tradition anhaltend und ernst geprüft worden ist. Der von Ritter von Steinsberg wider den Generalvicar erhobene Vorwurf des Ungehorsams gegen den König ist nicht allein vom Rechtsstandpunkte in sich selbst nichtig, sondern ermangelt auch der historischen Begründung. Die Beschwerdeschrift Jenzensteins läßt Wenzel

zum Erzbischof, nicht einmal zum Generalvicar reden: „Du excommunicirst meine Beamten ohne mein Vorwissen, du hast den Abt von Kladrau bestätigt" (Querel. p. XII), und Lupacius (bei Zimmermann 83) erzählt, 1393 sei nach den böhmischen Chronologen Dr. Johannecius ertränkt worden, weil er die Bestätigung, ohne des Königs Entscheid und Genehmigung abzuwarten (citra arbitrium atque consensionem regis), vorgenommen habe. Wo ist da eine Berechtigung, auf Kosten des Generalvicars Wenzels Handlungsweise zu beschönigen? Ueber den an dritter Stelle genannten Dr. Abel bemerkt C. Höfler (Geschichtschr. I, S. XLIX): „Jedenfalls ist es ein sehr ungeeignetes Verfahren, wenn man über eine historische Controverse schreibt, von den nichtswürdigsten Anschuldigungen des infamsten Betrugs auszugehen, ohne sich auch nur die Mühe gegeben zu haben, die Acten selbst zu befragen." Was insbesondere die Erfindung unseres Johannes-Cultus durch die Jesuiten betrifft, so hat Dr. Abel entweder nicht gewußt oder doch vergessen, daß der Erste, welcher auf Ferdinands I. Wunsch aus der am 27. September 1540 von Paul III. bestätigten Gesellschaft Jesu nach Böhmen kam, der sel. Petrus Canisius, 1555 in Prag eintraf, also zu einer Zeit, da die Verehrung des Grabes und der Person des Martyrers Gottes und des Heiligen, wie ihn nach Hajeks Zeugniß (bei Bergh. II, 12) Viele nannten, schon längst eine weit verbreitete war. Wenn ferner der nämliche Doctor als besten Beleg für seine Hypothese, daß der Hus-Cultus verdrängt werden sollte, auf den 16. Mai hinweist, auf den auch das Fest des Johannes Hus gefallen sei, so widerspricht diese Behauptung wenigstens für Böhmen (und auf dieses hätte doch die Unterschiebung eines katholischen Heiligen zunächst berechnet sein müssen) den vielen, noch vorhandenen husitischen Original-Missalien und Cantionalen aus jener Zeit, nach denen das Fest des Magisters Hus stets am 6. Juli, d. i. an seinem Sterbetage, gefeiert wurde (Frind a. a. O.). Als die österreichische Regierung verbot, das 460. Jahresgedächtniß des Todes des Magisters Hus öffentlich zu begehen, berief man sich czechischerseits auf den damals gerade veröffentlichten dritten Band der Geschichte Prags (Prag 1875) von Wenzel Tomek; dieser habe „den Rest des Schleiers zerrissen, der den unwürdigen Betrug nothdürftig verhüllen half". Tomek aber fügt nur seinem Berichte über König Wenzels IV. Verhalten gegen Erzbischof Jenzenstein und dessen Generalvicar Johannes von Pomuk (369—372) eine Note bei, worin er — und das ist alles, was er über unsere Frage hat — wörtlich sagt: „Aus dem, was ich soeben erzählt habe, geht hervor, daß ich mit jenen älteren und neueren Schriftstellern, welche den Generalvicar Johannes von Pomuk für den hl. Johannes von Nepomuk halten, nicht übereinstimme. Ich kann aus dem Grunde nicht beistimmen, weil in der Heiligsprechung des Johannes von Nepomuk durch den päpstlichen Stuhl seine" (des Generalvicars) „Person nicht gemeint war, und weil die fromme Meinung des Volkes" (d. i. die Landestradition) „Anfangs des 18. Jahrhunderts, auf welche bei jener Heiligsprechung das Augenmerk gerichtet war, sich nicht auf diesen Johannes von Pomuk, sondern auf eine andere Person bezog" (372).

Damit jedoch diese Erklärung des Verfassers der „Geschichte Prags" besser verstanden werde, muß an Folgendes erinnert werden. Seit Dobner, dessen Vindiciae 1784 erschienen, ist unter den katholischen Gelehrten und Verfechtern des hl. Johannes als ersten Martyrers für das Bußsacrament eine sehr beträchtliche Anzahl, in neuester Zeit insbesondere Ginzel, C. Höfler, A. Frind, Aug. Amrhein u. A., der Ansicht beigetreten, daß diese Ehre dem 1393 von König Wenzel ertränkten Generalvicar Johannes von Pomuk zuerkannt werden müsse; ein anderer gleichnamiger Canonicus von Prag sei nicht nachweisbar, und die Jahreszahl 1383 in den Canonisationsacten sei ein, freilich sehr entschuldbarer, Irrthum. Palacký (Geschichte von Böhmen, III, 1, 62, Anm. 70) hat diese Ansicht, zu welcher auch er sich hinneigt, die vermittelnde genannt. In der That steht sie in der Mitte zwischen der ältern und der jüngern Anschauung: mit jener hält sie (gegen P. Athanasius, Steinsberg u. A.) an der eigentlichen causa martyrii, der Bewahrung des Beichtsiegels, fest; mit dieser (der jüngern) nimmt sie nur Einen Johann von Pomuk, den Generalvicar, an, der aber mit dem besprochenen Martyrer identisch sei. Von streng dogmatischer Seite läßt sich gegen diese vermittelnde Ansicht nichts einwenden; denn, wenngleich die Bulle Benedicts XIII. den Tod des Heiligen sicher noch in die Lebenstage der Königin Johanna, mithin vor 1393 versetzt (Bergh. II, 437 Joannis caedem etc.), so wird doch der eigentliche Kernpunkt der Canonisation, das Martyrium und die Ursache des Martyriums, behauptet und vertheidigt. In historischer Beziehung aber bringt sie wohl eine wahre Unzahl von uralten, meistens gleichzeitigen Documenten theils für die Existenz, theils für die Ertränkung des spätern Generalvicars. Für die erstere allein zeugen die 13 Libri erectionum (Verzeichnisse von Stiftungen), deren mehrere Johannes selbst noch als Notar zusammengeschrieben hat (Bergh. I, 403); ebenso die 7 Libri confirmationum (Bestätigungen durch einen erzbischöflichen Official), welche an 352 Urkunden desselben enthalten (Höfler, Geschichtschr. I, S. XLIX) u. s. w. Bei einer vereinzelt aufgefundenen Schenkungsurkunde von 1374 hat ein Ungenannter in einem Capitelregister von 1510 beigefügt: „Beatus Joannes de Nepomuk me fecit" (Tomek bei Frind 59. 60). Er hält also, folgert man, denselben Johannes, der auch in anderen Urkunden aus jenem Jahre als Kanzleinotar des erzbischöflichen Vicariats erscheint (z. B. Bergh. I, 402), d. i. den spätern Generalvicar, für unsern heiligen Martyrer. — Der Ertränkung erwähnen, außer der Beschwerdeschrift des Erzbischofs Jenzenstein, dessen von einem vertrauten Freunde

um 1402 verfaßtes Leben (Vita Joannis de Jenczenstein, Pragae 1793, 43 sq.), worin Johannes von Pomuk ein „durch glänzende Wunder bewährter" (clarescentibus miraculis . . . ostensus) Martyrer heißt, — und wenigstens 13 oder 14 chronikalische Aufzeichnungen (18 nach Frind 38—43), unter denen überdieß eine, von dem anonymen Fortsetzer Pulkawa's (nach Frind um 1470), von dem vielgeehrten Grabe spricht, die andere, Chronik von Goldenkron (aus dem 15. Jahrhundert, nach Dobner 40), auch von Wundern und dem Grabgitter berichtet. Dort an diesem Grabgitter wurde nach Frind (17, Anm. 5), der sich auf den Ordo Commendarum (Ordnung für die Gedächtnißfeierlichkeiten), ursprünglich vom Jahre 1416, beruft, alljährlich in der Vigil des hl. Benedict das Andenken an Johanko Pomuk begangen. — Das sind die Hauptquellen, aus denen die vermittelnde Ansicht ihre Berechtigung ableitet.

Zunächst folgt aus ihnen allerdings, daß in Prag ein Generalvicar Namens Johannes von Pomuk existirt hat, und daß dieser Generalvicar im J. 1393 durch König Wenzel in der Moldau ertränkt worden ist. Dagegen kann niemand eine Einwendung machen. Allein ob der so Ertränkte um des Beichtsiegels willen den Martertod erlitten habe, das ist die Frage, um welche es sich eigentlich handelt. Und gerade hierauf läßt sich aus den Urkunden, welche nur die Existenz oder die Ertränkung bestätigen, keine directe und an sich genügende Antwort gewinnen; ebenso wenig aus den Berichten und chronikalischen Notizen, die entweder gar keine oder eine von dem Beichtgeheimnisse verschiedene Ursache des Todes angeben. Hierher muß auch Jenzensteins Beschwerdeschrift gerechnet werden, trotz des von Dobner (Vindic. 21—26) versuchten Beweises, daß die Bestätigung des Abtes von Kladrau dem König Wenzel nur als Vorwand gedient habe, den Generalvicar ertränken zu lassen. Denn selbst wenn der Versuch weniger Hypothesen und Willkürlichkeiten enthielte, wie z. B. daß Wenzel den Generalvicar allein, und nicht auch (Querel. p. XII und Mater. abbr. p. XXIV) den Official Puchnik mit eigener Hand gemartert habe (vgl. Controv. 83 sq.), so wäre damit immer noch nicht dargethan, daß die eigentliche Ursache das Beichtsiegel, und der „jam Martyr sanctus" genannte Vicar (Querel. p. XI) ein Martyrer des Bußsacramentes gewesen. — Von einer solchen Ursache des Martyriums reden unter den von Frind aufgezählten Chronisten nur zwei ausdrücklich: Ebendorfer (s. Denkschr. 42) und Žibek (l. c. 43). Indessen ob jener wirklich den Generalvicar im Auge gehabt, ist keineswegs so evident, wofern man das zu Erweisende nicht schon voraussetzt. Andreas von Regensburg, an welchen er bei Wenzels Charakterschilderung sich anschließt, scheint freilich in seinem 1422 vollendeten Chronicon generale (ed. Pez, Thesaur. 1723, 592) unter dem ertränkten Doctor Johannes den Generalvicar verstanden zu haben, indem er als den „andern" zum Verbrennen Verurtheilten den Collegen Pomuks und spätern erwählten Erzbischof „Buchniko" (Puchnik) bezeichnet. Allein verläßlich ist an dieser Stelle der Regensburger Chronist durchaus nicht, und Ebendorfer gibt schon durch das Weglassen des Namens u. s. w. klar zu verstehen, daß ihm der „Andere" nicht Puchnik war, wie denn in der That auf diesen weder die beabsichtigte Todesart, noch der Beweggrund seiner Befreiung passen. Nebstdem weist der Titel „Beichtvater" der Gemahlin Wenzels und die zweite neu hinzugefügte Ursache der Ertränkung auf Prager Traditionen hin. Als deren Gewährsmann aber kann Žibek gelten, der kaum ein Decennium nach Ebendorfers Anwesenheit zu Prag (im J. 1433) Capitular der dortigen Metropolitankirche wurde und zur Zeit der Abfassung des Kaiserbuches bereits mehrere Jahre diese Stelle innehatte, also die bis dahin gewiß nicht veränderte Tradition genau zu kennen in der Lage war. Dieser nun spricht deutlich genug von einem andern Johannes als dem von 1393; denn sein „Magister Johannes" litt, will man dem Texte nicht Gewalt anthun, bei Lebzeiten der kurz vorher zweimal und allein genannten ersten Gemahlin Wenzels, d. i. der Königin (Domina) Johanna, die bekanntlich am 31. December 1386 starb. Dieser klare Sinn wird durch das, was über eine eingetretene Austrocknung der Moldau folgt, keineswegs aufgehoben, zumal da schon an sich die mit dem unbestimmten „Hernach" eingeleitete Schilderung die furchtbare, einem göttlichen Strafgerichte ähnliche Flußdörre von 1393 nicht erkennen läßt, sondern vielmehr auf eine solche hinweist, wie sie auch sonst in den Flüssen eintreten, und wie sie in Böhmen (Zimmermann 83; Controv. 98) im 14. Jahrhundert 1307, 1312, 1326, 1352, 1381 vorgekommen sind. — Auch aus Ebendorfer und Žibek läßt sich mithin die Identität des Johannes von 1393 mit unserem Martyrer nicht zwingend beweisen. Ergibt sie sich vielleicht aus dem oben angeführten Beisatze eines ungenannten Registrators (vom Jahre 1510): Beatus Joannes de Nepomuk me fecit? oder aus den „glänzenden Wundern", die Jenzensteins Biograph als Erweis für das Martyrium des Generalvicars andeutet? — Aber jener Beisatz kann einfach auf einer Verwechslung beruhen, wie denn, durch die Gleichnamigkeit getäuscht, noch später einige, welche zwei Johannes von Pomuk unterschieden, die Urkunden und Actenstücke Johann Wölflins für Schriften des hl. Johannes von Nepomuk gehalten haben (Bergh. I, 403, II, 48, not. b u. Innsbr. Zeitschr. 104, Anm. 2). Was ferner die „glänzenden Wunder" in Jenzensteins Lebensbeschreibung anbelangt, so zwingt nichts, an die Lichterscheinung nach der Ertränkung oder an die Wunder bei der Grabstätte unseres heiligen Martyrers zu denken. Bei den geringen Ansprüchen, die der Biograph für Annahme eigentlicher Wunder erhebt (vgl. z. B. Vita c. 18), genügt es, hier die bereits erwähnte

Flußdörre von 1393 zu verstehen, die auch alte Chronisten, wie die Chronik des Ungenannten um 1422, die Tetschner Handschrift um 1440 u. A. (Frind 83) als Strafwunder für die Ertränkung des Johannes ansahen. Also die directen für die Identität angezogenen Zeugnisse haben denn doch nicht die erforderliche Beweiskraft.

Haben aber eine solche etwa die indirecten, die, wie der anonyme Fortsetzer Pulkawa's und die Chronik von Goldenkron, das berühmte Johannisgrab im Prager Dom als Ruhestätte des Generalvicars bezeichnen, oder welche, wie der Ordo Commendarum, die Todtenfeier für denselben an dem Gitter jenes Grabes abhalten lassen? Wir glauben nicht. Denn die beiden chronikalischen Aufzeichnungen sind, insoweit sie vom Grabe des Generalvicars handeln, kritisch zu wenig gesichert. Die hierher gehörige Stelle aus Pulkawa's Fortsetzer lautet: „... Und er" (der erzbischöfliche Vicar Johannes) „wurde in der Prager Burg bei St. Wenzel begraben, da wo sein Name auf dem Steine ausgehauen, und ein Kreuz auf dem Steine ist: auf dieses Kreuz mag bis heute niemand treten." Zimmermann (73) erklärt die Stelle für einen spätern Zusatz. Palacký (Scriptor. rerum bohem. III, Prag. 1829, 4. 5) beanstandet ebenfalls ihre Authenticität, und schon das angeblich auf dem Grabsteine „eingehauene Kreuz, auf welches niemand zu treten wage", erregt Verdacht, da auf dem ganzen Steine nach Berghauers Autopsie (II, 14, coll. 6) kein Kreuz befindlich war. — Die zweite Notiz aus der nunmehr verloren gegangenen Chronik von Goldenkron, welche den im J. 1393 am Tage des hl. Benedict ertränkten Doctor Jochancho, Prager Decan, Donnerstags am Feste der Reliquienausstellung aufgefunden sein läßt, ist einzig von Dobner und zwar nur flüchtig eingesehen worden (Vindic. 40, not. gg). Das genannte Fest fiel nie auf einen Donnerstag, sondern stets auf den Freitag nach dem weißen Sonntag, im J. 1393 auf den 18. April; es müßte demnach der Leib des ertränkten Martyrers erst 28 Tage nach der Ertränkung aufgefunden worden sein (!). Der unbekannte und ungenaue Auctor verräth sich durch die völlig unböhmische Schreibweise „Jochancho" und den dem Generalvicar beigelegten Titel „Prager Decan" als einen nach Goldenkrons Zerstörung durch die Husiten vom Auslande eingewanderten, mit der böhmischen Sprache und den kirchlichen Verhältnissen Prags nicht sehr bekannten Mönch. (Mehreres über beide Aufzeichnungen s. in Innsbr. Zeitschr. 109—114.) — Der Ordo Commendarum endlich spricht eher gegen die Identität. Die Stelle lautet (Controv. 90) vollständig also: „In der Vigil von St. Benedict wird ein Jahresgedächtniß abgehalten für Johanko Pomuk, welchen König Wenzel ertränken ließ, — kleineres Todten-Officium, Messe für Verstorbene. Die Commende geschieht vor dem Altare des hl. Clemens, wo ein Marmorstein liegt, in welchem eingemeißelt ist: Johannes Pomuk (wo jetzt das Eisengitter ist im Umgange [in circuitu])." Daraus geht hervor, daß im J. 1416 die Commende dort gehalten wurde, wo sich damals der Altar des hl. Clemens befand. Dieser aber befand sich damals als selbständiger Altar, nach Urkunden von 1410 und 1415, wie nach dem von Professor Tomek angefertigten Grundriß der Prager Metropolitankirche vom Jahre 1419, in gleicher Front mit dem Hochaltar an dessen Epistelseite, abwärts am ersten der Pfeiler, die den Mittelraum des herrlichen Baues abgrenzten. Dort in der Nähe, also verschieden von dem nachher mit einem Gitter umgebenen, war auch der Grabstein des Generalvicars. Im J. 1420 zertrümmerte der husitische Pöbel die meisten Altäre; die Zerstörung des Gebäudes selbst hinderte nur der Muth der wackeren Bräuerzunft (Frind 74 ff.). Daß unter den vernichteten Altären ebenfalls der des hl. Clemens gewesen sei, ist nicht zu bezweifeln (Innsbr. Zeitschr. 114—120). Wenn aber nach dem Ordo selbst das ursprüngliche Grab dieses Johannes von 1393 mit dem Johannisgrabe gegenüber der Cardinalskapelle nicht als identisch kann angesehen werden, so folgt, daß nach dem nämlichen Documente die Identität des Generalvicars mit dem heiligen Martyrer schon wegen der Verschiedenheit der Grabstätten nicht annehmbar ist.

Die Tradition, welche in den Canonisationsacten sich ausspricht, bestätigt dieß. Denn abgesehen von anderen Einzelheiten weiß sie bezüglich des als Heiligen verehrten Johannes nichts von Todtenofficien oder Messen de requiem, die für ihn seien gefeiert worden, während eine solche Gedächtniß für den Generalvicar aus dem Ordo und aus drei anderen Documenten (Bergh. I, 374) feststeht. — Auch von den Historikern bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts ist keiner für die Identität. Sie alle, wenn sie von der Ertränkung des Martyrers des Bußsacramentes berichten, setzen entweder, wie schon Dubravius (Bergh. II, 15), die 1386 verstorbene Johanna als damals noch lebend voraus, oder bezeichnen 1383 als Todesjahr, oder unterscheiden ausdrücklich zwischen ihm und einem spätern Johannes von 1393. Mehrere von ihnen, wie Pontanus, Pessina, Nebeský von Blumenberg, Dlauhoweský, Hammerschmidt, Berghauer, sind selbst Canoniker des Wyssehrader Collegiatstiftes gewesen, dem einst (seit 1389) Johannes Wölflin angehört hatte. Es hat also — was bei unserer Frage stark in's Gewicht fällt — zu ihrer Zeit weder in dem Wyssehrader noch im Metropolitan-Capitel, in welchem die vier ersten als Dignitäre eintraten, der traditionelle oder der historische Glaube bestanden, daß der in dem umgitterten Grabe bei St. Veit verehrte Martyrer mit dem Generalvicar identisch sei. Ja, auch zu Hajeks Zeiten bestand ein solcher Glaube nicht. Denn hätte dieser Auctor gegen eine damals herrschende Annahme der Identität zwei Johannes unterschieden, so würden nothwendig einerseits die Capitularen von St. Veit, andererseits die von Wyssehrad Verwahrung eingelegt

haben; jene wegen der Neuerung überhaupt, diese insbesondere, weil die Ehre des Protomartyriums für das Beichtsiegel einem Mitgliede ihres Gremiums abgesprochen und einem Andern, Unterschobenen zuerkannt worden sei. Hajek hat mithin die Unterscheidung nicht zuerst erfunden, sondern schon vorgefunden, und in seinem Werke, dem ersten Versuche einer vollständigen chronologischen Geschichte Böhmens, nur zusammengestellt, was verschiedene Quellen getrennt ihm dargeboten haben. In der That, neben Documenten, welche die Existenz und die aus Anlaß der Kladrauer Abtwahl im März 1393 öffentlich (Querel. p. XIII) erfolgte Ertränkung eines Generalvicars Johannes von Pomuk bezeugen, finden sich andere, welche über einen zur Zeit der Königin Johanna, genauer im Mai 1383, einzig des Beichtsiegels wegen, insgeheim (Zitt. Chron.) in die Moldau gestürzten Beichtvater Johannes von Pomuk oder Nepomuk berichten. Wohl hat man, um dennoch die Identität zu retten, die Jahreszahl 1383 für ein bloßes Versehen erklärt und insbesondere die Angaben der Zittauer Chronik und der Gedenktafel des Grabes vom Jahre 1530 auf Johannes von Krumau und dessen Diarium zurückgeführt. Allein ein Beweis für diese Behauptung ist bisher nicht erbracht. In dem Zittauer Stadtbuch läßt schon die Namensform Johannes von Nepomuc eine andere Quelle vermuthen, als den Domdechanten, der ihn Johanko von Pomuk nannte (Innsbr. Ztschr. 97. 98). Was die Gedenktafel betrifft, so wird wohl deren Verfasser, Wenzel von Wolfenburg, ebenfalls Domdechant und als solcher der amtliche Wächter über die Anniversarien (Pubitschka, Gesch. 55), auch um die Stiftung gewußt haben, die ein gewisser Geneczko im J. 1396 zu Handen des Nicolaus Puchnik, des Martergenossen des Generalvicars, gemacht „zur Haltung eines Jahresgedächtnisses für Johannes von Pomuk, Saazer Archidiacon, ertränkt 1393" (Frind 37; Bergh. I, 374). Da ist es schwer zu glauben, daß er durch Johannes von Krumau sich habe verleiten lassen, 1383 statt 1393 auf die Tafel am Grabe zu setzen.

Manche freilich finden es seltsam, daß in demselben Prager Capitel fast zu derselben Zeit zwei verschiedene Persönlichkeiten desselben Namens Johannes von Pomuk sollen gelebt haben; Manchen wieder ist das Schweigen auffallend, das in den Prager Capitelbüchern, den verschiedenen Chroniken und selbst in Jenzensteins Beschwerdeschrift bezüglich eines Johannes von 1383 herrscht. Indessen das Seltsame der Gleichnamigkeit verliert sich, wenn man bedenkt, daß der jüngere Johannes von Pomuk (so nennen ihn die Canonisationsacten selbst) erst 1390, also sieben volle Jahre nach dem Tode des ältern, und zwar nicht als Residenzialdomherr, sondern als Canonicus ad extra dem Capitel einverleibt wurde, und daß de Pomuk in jener Zeit ein nicht gar seltener Zuname scheint gewesen zu sein (Innsbr. Ztschr. 102—104). Für das Schweigen aber läßt sich unschwer eine natürliche Erklärung finden (ebd. 105—108). So klagt Jenzenstein in seiner Beschwerdeschrift bei Bonifatius IX. wegen der Uebergriffe und Schädigungen aller Art, die er, trotz vorausgegangener väterlicher Ermahnung und trotz der spätern (im J. 1384) im Namen des gesammten Clerus gemachten schriftlichen Vorstellungen, ja seitdem sogar in erhöhtem Grade, von Wenzel auf Antrieb der königlichen Räthe zu erleiden gehabt, so daß er seines Hirtenamtes nicht mehr mit Freiheit walten könne, niemand aus Furcht sein Generalvicar sein wolle und er selbst persönlich in Todesgefahr schwebe. Er bittet dann den Papst, insbesondere über die Gewaltthätigkeiten gegen den Generalvicar Johannes und die anderen in der Klage genannten Cleriker amtliche Erkundigungen einzuziehen und wegen dieser öffentlich, notorisch und zweifellos sicheren sacrilegischen Handlungen mit apostolischer Strenge wider den König und seine Mitschuldigen einzuschreiten. Wen also wird es wunder nehmen, wenn in Jenzensteins Schrift, die das Privatleben Wenzels mit keiner Silbe berührt und nur offenkundige Thatsachen, namentlich seit 1384, vorbringen will, einer aus alleiniger Initiative des Königs, aus schwer erweisbarem Motiv und insgeheim erfolgter That, wie die Ertränkung unseres Martyrers von 1383 war, keine Erwähnung geschieht? Daß ferner auch die aus vielen Stürmen mit besonderer Sorgfalt geretteten, immerhin noch zahlreich vorhandenen Capitelbücher des Domarchivs den Namen unseres hl. Johannes von Nepomuk nirgends enthalten, ist deßwegen zu begreifen, weil einige, wie die Acta judiciaria (gerichtlichen Entscheidungen) und die Libri divisionum (Vertheilungsbücher), erstere 1384 (Controv. 99), letztere mit dem 30. September 1393 (Frind 33), also nach dem Tode unseres Heiligen beginnen, während andere, wie die Libri erectionum und confirmationum, von Stiftungen und von Bestätigungen in einem Beneficium durch erzbischöfliches Officiale handeln und darum nur solche nennen, von welchen oder für welche Stiftungen gemacht, oder welche in einem Beneficium bestätigt worden sind, wozu jedenfalls unser Martyrer nicht gehört haben muß. Das sogen. Annahmebuch (Liber receptionum) aber bringt aus den Jahren 1378—1389 die Namen von 26 Canonici, die nicht durch Wahl in das Capitel kamen, sondern infolge päpstlicher Ernennung (per litteras gratiosas Pontificum) vom Capitel als Mitglieder angenommen wurden, nebst den eigens berufenen Zeugen, welche die geführten Protokolle zu unterfertigen hatten. Wenn nun unser Johannes von Nepomuk, wie es das Summarium des apostolischen Prozesses (n. 8, §§ 25. 29. 49) ausspricht, durch Wahl, und zwar vor 1378 (Controv. 99, c. α; Bergh. I, 66) Canonicus der Metropolitankirche wurde, so konnte er nicht unter jenen durch einen päpstlichen Gnadenbrief Ernannten erscheinen. Wenn er ferner auch unter den Zeugen, welche man am häufigsten aus den Würdenträgern des Capitels, aus Archidiaconen

und Collegiat-Pröpsten berief, bis zum Jahre 1383 niemals vorkommt, so theilt er dieses Loos mit noch anderen 21 Domcapitularen, deren damalige Mitgliederschaft documentarisch feststeht (vgl. Innsbr. Ztschr. 107. 108). Also das Schweigen der gleichzeitigen Capitelbücher über einen Johannes von 1383 berechtigt ebenfalls nicht, dessen durch das handschriftliche „Diarium" des Metropolitanarchivs und anderweitig beglaubigte Existenz zu läugnen. Was zuletzt die alten böhmischen wie ausländischen Chroniken anbelangt, so gibt es nach dem Gesagten doch einige, welche das Martyrium eines ältern Johannes sogar mit einer gewissen Ausführlichkeit berichten.

Weder positive noch negative Gegengründe zwingen mithin, von dem ältern Glauben, der durch Jahrhunderte in possessione war, und der sämmtlichen Canonisationsprozessen als Grundlage gedient hat, abzugehen, nämlich, daß König Wenzel IV. zwei Johannes von Pomuk, Beide Prager Canonici, den einen im J. 1383, den andern zehn Jahre später in der Moldau hat ertränken lassen, und daß der von 1383 der erste Martyrer des Bußsacramentes gewesen ist. Zwar fehlen zur Beseitigung jedes Schattens von Schwierigkeit im strengsten Sinne des Wortes gleichzeitige Documente; auch solcher, die der Zeit nahe liegen, sind nicht viele. Allein so wie deßungeachtet die Beweise für das Martyrium und dessen Ursache geeignet sind, eine volle Ueberzeugung zu schaffen, ebenso auch die für die geschichtliche Wirklichkeit eines von dem Generalvicar verschiedenen Johannes von Nepomuk; denn es sind so ziemlich dieselben. Nach allem diesem ist es ein ungerechter Vorwurf für unsere Kirche, daß im J. 1729 „unter einem allerdings historischen Namen eine fingirte Person heilig gesprochen" worden sei. In welchen Anliegen unser Heiliger als besonders mächtiger Fürbitter gilt, spricht die im J. 1883 neu geprägte Medaille der nepomucenischen Bruderschaft an der Kirche zum hl. Laurentius in Lucina zu Rom kurz und schön durch die Aufschrift aus: Ab obtrectatoribus et eluvionibus nos praesta immunes (vor bösen Zungen und Ueberschwemmungen bewahre uns).

Literatur. Aus der reichhaltigen Literatur sind hervorzuheben: a. Werke, welche zwei Canoniker Johannes voraussetzen und das Martyrium des Heiligen in das Jahr 1383 verlegen: Acta utriusque Processus super fama sanctitatis .. et super casu excepto .., Viennae 1722 (citirt als Proc. I; Proc. II); Acta canonizationis seu declarationis martyrii . ., Romae 1717 (citirt als Proc. Apost.); Berghauer, Protomartyr poenitentiae, 2 voll., Graecii et August. Vind. 1736—1761; Fr. Pubitschka, Chronol. Gesch. Böhmens VII, Prag 1788 (enthält auch die Acta in Curia Romana [kurzweg Querela] Archiepiscopi Prag. Joannis a Genzenstein, und die Praecedens materia abbreviata); Idem, Unusne an duo Ecclesiae Metrop. Pragensis Canonici Joannis de Pomuk nomine .. in Moldavae fluvium proturbati fuere, Prag. 1791 (deutsch als Ehrenrettung des hl. Johannes von Pomuk oder Nepomuk, Prag 1791); J. N. Zimmermann, Vorbote einer Lebensgeschichte des hl. Johannes von Nepomuk, Prag 1829; W. F. Neumann, Hundertjährige Jubelfeier der Heiligsprechung, Prag 1829; Histor.-pol. Bl. XVI, 650 ff.; Controversia de S. Joanne Nep., als Mscr. gedruckt (vgl. Katholik 1881, II, 76 ff.); Schmude, Studien über den hl. Johannes von Nepomuk, in der Innsbr. Ztschr. f. kathol. Theologie VII, 1883, 52 ff.; Müllendorf, L'infaillibilité pontif. et la canonisation de S. Jean Nepom., in der Ztschr. La Controverse 1883, Mars; La critica moderna e il martirio di S. Giov. Nep. in der Civiltà cattolica 1883, Maggio e Giugno.

b. Für das Todesjahr 1393 treten ein: G. Dobner, Vindiciae sigillo confessionis divi Joan. Nep., Protomartyris poenitentiae, assertae, Prag. et Viennae 1784, auch unter dem Titel Dissertatio de existentia divi Joan. Nep. in Metropolita Pragensi, und deutsch: Beweis, daß der hl. Johannes von Nepomuk um des Beichtsiegels willen gemartert worden ist (vgl. die verwerfende Kritik Dobrowský's im Liter. Magazin von Böhmen und Mähren, Prag 1787, 3. St., 101 ff.); Ginzel im Kirchenlex. 1. Aufl., V, 725 ff.; C. Höfler, Ruprecht von der Pfalz, Freib. 1861, 89. 91 ff.; Ders., Geschichtsschreiber der hus. Bewegung in Böhmen, Wien 1856, I, S. XLV. III, 151 ff.; A. Frind, Der geschichtl. hl. Johannes von Nepomuk, Eger 1861, 2. Aufl. Prag 1871; Ders., Der hl. Johannes von Nepomuk, Denkschrift zur Feier des dritten Jubiläums der Heiligsprechung, Prag 1879 (vgl. die Kritiken in den Histor.-pol. Bl. LXXXIII, 393 ff. und in den Stimmen aus M.-Laach XVIII, 129 ff.); Tom. Novák, Život (Leben) S. Jana Nepomuckého, V Praze 1862, und Úvahy (Reflexionen) o S. Janu Nepom. 1871; J. B. Votka, Zázračný jazyk svatého Jana Nepom. (Die wunderbare Zunge des hl. Johannes), V Praze 1884 (vgl. Linzer Quartalschr. 1884, 918 f.); A. Amrhein, Histor.-chronolog. Untersuchungen über das Todesjahr des hl. Johannes von Nepomuk, Würzburg 1884 (vgl. Histor.-pol. Bl. XCIII, 943 ff. und Liter. Rundschau 1885, 14 ff.). [Schmude S. J.]

Johannes Nesteutes, s. Johannes der Faster.

Johannes von Nikiu, Bischof auf der im westlichen Hauptarme des Nils gelegenen Insel Nikiu, schrieb um 700 n. Chr. eine Weltchronik, welche in ihren Mittheilungen zur Geschichte des 7. Jahrhunderts selbständigen und zwar hervorragenden Werth besitzt. Der Verfasser war hartnäckiger Monophysit, und sein Parteistandpunkt wirkte auch auf seine Darstellung ein. Sein Werk ist in einer äthiopischen Uebersetzung erhalten, welche 1601 in Abessinien (specieller Amhara) nach einer (sehr mangelhaften) arabischen Vorlage gefertigt wurde. Nach H. Zotenberg, dem Herausgeber und Uebersetzer des äthiopischen

Textes (Paris 1883; früher erschien von demselben eine umfangreiche Abhandlung über Inhalt und Bedeutung des Werkes, Paris 1879), war das Original in griechischer Sprache abgefaßt, enthielt jedoch einige koptisch geschriebene Abschnitte; Th. Nöldeke (Gött. gel. Anz. vom 24. October 1883) hält die koptische Abfassung des Ganzen für wahrscheinlicher. [Bardenhewer.]

Johannes von Palomar, Archidiacon von Barcelona, trat nur während des Basler Concils und hier vor Allem in den Verhandlungen mit den Böhmen in bemerkenswerther Weise an die Oeffentlichkeit. Er scheint ganz der Richtung Cäsarini's angehört zu haben, begleitete denselben vielfach auf seinen Legationsreisen und wurde von ihm unter dem 3. Juli 1431 mit Johannes Dominici (s. d. Art.) zum Stellvertreter auf dem Basler Concil ernannt während dessen Abwesenheit auf dem Zuge gegen die Husiten. In dieser Delegationsurkunde wird Palomar genannt doctor decretorum, domini nostri papae capellanus et sacri palatii apostolici causarum auditor (Monum. concil. general. saec. XV., Vindob. 1857, I, 87). Am 9. Juli reisten die Vicepräsidenten von Nürnberg ab, langten über Konstanz am 19. in Basel an und trafen sofort die nöthigen Einleitungen, um das Concil in regelrechten Gang zu bringen. Am 23. Juli hielten sie eine Art Eröffnungsversammlung in der Cathedrale, wo Palomar eine wenig geschmackvolle Rede hielt. Da Cäsarini schon am 9. September in Basel eintraf, wurden Palomar und sein Genosse ihres Amtes wieder enthoben. Von jetzt an war Palomar in hervorragender Weise bei den Verhandlungen über die husitischen Streitfragen betheiligt, und zwar sowohl zu Basel selbst, als auch bei verschiedenen Legationen, welche das Concil in dieser Angelegenheit nach Osten sandte. Namentlich war er Mitglied der Gesandtschaften, welche im Frühjahr und Herbst 1433 nach Prag gingen, dann jener nach Regensburg Sommer 1434 und der nach Wien Januar 1435, sowie bei den Verhandlungen zu Iglau Sommer 1436. (Ueber Thätigkeit und Erfolge all' dieser Verhandlungen s. die verschiedenen zeitgenössischen Berichte in Monumenta concil. general. saec. XV, I, 361 sqq.; dann Johannis de Segovia Histor. generalis synodi Basil., Monum. II.) Als dann zu Basel der Streit über die Wahl des Ortes für das Unionsconcil ausbrach, stand Palomar auf Seite der Minorität und der päpstlichen Legaten, und als der Streit heftiger wurde und die Basler Majorität gewaltsam dem Bruche mit Eugen IV. zutrieb, folgte Palomar wie bisher dem Cardinal Julian Cäsarini und schrieb ein ausführliches Gutachten für den Papst und gegen die Basler (Döllinger, Beiträge zur politischen, Kirchen- und Culturgeschichte II, Regensburg 1863, 414). Von da an verschwindet Palomar aus der Geschichte. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 435. 494. 515. 547. 578. 607. 618.) [Knöpfler].

Johannes von Paris, Name mehrerer Schriftsteller. 1. Johannes von Paris, O. Pr., mit dem Geschlechtsnamen Poin-l'âne (pungens asinum), gehörte zu den ersten Lehrern, welche aus dem Dominicanerkloster St. Jacob zu Paris hervorgingen, und wirkte schon 1244 vor dem Auftreten des sel. Albertus Magnus mit großem Erfolge an der Hochschule. Sein Tod scheint vor dem J. 1269 erfolgt zu sein. Er schrieb über die Sentenzen des Lombarden, ferner De unitate formae und De principio individuationis. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 119 sq. II, 817; Hist. litt. de la France XIX, 422.)

2. Johannes von Paris, O. Pr., mit dem Beinamen de Soardis (surdus) oder Qui dort (dormiens), wurde 1304 Licentiat an der Pariser Hochschule. Er galt als der scharfsinnigste Aristoteliker seiner Zeit und verfaßte viele Abhandlungen aus dem Gebiete der Physik und Metaphysik, die sich zum Theil in Handschriften noch erhalten haben. In dem Kampfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen schrieb er auf Veranlassung des Königs die Schrift De potestate regia et papali (Paris. 1506; Goldast, Monarchia S. Rom. Imperii II, Hanov. 1612, 108 sq.), in welcher er ganz schulmäßig in Gründen und Gegengründen das Verhältniß zwischen Papst und Kaiser erörtert, die Frage nach der Oberlehensherrschaft des Papstes über das Kaiserthum untersucht und endlich, was für ihn die Hauptsache ist, die Unabhängigkeit Frankreichs vom Imperium sowohl als von einer weltlichen Oberhoheit des Papstthums ausspricht (s. das Nähere bei S. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipzig 1874, 148 ff.). Am meisten machte sich Johannes dadurch bekannt, daß er — allerdings bloß in hypothetischer Weise — die Gegenwart Christi im Altarssacrament in der Form einer Impanation (s. d. Art. VI, 621 f.) behauptete. Die Facultät leitete hierüber eine Untersuchung ein und unterbreitete die Frage endlich dem römischen Stuhle. Johannes reiste an den Sitz der Curie nach Bordeaux, starb aber daselbst am 22. September 1306, bevor ein Urtheilsspruch erfolgt war. Von seinen übrigen Schriften sind noch hervorzuheben die zwei Tractate De adventu Christi secundum carnem und De Antichristo (Pariser Nationalbibliothek Nr. 13 781; die letztere Schrift auch gedruckt bei Theolosphorus de Cusentia, De magnis tribulationibus in proximo futuris, Venet. 1516). Beide Abhandlungen geben Zeugniß von einer außerordentlichen Belesenheit sowohl in den alten Classikern, als in den christlichen und jüdischen Schriftstellern des Mittelalters. Etwa 20 Jahre nach dem Tode des Verfassers benutzte sein Ordensgenosse Nicolaus von Straßburg, Lector in Köln, die beiden Abhandlungen, um sie fast wörtlich in sein Buch De adventu Christi aufzunehmen und als sein eigenes Werk nicht nur dem Erzbischof Balduin von Trier, sondern auch dem Papste Johannes XXII. zu

widmen (vgl. Denifle im Archiv f. Lit. u. K.-Gesch. IV, 312 ff.). Johannes gilt auch als Verfasser des Correctorium corruptorii S. Thomae gegen den Engländer Wilhelm de Lamara (gedruckt unter dem Namen von Aegidius Romanus zu Köln 1516). (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr., I, 500 sq. II, 335; Natalis Alex., Hist. eccl., ed. Bingii 1789, XV, 272 sq.; Hist. litt. de la France XXV, 244 ss.)

3. Johannes von Paris, der Jüngere, Franciscaner des 15. Jahrhunderts, schrieb Quaestiones super universam Philosophiam cum explanatione textus Aristotelis ad mentem Scoti, Venet. 1487.

4. Johannes von Paris, O. S. Aug., Canonicus zu St. Victor, daher auch Johannes Victorinus genannt, ist der Verfasser eines Memoriale Historiarum, welches bis zum Jahre 1322 reicht. Für die ältere Zeit bietet er nur Excerpte aus bekannten Chroniken (Mittheilungen über die Franken, Burgunder, Normannen ꝛc. bei A. du Chesne, Script. histor. Franc. coaetanei, Paris. 1636, I, 128 sq.); wichtig wird er aber für die zeitgenössische Geschichte der Päpste Clemens V. und Johannes XXII. (bei Baluze, Vitae paparum Avign., Paris. 1693, I, 1 sq.). Die neueste Ausgabe in der Recueil des historiens des Gaules et de la France XXI, Paris 1855, 633 s., umfaßt seine Beschreibung der Jahre 1289—1322. Da seine Darstellung mit dem Jahre 1322 gewaltsam abbricht, ist sein Tod wohl in diese Zeit zu setzen, und der bei Lelong (Biblioth. histor. de la France II, Par. 1769, n. 16 985) genannte Johannes Boivin, welcher erst 1327 Canonicus in St. Victor wurde und um 1351 starb, ist vom Historiker Johannes zu unterscheiden. (Vgl. Recueil l. c. p. XIV, 630.)

5. Johannes, Kanzler der Pariser Hochschule, s. Gerson. [Streber.]

Johannes von Parma, der sel., eigentlich Giovanni Borelli oder Burelli genannt, der siebente General der Franciscaner, war um 1209 zu Parma geboren, studirte erst in Neapel und Bologna, erwarb dann zu Paris die theologische Doctorwürde und galt bald als der größte Gelehrte seines Ordens. Dabei zeichnete er sich auch durch eine solche Regularität und so heiligmäßige Tugenden aus, daß er auf dem Capitel von Avignon 1247 zum Generalminister des ganzen Ordens erwählt wurde. Als solcher reiste er zu Fuß, bloß von einem Bruder begleitet, durch Frankreich und Italien, um die Klöster seines Ordens zu visitiren, und schritt streng gegen die damals auftauchenden Versuche einer Milderung der Regel ein, so daß er vielen minderen Brüdern unbequem ward. Um so mehr wurden sein Eifer, seine Beredsamkeit und seine Sittenstrenge von Innocenz IV. geschätzt, so daß derselbe ihn 1249 als das geeignetste Mittel auswählte, in Griechenland eine Union der getrennten Kirchen zu Stande zu bringen. Johannes erschöpfte sich jedoch dabei in fruchtlosen Bemühungen und kam 1251 unverrichteter Dinge nach Italien zurück. Hier machte damals ein anonymes Buch, welches die Lehre Joachims von Floris über das Ewige Evangelium vertheidigte, großes Aufsehen (s. d. Artt. Bonaventura, Ewiges Evangelium, Joachim von Floris), und die Gemüther waren zwischen Bewunderung der neuen Lehren und strengem Festhalten am Hergebrachten getheilt. Johannes verhehlte nicht seine Ansicht, daß man Joachim in den Forderungen größerer Ordensstrenge beipflichten müsse, ohne deßwegen irgendwie dessen irrige Ansichten in Schutz zu nehmen. Gleichwohl machte sich bald die gegen ihn vorhandene Mißstimmung geltend, indem man ihn beschuldigte, das betreffende Buch verfaßt zu haben, und ihn bei der deßhalb eingesetzten päpstlichen Commission denuntiirte. Auf dieses hin legte der schmerzlich berührte Ordensmann auf dem Generalcapitel zu Rom 1257 seine Würde nieder und schlug zu seinem Nachfolger den hl. Bonaventura vor, so daß dieser einstimmig gewählt wurde. Die päpstliche Commission erkannte bald seine Unschuld an; es ist unrichtig, daß er zu langem Kerker verurtheilt und nur durch den Cardinal Ottoboni, den spätern Papst Hadrian V., davor bewahrt worden sei. Indeß beschloß er jetzt, jede Berührung mit der Welt, in der er so viel Unliebes erfahren, zu meiden, und zog sich nach dem Klösterchen Greccio bei Rieti zurück, wo er noch 32 Jahre in tiefster Geistesruhe und ungestörter Contemplation lebte. Als Greis wurde er vom Papste nochmals nach Griechenland geschickt, starb aber auf der Reise dahin zu Camerino am 19. März 1289. Nach seinem Tode 1289 geschahen viele Wunder an seinem Grabe, und diese führten im vorigen Jahrhundert zu seiner Seligsprechung. Es werden ihm zugeschrieben: ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, Libri II de conversatione religiosorum, ein Glossarium, ein Tractat De beneficiis creatoris, ein Officium Passionis Christi, eine Schrift De sacro commercio S. Francisci cum Domina paupertate, ein Rosarium in Genesim, die sämmtlich noch ungedruckt in italienischen Bibliotheken liegen. — Ein anderer Johannes von Parma, mit dem Beinamen Genesius Quaja, O. S. Fr., welchen Wadding mit dem sel. Johannes verwechselt hat, gehört dem 14. Jahrhundert an. Sbaraglia (Suppl. ad Script. trium Ordinum S. Franc. 424) führt seine ziemlich zahlreichen Schriften an. Dieser jüngere Johannes ist der Verfasser der Schrift Liber de civitate Christi et bona vita, zuerst Reggio 1501, dann Rom 1523 gedruckt. (Vgl. Wadding, Ann. Minn. II ad a. 1256; Boll. Mart. III, 57; Affò, Vita del B. Giovanni da Parma, 1780; Fabricius-Mansi IV, 397.) [Kaulen.]

Johannes Parvus (Jean Petit), Franciscanermönch, Doctor und Lehrer der Theologie zu Paris, war um 1360 zu Caux in der Normandie geboren und machte sich auf der Versammlung der gallicanischen Kirche zu Paris am 18. November 1406 dadurch bemerklich, daß er in animosem Tone die Substraction Benedicts XIII. verthei-

digte. Berüchtigt wurde er bald darauf durch seine Vertheidigung des Tyrannenmordes. Am 23. November 1407 war nämlich der Herzog von Orleans, Bruder des geisteskranken Königs Karl VI. von Frankreich, auf Anstiften des Herzogs von Burgund ermordet worden. Der schwache König war unfähig, die Blutthat zu rächen, ja der Mörder zog, dem öffentlichen Verdict zum Trotz, an der Spitze von 800 Reitern im Januar 1408 in Paris ein. Nun glaubte Jean Petit, aus Dankbarkeit gegen den Herzog von Burgund, dem er seine ganze Existenz verdankte, sich verpflichtet, für diesen einzutreten, und vertheidigte am 8. März 1408 in feierlicher Versammlung die Frevelthat. Er stellte hierbei den Satz auf: „daß es jedem, auch ohne gesetzliche Bevollmächtigung, nach den natürlichen, moralischen und göttlichen Gesetzen nicht nur erlaubt, sondern verdienstlich und ehrenvoll sei, einen Verräther und treubrüchigen Tyrannen zu tödten, besonders wenn ein solcher so mächtig sei, daß der Arm der Gerechtigkeit ihn nicht erreichen könne". Den Zusatz: et si talis tyrannus perseverat in sua malitia nec se vult corrigere et specialiter quando est periculum in mora, soll Gerson, wie der Bischof von Arras zu Konstanz ihm vorwarf, weggelassen haben; allein derselbe findet sich in den beglaubigtsten Textesrecensionen nicht. Diese Sätze glaubte Petit durch Beispiele aus der heiligen Schrift (Michael, Moses, Phinees, Judith), wie durch Stellen aus Thomas von Aquin, Johannes von Salisbury, Alexander von Hales, Aristoteles und Cicero stützen zu können. Der Herzog von Burgund ließ die Rede in zahlreichen Abschriften verbreiten und ertrotzte vom König Verzeihung der Frevelthat. Begreiflicherweise erregten Petits Aufstellungen nicht nur bei Parteigängern der Orleans, sondern auch in den Kreisen ruhig denkender Theologen gerechte Bedenken und ernsten Widerspruch. Allen voran hielt es Gerson, wiewohl auch er dem Hause Burgund zu Dank verpflichtet war, für Gewissenssache, im Namen der christlichen Moral sowohl, als auch im Interesse eines geordneten Staatswesens gegen eine solche Rechtfertigung des politischen Mordes in die Schranken zu treten, was für ihn freilich die Quelle vieler und langjähriger Bedrängniß wurde. Trotz verschiedener Machinationen der burgundischen Partei wurden Petits Sätze verschiedentlich und eingehend erörtert und widerlegt, so namentlich auf einer vom Bischof von Paris auf Anordnung des Königs berufenen Theologenversammlung. Hier wurde die ganze Rede unter Zuziehung des Inquisitors vom 30. November 1413 bis 23. Februar 1414 allseitig discutirt, und schließlich wurden am 23. Februar in aula episcopali vor großer Versammlung neun Sätze Petits feierlich verworfen; zwei Tage später ward seine Schrift im Vorhof von Notre Dame verbrannt. Gegen dieses Urtheil appellirte der Herzog von Burgund an den Papst; dieser verwies die Angelegenheit an eine Commission von drei Cardinälen. Da bei Beginn des Konstanzer Concils eine Entscheidung noch nicht erfolgt war, mußte die Frage auch hier verhandelt werden, und wohl mit Rücksicht hierauf wurde Gerson sowohl vom König, als von der Universität zum Gesandten für das Concil ernannt. Er sollte gegebenen Falles die zu Paris gefällte Sentenz vertheidigen. Wirklich kam die Angelegenheit im Juni 1415 vor die Synode und wurde auch hier an eine Commission von Cardinälen, Bischöfen und Doctoren verwiesen. Eine namentliche Verurtheilung der Petit'schen Sätze hielt man jedoch nicht für opportun und wählte nun einen Mittelweg. In der 15. Sitzung (6. Juli 1415) wurde im Allgemeinen der Satz censurirt: „jeder Tyrann könne durch jeden seiner Vasallen und Untergebenen mit Recht, auch mit List und Schmeichelei, unbeschadet eines ihm geleisteten Eides oder mit ihm geschlossenen Vertrages, ohne richterliche Sentenz oder Bevollmächtigung getödtet werden". Hiermit glaubte man auch die Petit'schen Sätze verworfen; dagegen erhob aber die burgundische Partei Einsprache und bestritt namentlich auch die Berechtigung der Pariser Sentenz. So kam die Frage nicht zur Ruhe, wurde aber jetzt nur mehr vor der Glaubenscommission und hier freilich oft in sehr erregter Weise verhandelt. Durch Geschenke und Versprechungen gewann die burgundische Partei schließlich großen Anhang, so daß am 15. Januar 1416 die Commission mit erdrückender Mehrheit die Pariser Sentenz für null und nichtig erklärte. Von 80 Theologen hatten sich mehr als 60 für die Petit'schen Sätze ausgesprochen. Alle Versuche Gersons und seiner Freunde, der französischen Deputirten, wie des Kaisers Sigismund, obige Erklärung rückgängig zu machen und eine Verwerfung Jean Petits zu erwirken, blieben erfolglos; die Synode wollte sich mit der Frage nicht mehr beschäftigen. Auch die letzten Versuche der französischen und polnischen Deputirten in der Schlußsitzung bezüglich der Falkenbergischen Angelegenheit (s. d. Art. Johannes von Falkenberg) vermochten Martin V. nur zu einer allgemein gehaltenen Erklärung. Jean Petit hatte diesen unerquicklichen Streit nicht mehr erlebt; er war bereits 1411, angeblich nicht ohne Reue über seine Behauptungen, zu Hesdin gestorben. Daß sein Leichnam nach der Verurtheilung zu Paris ausgegraben und verbrannt worden sei, ist unhistorisch. (Vgl. J. B. Schwab, Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Würzburg 1859, 429 ff. 608 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 177 ff. 266. 284. 300.)

Johannes Parvus ist auch ein Beiname von Johannes von Salisbury (s. d. Art.). [Knöpfler.]

Johannes Philoponus, ein alexandrinischer Gelehrter, erscheint auch unter dem Namen Johannes von Alexandria oder Johannes der Grammatiker, trägt aber gemeiniglich den Beinamen Philoponus, d. i. der Arbeitliebende, durch welchen seine rastlose Thätigkeit und sein unermüdlicher Fleiß hervorgehoben werden soll. Er war ein Schüler des Ammonius Hermiä und lehrte zu Alexandria die Philosophie. Seine Lebenszeit

wurde früher in den Anfang des 7. Jahrhunderts gesetzt; Ritter dagegen hat in seiner Geschichte der Philosophie (VI, 501 ff.) glaubhaft nachgewiesen, daß sein Leben in den Ausgang des 5. und in das 6. Jahrhundert gesetzt werden muß. (Vgl. auch Nauck in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, 3. Sect. XXIII, 465 ff.) In der That lehrte Ammonius Hermiä, sein Lehrer, zu Alexandria schon vor dem Tode des Philosophen Proclus (485), und der Philosoph Simplicius, der ein Gegner des Johannes Philoponus war, wanderte schon im J. 529 nach Persien aus. Die Streitigkeiten der Tritheiten, unter welchen Johannes Philoponus nicht bloß dem Range, sondern auch der Zeit nach einer der Ersten war, scheinen in das Ende seines Lebens zu fallen; dieß führt ungefähr auf das Jahr 560, und eben diese Zeit wird erhärtet durch die Thatsache, daß er gegen Johannes Scholasticus (um 565) polemisirte und mehrere Schriften an den Kaiser Justinian richtete. Endlich gibt er selbst das Jahr 529 als Abfassungszeit seines Werkes gegen Proclus' Buch De mundi aeternitate an. Die hiergegen angeführten Thatsachen bilden nur scheinbare Widersprüche. Zunächst muß des Philoponus eigene Angabe im Commentar zur Physik des Aristoteles, aus der sich das Jahr 617 ergeben würde, offenbar verderbt sein; es liegt nahe, statt τλγ' zu vermuthen σλγ' (517). Sodann beruht die Annahme, daß Sergius, welchem die Schrift Περὶ κοσμοποιίας gewidmet ist, der Patriarch von Constantinopel (in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts) sei, bloß auf Photius (Bibl. Cod. 240); bei Philoponus selbst ist dieß mit keiner Silbe angedeutet, und aus mehreren Gründen kann man nicht anstehen, vielmehr an den Monophysiten Sergius, den Patriarchen von Antiochia (um 530), zu denken. Es hat ja an sich schon etwas Unwahrscheinliches, daß der Monophysit und Tritheit Philoponus zu dem orthodoxen Patriarchen Sergius in Constantinopel in einem so freundschaftlichen Verhältnisse gestanden sein sollte. Die Sage, daß Philoponus den Khalifen Omar, als er Alexandrien eroberte und verbrannte, vergeblich gebeten habe, die dort befindlichen Bücher zu schonen und ihm zu überlassen, wonach er noch im J. 640 gelebt haben müßte, entbehrt jeder geschichtlichen Unterlage; ebenso verhält es sich mit der Angabe, daß eine Synode ägyptischer Bischöfe im 7. Jahrhundert Philoponus aufgefordert, seinen Irrlehren zu entsagen, und bei seiner Weigerung ihn excommunicirt habe. Somit kann die oben angegebene Lebenszeit des Philoponus kaum mehr zweifelhaft sein.

Philoponus war ein vielseitiger Gelehrter und besaß ein reiches Wissen. Er war Grammatiker, Mathematiker und Philosoph. Er bekannte sich zum Christenthume, hielt sich aber, wie bereits angedeutet, zur Partei der Monophysiten und Tritheiten und wurde daher etwa 100 Jahre nach seinem Tode vom Concil zu Constantinopel feierlich als Häretiker verurtheilt. Was vorerst seine philosophische Richtung betrifft, so war Philoponus vorzugsweise Aristoteliker, wiewohl er, wo es anging, auch die platonische Philosophie mit in Betracht zog. Er schrieb mehrere Commentare zu Schriften des Aristoteles; diese zeugen nicht bloß von seinem unermüdlichen Fleiße, sondern sind auch, was ihren Inhalt betrifft, keineswegs gering zu achten. Wir haben von ihm einen Commentar In Arist. Libr. de generatione et interitu, Venet. Ald. 1527; einen solchen In Arist. Analyt. post., Venet. Ald. 1534, und In Arist. Analyt. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536; ferner einen Commentar In primos IV libr. Arist. de naturali auscultatione, ed. Trinc., Venet. 1535; einen solchen In Arist. libr. de anima, ed. Trinc., Venet. 1535; endlich einen Commentar In prim. meteorolog. Arist. librum, Venet. Ald. 1551, und einen solchen In Arist. metaphysicam, lat. ex interpret. Fr. Patricii, Ferrar. 1583.

Johannes Philoponus hat aber seine philosophischen Ansichten auch auf die christlichen Dogmen angewendet, um diese speculativ zu erklären und zu begründen. Damit ist er in das Gebiet der Theologie übergetreten. Wenn er nun auch auf diesem Gebiete manches Verdienstliche geleistet hat, so haben ihn seine philosophischen Voraussetzungen andererseits doch auch zu schweren Irrthümern in der Auffassung mehrerer christlicher Dogmen geführt. Eine Orientirung über seine Gesammtdoctrin läßt sich am besten durch eine Musterung seiner Hauptschriften gewinnen.

1. An erster Stelle steht der Zeit nach des Philoponus Schrift Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου, ll. 18. Es ist dieß eine polemische Schrift gegen die Behauptung des Neuplatonikers Proclus, daß die Welt ewig sei. Dieser Behauptung gegenüber sucht Philoponus zu beweisen, daß die Welt nicht ewig sein könne, vielmehr einen Anfang müsse genommen haben. Die Ausführungen dieses Buches sind im Ganzen ruhig gehalten; die Darstellung ist aber über alle Maßen weitschweifig. Die Welt, lehrt Philoponus, kann nicht ewig sein; denn wäre sie ewig, so würde sie Gott gleich sein. Das kann sie aber nicht sein, weil sie in allen ihren Theilen veränderlich, Gott aber unveränderlich ist. Nicht deßhalb also, weil Gott der Welt aus Neid etwas hätte entziehen wollen, kommt der Welt die Ewigkeit nicht zu, sondern einfach deßhalb, weil die Wirkung der Ursache nicht gleich sein kann. Aristoteles sagt allerdings, alles Werden setze eine Materie voraus, die Materie könne deßhalb nicht selbst geworden sein. Allein für's Erste wird nicht alles, was wird, aus einer Materie; denn es gibt auch immaterielle Wesen, wie z. B. die menschlichen Seelen, welche eben deßhalb, weil sie immateriell sind, nicht aus einer Materie geworden sein können. Nur die körperlichen Dinge setzen eine Materie voraus, aus welcher sie werden. Für's Zweite kann aber auch die Körpermaterie nicht ewig sein, denn die erste und höchste Ursache alles Seienden kann nur Eine sein. Setzt man aber Gott dem Schöpfer eine ewige Materie zur Seite, so bekommt man

zwei höchste und erste Ursachen der Dinge. Da nun dieses nicht zulässig ist, so muß man auch die Materie als eine Schöpfung Gottes als der ersten Ursache bezeichnen, und wenn sie dieses ist, dann kann sie nicht ewig sein, muß vielmehr einen Anfang gehabt haben. Die Welt ist allerdings ewig in ihrer Idee; aber die Ideen der Dinge sind nicht etwas für sich Bestehendes, sondern sind nur ewige göttliche Gedanken, und daraus, daß Gott die Dinge ewig denkt, folgt nicht, daß sie nun auch ewig existiren müßten. Die Schöpfung der Dinge in der Zeit thut der göttlichen Unveränderlichkeit keinen Eintrag, d. h. die Schöpfung der Dinge in der Zeit involvirt keine Veränderung in Gott. Denn in Gott ist zwischen ἕξις und ἐνέργεια, zwischen Potenz und Act kein Unterschied zu setzen. Wenn Gott schafft, so geht er nicht von der Potenz des Schaffens in den Act des Schaffens über; es findet sich hier keine Bewegung von dem einen zum andern; die ἐνέργεια, der Act des Schaffens, ist vielmehr in Gott so ewig wie die ἕξις, die Potenz des Schaffens; nur das Geschaffene wird, und eben weil es wird, ist es nicht ewig, sondern nimmt einen Anfang. (Vgl. Ritter a. a. O. 503 ff.) Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Beweisführung im Ganzen richtig angelegt und zutreffend ist.

2. Ein zweites hierher einschlägiges Werk des Johannes Philoponus ist die Schrift Περὶ κοσμοποιΐας in sieben Büchern. Es ist dieß ein ausführlicher Commentar zur mosaischen Schöpfungsgeschichte. Im Anschluß an frühere Abhandlungen über das Sechstagewerk, namentlich an das Hexaëmeron Basilius' d. Gr., sucht Philoponus in diesem Werke den Einklang der mosaischen Schöpfungsgeschichte mit den physikalischen und astronomischen Beobachtungen, sowie mit den dadurch erzielten naturwissenschaftlichen Resultaten darzuthun. Die Schrift zeugt von genauer und ausgebreiteter Kenntniß der damaligen physikalischen und astronomischen Anschauungen und von großer Belesenheit in der heiligen Schrift sowohl, als auch in der profanen Literatur. Auch weiß Philoponus für die Zwecke seiner Interpretation alles geschickt auszubeuten. — Angefügt an diese Schrift findet sich bei Corbier und Gallandi (610—617) eine Erörterung, welche den Titel Disputatio de paschate führt. Ob diese Abhandlung wirklich von Philoponus herrühre, ist bis jetzt nicht festgestellt. Sie verbreitet sich über die Frage, ob die Erzählung von dem Passahmahle, welches Christus vor seinem Tode mit seinen Jüngern feierte, im literalen oder bloß im mystischen Sinne zu fassen sei. Der Verfasser entscheidet sich für die zweite Alternative. Er meint, daß hier nur von einem Δεῖπνον μυστικόν die Rede sein könne, weil die gedachte Mahlzeit nicht auf das Passahfest falle, an welchem sie nach dem Gesetze zu halten gewesen wäre, sondern auf den Tag vorher.

3. Es folgt die Schrift Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, eine philosophisch-theologische Abhandlung über die Christologie und über die göttliche Trinität in zehn Büchern. Diese Schrift, die als das Hauptwerk des Philoponus zu betrachten ist, ist zwar verloren gegangen, aber durch mehrere erhebliche Bruchstücke, besonders durch die weitläufigen Excerpte aus dem 4. und 7. Buche bei Johannes Damascenus (De haeresibus I, 101 ad 107), sind wir über deren Inhalt ziemlich unterrichtet. Philoponus hat in dieser Schrift seine monophysitischen und tritheitischen Ansichten ausführlich darzulegen und zu begründen gesucht.

In christologischer Beziehung geht er von dem Satze aus, daß die Begriffe von „Natur" und „Person" (Hypostasis) in Eins zusammenfallen, und folgert dann daraus, daß, wenn man in Christo nur Eine Person annehme, man nothwendig auch bloß Eine Natur in ihm annehmen müßte. Zwei Naturen in Christo würden ganz von selbst auch zwei Personen in ihm involviren. Dieß ist die monophysitische Formel. Wendet man dagegen ein, so argumentirt dann Johannes weiter, daß in der gedachten Voraussetzung auch in der göttlichen Trinität, wie drei Personen, so auch drei Naturen anzunehmen wären, so ist darauf zu erwiedern, daß diese Folgerung allerdings richtig ist, daß aber hierin nichts Unzulässiges erblickt werden könne. In der Wirklichkeit gibt es nämlich bloß Individuen; diese werden aber, soweit sie mit einander gleichartig sind, unter Einen Begriff gebracht, indem die allen jenen Individuen gemeinsame Natur oder Wesenheit von ihnen abstrahirt und für sich gedacht wird. Was aber allgemein gilt, das gilt auch von den drei Personen in der Gottheit. Diese sind gleichfalls drei Individuen, und nur insofern wir die allen dreien gemeinsame Natur oder Wesenheit (das Gottsein) von ihnen abstrahiren und sie unter dem Begriffe der „Gottheit" zusammenfassen, können sie als eine Einheit gedacht werden, gerade so, wie z. B. die drei menschlichen Individuen Petrus, Paulus, Johannes nur insofern eine Einheit bilden, als sie unter dem Begriff „Mensch" (Menschheit) zusammengefaßt werden. Die Einheit der Natur in den drei göttlichen Personen bedeutet also nichts weiter, als die Einheit des Begriffes, unter welchen sie fallen, den κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον; an und für sich aber sind sie drei für sich seiende Hypostasen, Substanzen oder Naturen (μερικαὶ οὐσίαι, ἄτομα), gerade so, wie Petrus, Paulus und Johannes. Das ist die tritheistische Formel, wie sie später auch im Mittelalter in der Nominalistenschule (Roscelin) hin und wieder hervorgetreten ist. Wissenschaftlich genommen, ist bei Philoponus der Tritheismus, wie aus dem Gesagten erhellt, das Resultat einer unberechtigten Anwendung der aristotelischen Doctrin von dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern auf die göttliche Trinität. Als Stifter der tritheistischen Doctrin ist Philoponus wohl nicht zu betrachten; nach dem Berichte des Bar-Hebräus (bei Assemani, Biblioth. Orient. II, 328 sq.) soll ein gewisser Johannes Ascusnages zuerst diesen Irrthum gelehrt haben; Philoponus aber hat ihn philosophisch zu begründen gesucht.

Dennoch aber will Philoponus nicht von „drei Göttern" gesprochen wissen. Wie dieß mit seiner unbestreitbar tritheistischen Anschauung vereinbart werden könne, ist allerdings ein Räthsel. Das Nähere hierüber bei Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus 286 ff.

4. Dazu kommt endlich noch die Schrift Περὶ ἀναστάσεως, die über die Auferstehung des Leibes handelt. Auch diese Schrift ist verloren gegangen; wir kennen sie aber aus den Notizen des Photius (Bibl. Cod. 50), des Nicephorus Call. (Hist. eccl. 18, 47) und des Timotheus (De recept. haeret. in Cotelerii Monum. Eccl. Gr. III, 398). In Bezug auf die Auferstehung des Fleisches weicht Philoponus gleichfalls von der Kirchenlehre ab. Er geht hier von dem Satze aus, daß, wie die Körper von Gott nach Form und Materie geschaffen worden, so auch ein Körper, wenn er stirbt und verwest, nach Form und Materie zugleich verwest und corrumpirt wird, folglich nichts von ihm, auch nicht die Materie, übrig bleibt. Demnach kann, so schließt er, ein einmal verwester Körper unter keiner Bedingung mehr als numerisch ein und derselbe wieder in's Dasein und in's Leben treten. Verhält es sich aber also, dann ist auch die einstige Auferstehung der Leiber nicht so zu fassen, als würde derselbe Leib, von welchem sich die Seele bei dem Tode getrennt hat, wieder in's Dasein und in's Leben eintreten und mit der Seele sich vereinigen. Vielmehr muß Gott eine neue Schöpfung eintreten lassen; der Auferstehungsleib wird daher ein neuer, von Gott geschaffener und von ganz anderer Art als der ehevorige, ein unverweslicher und ewiger Leib sein. Im gleichen Sinne ist die verheißene „Erneuerung der Welt" zu fassen. (Vgl. Schönfelder a. a. O. 301 ff.) Er gewann für diese Irrlehre viele Anhänger, die nach ihm „Philoponiaken" genannt wurden.

Außer den bisher genannten Hauptwerken des Johannes Philoponus sind noch zu nennen Περὶ τῆς τοῦ ἀστρολάβου χρήσεως, worin vom Astrolab, einem astronomischen Instrumente, gehandelt wird; dann Περὶ ἀγαλμάτων, eine (verloren gegangene) Schrift, worin Philoponus die Ansicht des Jamblichus bekämpft, nach welcher den Götterbildern eine höhere, geheimnißvolle Wirksamkeit und eine Art mysteriöser Weihe zuzuschreiben wären; und endlich einige grammatische Schriften, nämlich Συναγωγὴ τῶν πρὸς διάφορον σημασίαν τονουμένων λέξεων; Περὶ διαλέκτων und Τονικὰ παραγγέλματα, von denen es jedoch zweifelhaft ist, ob sie Philoponus zum Verfasser haben.

Literatur. Aus der ältern Literatur über Johannes Philoponus heben wir hervor: Baronius, Annal. (1597) 535. 75—79; Brucker, Histor. crit. phil. (1766) 529—530; Cave, Script. eccl. (1741) I, 567—568; Fabricius, Bibl. graec. (1719) VIII, 522. IX, 358—368. 384. 387. 394. 399. 450. 602—619; Oudin, Script. eccl. (1722) I, 1466—1470; Scharfenberg, Dissert. de Joanne Philopono, tritheismi defensore (Lipsiae 1768); Walch, Ketzerhistorie, u. s. w. Vgl. Répertoire des sources hist. du moyen-âge par M. Chevalier, Paris 1877—1886, 1223. Neuere Literatur: Ritter, Geschichte der Philosophie VI, 500—515; Steinschneider, Johannes Philoponus bei den Arabern, in Mém. acad. scient. St. Pétersbourg (1869) XIII, 152—176. 220—224. 250—252; Trexel in Studien u. Krit. XXXV; Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie, 3. Sect. XXIII, 465 ff.; endlich: Schönfelder, Die Kirchengesch. des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt, mit einer Abhandlung über die Tritheiten 286 ff. [Stöckl.]

Johannes Presbyter (Priesterkönig), der angebliche Titel, welchen die Könige eines christlichen Reiches im Innern Asiens führten. Die Nestorianer, welche bis in's 11. Jahrhundert im innern Asien für die Verbreitung des Christenthums nicht ohne Erfolg thätig waren, und denen der Buddhismus noch heute seine äußeren religiösen Formen verdankt, hatten im Anfang des 11. Jahrhunderts auch einen König für die christliche Religion gewonnen. Es ist hinlänglich beglaubigt, daß das Reich dieses Königs kein anderes war, als das Reich von Keraït in der Tatarei, nördlich von Sina, nicht aber das Kaiserthum Abessinien, wie im 15. Jahrhundert die Portugiesen und noch lange nachher viele Gelehrte glaubten. Unabhängig regierten die Nachkommen des bekehrten Fürsten von Keraït, gleichfalls Christen, dieses Reich bis zum Jahre 1202; damals erlag es, nachdem der König sein Leben eingebüßt, den Mongolen unter Dschingis-Khan. Einer der früheren Könige scheint den Wunsch gehabt zu haben, sich mit der römischen Kirche zu vereinigen. So berichtete dem Papste Alexander III. dessen Arzt Philipp (vir providus et discretus, circumspectus et prudens), der eine Reise in das Innere Asiens gemacht hatte und in das Reich Keraït gekommen war. Demgemäß sendete der Papst im J. 1177 denselben Philipp (medicum et familiarem nostrum etc.) in der Eigenschaft eines päpstlichen Gesandten nach Keraït zurück mit einem Schreiben (charissimo in Christo filio illustri et magnifico Indorum regi, sacerdotum sanctissimo) des Inhalts, er habe schon längst durch das allgemeine Gerücht und durch Mittheilung vieler Personen vernommen, daß der König als Christ frommen Werken nachstrebe, daß er mit der Lehre des apostolischen Stuhles übereinstimmen wolle, und daß er wünsche, in urbe (Rom) habere ecclesiam, et Hierosolymitanum altare aliquod, ubi viri prudentes de regno tuo manere possunt et Apostolica plenius instrui disciplina, per quos postmodum tu et homines regni tui doctrinam ipsam reciperent et tenerent. Demnach sende er ihm diesen Philipp als Legaten des apostolischen Stuhles und als Lehrer in der apostolischen Wahrheit zurück; denselben möge er mit Achtung anhören und seiner Zeit sammt einigen Abgeordneten und Briefen zu weiterer Verhandlung nach Rom abschicken. Schließlich versprach ihm der Papst die

Gewährung der Bitte um die Verleihung einer Kirche in Rom und eines Altares in der Kirche zu St. Peter und Paul daselbst und zu Jerusalem (Baron., Annal. ad a. 1177, n. 32—35). Mehr weiß man von dieser Unterhandlung nicht. Ueber die nach der Eroberung Keraïts durch die Mongolen zurückgebliebenen Nachkommen bietet die Geschichte folgende Nachrichten. Dschingis-Khan nahm eine Tochter des von ihm besiegten und erschlagenen Königs von Keraït zur Gemahlin, und sein Sohn Oktai hatte gleichfalls eine Gattin aus dem Geschlechte dieser Könige. So kam es, daß die ersten Khane der Mongolen gegen die Christen und namentlich gegen die Nestorianer sich schonend und günstig erwiesen; ja Dschagatai, Dschingis' ältester Sohn, soll durch diesen Einfluß sogar Christ geworden sein, und Oktai's Sohn Gaiuk hatte, obwohl kein Christ, doch nestorianische Bischöfe und Priester (aber neben mohammedanischen und heidnischen) um sich, welche vor seinen Zelten ihren Gottesdienst feierten. Männliche Nachkommen dieses keraïtischen Königsgeschlechtes erstreckten sich noch in das 14. Jahrhundert hinein. Am Ende des 13. Jahrhunderts traf der Missionar Johannes de Monte Corvino (s. d. Art.) mit einem Fürsten Georg, einem Abkömmling aus diesem Geschlechte, zu Cambalu zusammen und bewog ihn, vom Nestorianismus zur katholischen Kirche überzutreten. Er ertheilte ihm hierauf auch die niederen Weihen, und so diente er dem Missionar in fürstlichen Gewändern beim Gottesdienste. Ueberdieß bekehrte dieser Fürst einen großen Theil seines Volkes zur katholischen Kirche, baute zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit eine schöne Kirche, welche er dem Papste zu Ehren Römische Kirche nannte, und hatte die Absicht, die römische Liturgie durch Monte Corvino in die Sprache seines Volkes übersetzen zu lassen und in seinen Kirchen einzuführen. Allein er starb 1299 vor der Ausführung dieses Plans; nach seinem Tode erhielten die Nestorianer wieder die Uebermacht, und was Monte Corvino für die katholische Kirche gethan, ging wieder unter.

Diese Fürsten von Keraït nun sind es, von denen seit dem 12. Jahrhundert im Abendland die Sage ging, daß sie, christliche Könige über ein mächtiges christliches Reich, zugleich Priester seien und den Namen Johannes (Joannes presbyter) trügen. Gewiß ist, daß die Nestorianer es vorzüglich waren, welche für die Verbreitung dieser Mythe Sorge trugen; denn da sie schon von Siegen und Triumphen des Christenthums redeten, wenn irgend ein heidnischer Fürst bei einer christlichen Cerimonie wohlgefällig lächelte, so konnte ja des Rühmens kein Ende sein, nachdem sogar ein Fürst Nestorianer geworden war und es sich darum handelte, den abendländischen katholischen Kreuzfahrern und Fürsten ein um so viel glänzenderes Prachtstück entgegenzustellen, als der Orient über dem Occident stand. In welchen Farbenschmuck sich die Sage im 12. und 13. Jahrhundert kleidete, ersieht man aus Folgendem. Ein Bischof von Gabula in Syrien war 1145 mit einer Gesandtschaft der Armenier nach Viterbo zum Papst Eugenius III. gekommen und erzählte, im äußersten Osten von Asien regiere ein König, Johannes mit Namen, der zugleich christlicher Priester sei, über ein großes christliches Volk; er stamme von den Weisen aus dem Morgenlande ab und beherrsche eben die Nationen, welche diesen drei Königen unterworfen gewesen; seine Herrlichkeit sei so groß, daß er sich nur eines Scepters aus Smaragd bediene, seine Macht so siegreich, daß er die beiden Brüder und Könige der Perser und Meder überwunden und Ekbatana erobert habe; darauf sei er der Kirche von Jerusalem zu Hilfe gezogen, aber wegen verschiedener Hindernisse genöthigt worden, dieses Vorhaben aufzugeben (Ottonis Frising. Chron. 7, 33). Noch großartiger tritt dieser Priesterkönig in einem Schreiben auf, das er an den griechischen Kaiser Manuel erlassen haben soll. Hier bietet Johannes Presbyter, der Herr der Herrschenden, dem Kaiser an, zu ihm zu kommen, er werde ihn dann zum Oberaufseher seines Hofes bestellen; er ist, meldet er ferner, der reichste unter allen Königen, 70 Könige zahlen ihm Steuern, er herrscht über drei Indien, sein Land fließt von Milch und Honig über und ist so groß, daß es nur mit den Sternen am Himmel und dem Sande am Meere verglichen werden kann; die zehn Stämme Israels sind seine Knechte, er läßt sich in jedem Kriege 13 sehr kostbare Kreuze vortragen, auf deren jedes unzählige Truppen folgen; sein Palast ist nach dem Muster desjenigen erbaut, welchen der Apostel Thomas dem König Gundafor von Indien errichten ließ; er hat hier die schönsten Frauen um sich, welche sich ihm aber nur viermal des Jahres zur Kindererzeugung nähern und geheiligt von ihm zurückkehren; täglich speisen mit ihm zu seiner Rechten zwölf Erzbischöfe, zur Linken 20 Bischöfe, sein Tafelaufseher ist geistlicher Primas und König, sein Schenk Erzbischof und König, sein Marschall Archimandrit und König, sein oberster Koch Abt und König ꝛc. (Schröckh, Kirchengesch., Leipzig 1797, XXV, 189—191; der Wortlaut des Schreibens steht bei Huc III, 118—122). Glänzend und interessant ist auch, was Jacob von Vitry, Bischof von Ptolemais (s. d. Art.), um 1219 an den Papst Honorius III. schreibt. Während die Lage der Kreuzfahrer, berichtet er an den Papst, sich immer mehr bessere, verschlimmere sich mehr und mehr die der Saracenen; unter Anderm sei Seraph, Bruder des Königs Coradin von Damascus, auf die Kunde, der König von Indien sei in seine Länder eingefallen, abgezogen. „Dieser König, ein großmächtigster Mann und Krieger, verschlagen und siegreich, welchen der Herr in unseren Tagen erweckt hat zu einem Hammer der Heiden und Vertilger des mohammedanischen Gesetzes, ist David, von dem Volke Presbyter Johannes genannt, welcher, obgleich unter seinen Brüdern der jüngste, dennoch denselben vorgesetzt und von Gott zum König gekrönt worden ist.

Wie wunderbar ihn Gott in diesen Tagen verherrlicht, seine Schritte leitend und seinem Scepter unzählbare Völker und Zungen unterwerfend, geht aus nachfolgendem, durch zuverlässige Dolmetscher übersetzten Transscript hervor. Es hat der König David drei Heere; davon hat er eines in das Land Colaph, das andere nach Baldach, das dritte gen Mausa (Mosul), das alte Ninive, abgesendet und steht bereits nur mehr 15 Tagereisen von Antiochia entfernt und im Begriffe, eilig in das verheißene Land zu kommen, das heilige Grab zu besuchen und Jerusalem wieder aufzubauen, wird aber vorher noch das Land des Sultans von Iconium, Colaphia, Damascus und alle zwischengelegenen Gegenden dem christlichen Namen unterwerfen, um auch nicht Einen Feind hinter sich zu lassen" (L. d'Achery, Spicil., ed. 1722, III, 591 sq.). Die erste Veranlassung zu diesen Sagen gab ohne Zweifel die Eingangs erzählte Bekehrung des Königs von Keraït zum nestorianischen Christenthum, dessen Beispiel einen großen Theil des Volkes nach sich zog. Um die Substanz dieses Factums bauten die Nestorianer zuerst die Sage, die Bekehrung des Königs sei infolge der wunderbaren Erscheinung eines Heiligen geschehen, welcher dem Fürsten, als er auf der Jagd sich verirrt, den Weg gezeigt habe, und nach dem König hätten sich gleich 200 000 aus dem Volke zum Christenthume bekannt. Da die Nachkommen dieses Königs gleichfalls Christen waren, so war hiermit den großartigsten Uebertreibungen Thür und Thor weit geöffnet. Die Kreuzzüge veranlaßten mannigfache Berührungen zwischen den Christen des Abendlandes und des Morgenlandes, und unter diesen Berührungen wuchs die Sage zu jenem glänzenden Colosse heran, der die Neugier so vieler Jahrhunderte in Spannung erhalten hat. Die Erzählung eines Bischofs von Gabula vor dem Papst Eugenius III. und der, wie es scheint, auf Wahrheit gegründete Bericht des Arztes Philipp bei Papst Alexander III. verliehen der Sage ein besonderes Gewicht. Die ersten Khane der Mongolen zeigten sich infolge ihrer Verbindung mit weiblichen Nachkommen des sogen. Presbyter Joannes gegen das Christenthum und die Christen, vorzüglich die Nestorianer, schonend und günstig; dieß diente der Sage zu neuer Ausschmückung, ja es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die Kreuzfahrer und viele Occidentalen die dunklen Nachrichten von den Eroberungen und gewaltigen Siegen der Mongolen-Khane in Asien auf das Königsgeschlecht des Presbyter Johannes übertrugen.

Was die Sage von dem Priesterthum des ersten bekehrten Königs und seiner Nachfolger und von dem ihnen allen gemeinsamen Namen „Johannes" anbelangt, so herrschen hierüber verschiedene Meinungen. Rücksichtlich des Namens Johannes läßt sich annehmen, der erste bekehrte König habe in der Taufe diesen Namen angenommen, und derselbe sei dessen Nachkommen als Familienname geblieben. In neuerer Zeit ist man geneigter, diesen Namen von einer zweifelhaften und durch Mißverständniß orientalischer Ausdrücke verkehrten Uebersetzung des Titels „Wam-Khan", „Wang-Khan", „Ung-Khan", den diese Fürsten geführt haben sollen, in „Johann" abzuleiten (Neander, Kirchengesch. V, Hamburg 1841, 60). Von einem ähnlichen Mißverständniß soll auch das diesen Fürsten von den Abendländern beigelegte Prädicat Presbyter herrühren, oder man knüpft die Verbindung des Priesterthums mit dem Königthum an die schon früh in diesen Gegenden verbreiteten Richtungen und Ideen, welche nachher in der Form des Lamaismus wieder hervortauchten, den Einige förmlich aus dem Johannitischen Priesterkönigthum hervorgehen ließen. Indeß möchte es wahrscheinlicher sein, daß der von den Nestorianern getaufte König (und theilweise auch dessen Nachfolger) auch zum Priester geweiht worden sei, was schon deßhalb leicht möglich wäre, weil die Nestorianer den Priestercölibat nicht beobachteten und überhaupt sehr freigebig mit der Priesterweihe waren. Wilhelm von Rubruquis, der kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts in die Gegenden kam, wo das Reich des Priesters Johannes seinen Sitz hatte, macht aus dem Priester Johannes einen nestorianischen Priester, der sich zum König erhoben und dadurch jenen Namen veranlaßt habe, eine Ansicht, welcher Mosheim in seiner Kirchengeschichte beistimmt (12. Jahrhundert I, Kap. 1; vgl. dessen Historia Tartarorum eccl., Helmst. 1741, 16 sq. App. 29). Merkwürdig ist auch die weitere Nachricht dieses frommen und nicht ungelehrten Mönches, daß bei seinem Aufenthalt in den Gegenden jenes Reiches außer einigen Nestorianern niemand von jenem Priester Johannes etwas gewußt habe (Assemani, Bibl. Orient. III; Huc, Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet III, Paris 1857, 106—134; Oppert, Der Priester Johannes in Sage und Geschichte, 2. Aufl., Berlin 1870). [Schrödl.]

Johannes von Reomaus, der hl., gehört zu den ersten Begründern des Mönchslebens in Frankreich in einer Zeit, da man daselbst den Namen des hl. Benedictus noch nicht kannte. Er ward geboren in Dijon um das Jahr 450 unter den Kaisern Valentinian III. und Marcian. Sein Vater hieß Hilarius und war einer der vornehmsten Senatoren des Landes; seine Mutter war Quieta. Beide werden als Heilige verehrt, und ihr Gedächtniß fällt auf den 28. November. Sie erzogen ihre Kinder in der Furcht des Herrn. Von ihnen zu einem heiligen Leben angeleitet, begab sich Johannes, 20 Jahre alt, in die Einsamkeit und widmete sich ganz dem contemplativen Leben. Bald gesellten sich noch zwei Gefährten zu ihm an einen abgelegenen, sumpfigen Ort, den sie mit eigener Hand cultivirten. Sein heiliges Beispiel rief eine größere Anzahl junger Männer in diese Wüste, und er leitete die Genossenschaft im Geiste der heiligen Einsiedler des Orients. Die Regel und die Schriften des hl. Macarius galten ihm als Norm. Da er aber von dieser Leitung der Untergebenen eine Gefährdung des eigenen Heiles

befürchtete, entfloh er heimlich von Reomaus, wie man diese Ansiedelung nannte, und begab sich in das Kloster Lerins. Hier lebte er unbekannt als demüthiger Schüler des Abtes Honorat II. gegen zwei Jahre lang. Inzwischen hatte der Bischof Gregor von Langres seinen Aufenthalt erfahren und ihm aufgetragen, wieder nach Reomaus zurückzukehren und daselbst die zerrüttete Zucht wieder herzustellen. Er gehorchte und erweckte durch sein Beispiel und durch seine eindringlichen Ermahnungen bald wieder den ursprünglichen Eifer seiner Genossen sowohl in der Abtödtung als auch in Uebung des Gebetes. Er selbst unterzog sich den mühesamsten und niedrigsten Arbeiten und drang vor Allem auf unablässige Thätigkeit, damit man sich gegen die Anfälle des Feindes sicher stelle. Er zählte bei seiner Rückkehr nach Reomaus (506) schon 56 Jahre und erwies sich gegen alle seine Brüder als weiser, sorgfältig bekümmerter Vater. Aber auch über die ganze Umgegend verbreitete sich seine segensvolle Wirksamkeit. Er verkündete den Gläubigen das Wort Gottes und sandte auch seine Brüder als Prediger der göttlichen Wahrheit aus. Bei dem armen Leben, das die Brüder führten, und bei ihrer unermüdeten Arbeitsamkeit war es ihnen möglich, dem armseligen Volke der Umgegend nicht allein geistliche, sondern auch leibliche Almosen zu reichen. War der Lebensvorrath für die Genossenschaft erschöpft, und hatte man nichts mehr zum Austheilen, so sandte der Herr auf das Gebet des heiligen Abtes gar oft in wunderbarer Weise das nothwendige Brod. Aber auch wunderbare Heilung der Kranken und vom bösen Geiste Geplagten wirkte Gott auf das Gebet dieses demüthigen und armen Abtes. Sein Ruf verbreitete sich im ganzen Lande. Nicht allein in Burgund, wo sein Kloster blühte, sondern selbst am königlichen Hofe stand der Diener Gottes im höchsten Ansehen. König Chlodwig I. und seine Nachfolger sandten ihm Geschenke und trugen ihm die höchsten Ehrenstellen an; allein Johannes vertheilte die königlichen Gaben unter die Armen und wies alle Ehrenstellen mit größter Entschiedenheit ab. Bis in sein höchstes Alter bewahrte er denselben Eifer im Fasten und Beten, und seine außerordentlichen Strengheiten hinderten ihn nicht, ein Alter von 120 Jahren bei ungeschwächter Geisteskraft und gesunden Sinnen zu erreichen. Er starb um das Jahr 571 (nach Anderen 539 oder 545). Sein Leichnam wurde in seinem Kloster zur Erde bestattet, und an seinem Grabe wurden fortwährend auf seine Fürbitte außerordentliche Wunder gewirkt. Später kam das Kloster in die Hände der Benedictiner und erhielt den Namen Moutier-Saint-Jean. Gegen das Ende des 6. Jahrhunderts wurde Johannes' heiliger Leichnam aus dem Grabe erhoben und in die Kirche des hl. Mauritius transferirt; diese Translation wird am 22. September gefeiert. Der 28. Januar, an dem ihn die Martyrologien aufführen, ist höchst wahrscheinlich der Tag seines seligen Hinscheidens. Eine zweite Translation geschah unter Karl d. Gr., eine dritte im J. 888. (Vgl. Gregor. Tur., Gloria confess. c. 42. 87; Boll. Jan. II, 854 sq.; Baillet, Vies des Saints II, 395 ss.; Stadler, Heiligen-Lexikon III, 216 f.) [Jocham.]

Johannes von La Rochelle (de Rupella), ein bedeutender Prediger, Lehrer und Schriftsteller aus dem Franciscanerorden, war ein Schüler Alexanders von Hales und war zugleich mit ihm Magister an der Pariser Universität. Schon Boulay (Histor. Univers. Parisien. III, 695) hat als Jahr seines Todes 1245, 6. Kal. Sept., richtig angegeben, während bis in die neueste Zeit Andere ihn zum Nachfolger des in demselben Jahre gestorbenen Alexander machen und bis 1271 leben lassen. Ein zuerst in den Monumenta Franciscana von Brewer (627) veröffentlichter Brief des Bischofs von Lincoln, Robert Grosseteste, an seinen Freund, den Minderbruder Adam von Marisco, ist entscheidend für das Jahr 1245. Als Wilhelm, Bischof von Paris, cum coetu omnium magistrorum 1238 ein verwerfendes Urtheil über die cumulatio beneficiorum gab, wird von Thomas Cantimpré neben Alexander von Hales für dieses Urtheil auch Johannes von La Rochelle angeführt, freilich ohne daß die Zeit angegeben wäre, wann derselbe sein Votum abgegeben habe. Nach Bericht der ältesten Quellen (Chronica Fr. Jordani a Jano, Analecta Francisc. I, 18, und Glaßberger ib. II, 58. 59) waren die beiden hochangesehenen magistri Parisienses, Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle, eine Hauptstütze der gegen die Mißregierung des Bruder Elias sich erhebenden Opposition, welche 1239 den Sturz desselben herbeiführte. Im Auftrage der Ordensobern verfaßten diese beiden Lehrer, unterstützt von ihren Mitbrüdern Robert von Bastia und Richardus, die erste wissenschaftliche Erklärung der Regel des hl. Franciscus, welche unter dem Titel Expositio quatuor magistrorum abgedruckt ist in dem Firmamentum trium Ordinum B. P. N. Franc. (Paris. 1512) P. 4, f. 19 sqq. Bei Henri Luguet (Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle, Paris 1875) heißt es, daß Johannes von La Rochelle an dem ersten Concil von Lyon theilgenommen habe (wie Johannes von Parma, der bald darauf Generalminister des Ordens wurde). Hierfür dürfte auch eine Notiz sprechen, welche P. Fidelis da Fanna in seiner Ratio novae collectionis omnium operum S. Bonaventurae, Taurini 1874, 98 aus einer sehr werthvollen Handschrift veröffentlicht hat. Es wird nämlich dort eine Predigt desselben mit dem Vorspruche Ostende faciem tuam, et salvi erimus skizzirt, die er zu Lyon im Kloster der Dominicaner und zwar „vor der römischen Curie" gehalten habe.

Nach den alten Quellen, z. B. Bartholomäus Pisanus und Bernardus a Bessa (De laudibus B. Francisci), hatte er zu seiner Zeit den Ruf eines bedeutenden Lehrers und ganz hervorragenden Predigers. Der hl. Antonin (Chronic. p. III) schreibt aus der noch ungedruckten Schrift des

letztern über ihn die Worte ab: Postea factus Magister, maximus inventus est praedicator, religiositate, scientia et discretione clarissimus etc. Die bekannteste seiner literarischen Arbeiten ist die in vielen Handschriften erhaltene Psychologie oder Summa de anima mit den Anfangsworten: Si ignoras te, o pulcherrima mulierum. Der erwähnte Luguet gibt von derselben eine Analyse mit reichhaltigen Auszügen. Der lateinische Text dieser Summa mit Hinzufügung ausgedehnter „Studien" ist zuerst veröffentlicht von dem Franciscaner P. Teofilo Domenichelli unter der Leitung des Generaldefinitors P. Marcellino da Civezza mit dem Titel La Summa de Anima di Frate Giovanni della Rochelle, Prato 1882. Der Text dieser Ausgabe würde jedenfalls correcter geworden sein, wenn statt einer Handschrift des 15. Jahrhunderts einige aus dem 13. Jahrhundert zu Grunde gelegt wären; allerdings sind auch noch einige lückenhafte Manuscripte des 14. Jahrhunderts herangezogen. Bartholomäus Pisanus (Conformit. 8, 2), Trithemius und das genannte Firmamentum (P. 1, f. 43) schreiben ihm auch einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden zu, und Boulay meint sogar, er sei der erste gewesen, der einen solchen geschrieben habe; aber so weit bekannt, ist noch keine Handschrift desselben gefunden worden. Dagegen bestätigen Handschriften die Angabe alter Quellen, daß er mehrere Postillen zu der heiligen Schrift verfaßt habe, namentlich zu Matthäus, Lucas und zu den Briefen des hl. Paulus; auch Postillen zu Isaias, Jeremias, Daniel werden in einzelnen Handschriften ihm zugeschrieben; ebenso ein moraltheologisches Werk, welches mit den Worten anfängt: Cum summa theologicae disciplinae divisa sit . . . scilicet de fide et moribus; diesen oder ganz ähnlichen Worten wird als Ueberschrift vorgesetzt bald der Titel De Articulis fidei, bald Summa theologica, bald und meistens Summa de vitiis (sie ist nicht identisch mit der berühmten Summa de vitiis et virtutibus von Peraldus O. Pr.). Einstweilen ist also wohl anzunehmen, daß unter diesen drei Titeln nicht drei verschiedene Werke, wie von Andern behauptet wird, sondern nur ein einziges ihm zuzuschreiben sei. Auch ein Tractat De decem Praeceptis kommt unter seinem Namen vor, sowie nicht wenige Sermones, deren einige von Echard (Scriptores O. Pr. I, 475 a) erwähnt werden. — Alle diese Schriften außer der Summa de anima und der Expositio regulae sind bisher ungedruckt geblieben. Zwei französische Geistliche (Grasilier und Cholet) haben seit mehreren Jahren eine Gesammtausgabe dieser Werke vorbereitet; wie weit diese Arbeit gediehen, ist uns unbekannt. [Jeiler O. S. Franc.]

Johannes von Roquetaillade (de Rupescissa), ein französischer Franciscaner, der Provinz Aquitanien und dem Kloster Orleans angehörig, hat seinen Namen durch Prophezeiungen, welche für ihn selbst verhängnißvolle Folgen hatten, sowie durch chemische Arbeiten und Erfindungen bekannt gemacht. Seine vermeintlichen Weissagungen mit starken Ausfällen gegen die bekannten Mißbräuche in dem kirchlichen Leben seiner Zeit zogen ihm von Seiten seines Provinzials und der Päpste Clemens VI. (1345) und Innocenz (1356) eine harte, vieljährige Kerkerstrafe zu. Es scheint, daß er auch im Kerker 1362 gestorben ist. — Trithemius sagt von ihm, er sei ein guter Theologe und Philosoph, aber von einem verdächtigen Geiste geleitet gewesen, und seine Prophezeiungen hätten sich als falsch erwiesen. Dieses Urtheil scheint richtig zu sein, obwohl Wadding ihn günstiger beurtheilt. Im Kerker schrieb er 1349 seine Visiones seu revelationes und richtete sie an den Cardinal Wilh. Curti mit einem Begleitschreiben, in welchem er sich über seine harte und unverdiente Haft beklagt. Er verfaßte auch noch andere Schriften solcher Art, nämlich ein Commentarium in oraculum Cyrilli, cum Commento Joachim, ferner ein Vade mecum in tribulatione und ein anderes mit dem Titel Ostensor. Diese Schriften existiren wenigstens theilweise noch handschriftlich und sind in dem Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, II, Lond. 1690, 494 sqq. gedruckt. — Nach seiner eigenen Angabe studirte er vor seinem Eintritt in den Orden fünf Jahre Philosophie in Toulouse und noch fünf Jahre im Ordensstande. Die Beschäftigung mit alchymistischen oder chemischen Experimenten führte ihn zu der Kunst, Spiritus zu destilliren, welchen er bald aqua ardens, bald anima seu spiritus vini, bald aqua vitae, meistens aber quinta essentia nennt und als ein Universalmittel gegen Krankheiten anpreist. Hierüber schrieb er, ebenfalls im Kerker, zwei Bücher De consideratione quintae essentiae und einen Libellus de conficiendo vero lapide philosophico ad sublevandas inopias Papae et cleri in tempore tribulationis, in welchem er gleichfalls ein Heilmittel gegen Krankheit entdeckt zu haben glaubt, keineswegs aber, wie behauptet worden, die Kunst, Gold zu machen, lehren will. Ueber die Handschriften, Drucke und Uebersetzungen dieser Bücher und die Auctoren, die seiner erwähnen, berichtet Näheres Sbaralea, Supplem. ad Script. Ord. Min. Endlich soll er noch De famulatu philosophiae ad theologiam sive Evangelium und einen Commentar In libros sententiarum geschrieben haben. [Jeiler O. S. Franc.]

Johannes von Sahagun, s. Johannes a Sancto Facundo.

Johannes von Salisbury (Saresberiensis, Sevesianus), auch Petit, Parvus genannt, Bischof von Chartres, Philosoph, wurde zu Salisbury in England zwischen 1110—1120 geboren und kam noch sehr jung (admodum juvenis) nach Frankreich, um sich den Wissenschaften zu widmen. Er zählt selbst mehrere berühmte Lehrer auf, unter deren Leitung er seine Studien machte: unter ihnen Abälard, Alberich von Reims, Robert von Melun, Wilhelm von Conches, Gilbert de la Porrée, Richard l'évêque,

Robert Pullus (von Pulleyn), Simon von Poissy u. A. Im J. 1151 kehrte er nach England zurück und ward auf die Empfehlung des hl. Bernhard hin Caplan des Primas Theobald von Canterbury; diesem leistete er bei Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in England wichtige Dienste. Er hatte eine ausgebreitete amtliche und private Correspondenz zu führen und mußte in Geschäften des Erzbischofs und des Königs Heinrich II. viele Reisen in England sowohl als auch nach dem Festlande, namentlich nach Frankreich und Italien, machen. Bei Papst Hadrian IV. stand er in großem Ansehen. Als nach dessen Tode dem rechtmäßig gewählten Papste Alexander III. ein kaiserlicher Gegenpapst unter dem Namen Victor IV. entgegengestellt wurde, setzte er in England die Anerkennung des erstern durch. Bald aber fiel er bei dem König Heinrich in Ungnade, da er diesem trotz der Dienste, die er ihm früher geleistet, als ein Mann bezeichnet wurde, welcher im kirchlichen Interesse auf Schwächung der königlichen Macht es absehe. Er verlor infolge dessen alle seine Aemter und Einkünfte. Er wollte daher England verlassen, aber durch die Bemühungen des Kanzlers Thomas Becket, mit dem er in innigster Freundschaft verbunden war, kam eine Aussöhnung zu stande, und Johannes blieb in England. Als nach dem Tode Theobalds der Kanzler Thomas Becket selbst zum Primas von Canterbury erhoben wurde (1162), stand er diesem mit Rath und That zur Seite, unterstützte ihn auf's kräftigste in seinem Widerstande gegen die ungerechtfertigten Ansprüche des Königs, ging ihm voran in's Exil nach Frankreich und sorgte dafür, daß derselbe bei seiner nothgedrungenen Flucht ein Asyl fand. Er war überhaupt, wie Peter von Blois, sein Freund, sich ausdrückt, dem Erzbischof „Hand und Auge". Mit letzterem vertheidigte auch er mit aller Entschiedenheit das Recht und die Freiheit der Kirche gegen die despotischen Gelüste Heinrichs II. Nachdem endlich der Friede zwischen dem Könige und dem Primas scheinbar wieder hergestellt war, kehrte auch er mit letzterem nach England zurück und stand auch fortan diesem zur Seite bis zu dessen Ermordung durch die Königlichen (1170). Darauf lebte er eine Zeit lang verborgen in England, um sich der Gefahr, die auch ihm von Seite der Königlichen drohte, zu entziehen. Dann trat er in die Dienste des neuen Primas Richard von Dover, dessen Bestätigung er bei dem Papste erwirkte. Gegen Ende seines Lebens wurde er (1176) noch zum Bischof von Chartres erwählt; als solcher genoß er das volle Vertrauen des Papstes und wohnte dem lateranensischen Concil (1179) bei. Ueber eine Rede, welche er auf demselben hielt, berichtet Petrus Cantor. Er starb im J. 1180 (nach Anderen 1181 oder 1182) zu Chartres. Im Necrologium Carnotense wird er bezeichnet Vir magnae religionis totiusque scientiae radiis illustratus, verbo, vita, moribus pastor omnibus amabilis.

Ungeachtet seiner vielseitigen kirchenpolitischen Thätigkeit fand Johannes von Salisbury doch noch Zeit und Muße zu schriftstellerischer Thätigkeit. Er hinterließ folgende Schriften: 1. Entheticus (oder Nutheticus), ein in Distichen geschriebenes Lehrgedicht, „enthaltend eine Darstellung der Grundgedanken alter und christlicher Philosophie, untermischt mit satirischer Beleuchtung gewisser Zeitverhältnisse". 2. Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis Philosophorum LL. VIII, verfaßt im J. 1159 und dem damaligen Kanzler Thomas Becket gewidmet. Johannes handelt in diesem Werke von den sittlichen Normen, welche die im öffentlichen Leben Stehenden in ihrem Thun und Lassen zu beobachten haben, von den Pflichten, die ihnen obliegen, und von den Tugenden, die sie sich aneignen sollen, um ihrer Aufgabe zu genügen, und verbreitet sich zugleich auch über die Fehler und Verkehrtheiten, die hier so häufig Platz greifen, indem er sie mit beißender Ironie geißelt. 3. Metalogicus (Metalogicon LL. IV), gleichfalls dem Kanzler Becket dedicirt. Hier handelt er von der wahren und von der falschen Wissenschaft, wovon er die erstere mit großen Lobeserhebungen empfiehlt, während er die letztere tadelt und deren Verderblichkeit nachweist. Dazu kommt dann noch 4. eine Vita et passio S. Thomae, eine bald nach 1170 abgefaßte Lebensgeschichte seines Freundes Thomas Becket, und eine Vita Anselmi. Endlich zahlreiche Briefe an Päpste, Fürsten, Bischöfe, Aebte und andere Personen, von ihm selbst gesammelt und in vier Bücher eingetheilt. Außerdem werden ihm zugeschrieben ein Poenitentiale, eine Abhandlung De malo exitu tyrannorum, eine Schrift De statu romanae curiae, ein Commentar zum Briefe an die Colosser, eine Abhandlung De mathematica duplici, eine Historia pontificalis (Geschichte Papst Eugens III.) und andere Schriften, über welche aber die Kritik ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat. Eine Gesammtausgabe seiner Werke hat J. A. Giles besorgt (5 voll., Oxon. 1848, wieder abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXCIX).

Zu seiner Zeit spielte in den Schulen die Dialektik eine große Rolle, und das war an sich gut. Aber dieses eifrige Studium führte vielfach dazu, daß man die Dialektik überschätzte und mit ihr allein alle, auch die tiefgreifendsten Fragen entscheiden zu können glaubte. Selbst die Geheimnisse des christlichen Glaubens waren vor dieser Dialektik nicht mehr sicher. Man berief sich, wenn es sich um deren Erklärung handelte, nicht so fast mehr auf die heilige Schrift und auf die Kirchenväter, sondern man unterwarf sie der dialektischen Operation, und die Resultate, die man auf diesem Wege erreichte, galten als die richtige Auffassung dieser Mysterien. Dieses Verfahren der „modernen Dialektiker" nun wird von Johannes von Salisbury strenge gerügt. Er tadelt sie auf's stärkste, daß sie Alles und Jedes mit der Dialektik allein ausmachen

wollten, ohne auf die Auctorität der Väter Rücksicht zu nehmen, und daß sie durch dieses Verfahren zu den keckſten Behauptungen sich hinreißen ließen. Diese Dialektiker stünden gar weit ab von der wahren Methode der wissenschaftlichen Forschung, die den Hochmuth des Denkens ausschließe und eine bescheidene und demüthige Behandlung der Wahrheit zur Pflicht mache. Er liebt es, die gedachten Dialektiker mit dem Spottnamen Cornuficii zu bezeichnen. Dem entsprechend empfiehlt er seinerseits Vorsicht und Zurückhaltung in wissenschaftlichen Behauptungen. Zwar die unmittelbar evidenten Vernunftprincipien und die daraus mit Nothwendigkeit sich ergebenden Folgerungen, sowie die Thatsachen der Erfahrung und die Lehren des Glaubens dürften nicht angetastet werden; sie seien über jeden Zweifel erhaben. Aber in solchen Dingen, welche weder durch die Auctorität des Glaubens gewährleistet, noch durch das Zeugniß der Sinne gesichert seien, noch aus sicheren und zweifellosen Vernunftwahrheiten mit Nothwendigkeit folgten, solle man mit seinen Behauptungen nicht so dreist und rücksichtslos zu Werke gehen, sondern nach Art der Akademiker sein Urtheil zurückhalten, damit man nicht etwas als sicher und gewiß annehme, was doch in Wahrheit nicht gewiß sei. Ebenso solle man bei mehr oder weniger unfruchtbaren Problemen nicht zu lange verweilen, damit man darüber nicht das Wichtigere vergesse, wie es z. B. die Dialektiker mit der Theorie der Universalien machen, worüber jeder eine eigene Ansicht haben und in jeder Weise zur Geltung bringen wolle.

In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissenschaft folgt Johannes ganz den Fußstapfen des hl. Augustinus und des hl. Anselm. Schon in den gewöhnlichen socialen Verhältnissen der Menschen beruhe alle Sicherheit des Handelns auf dem Glauben; um so mehr müsse alle Sicherheit des Erkennens auf den Glauben an die göttliche Offenbarung sich gründen. Mit Demuth und Selbstverläugnung müsse der Mensch der Gnade des Glaubens entgegenkommen, damit er der rechten Erkenntniß theilhaftig werde. Quia tam sensus quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit lex divina in fide (Metal. l. 4, c. 13). Im Gegensatze zu unfruchtbarem Schulgezänke bringt er endlich mit Entschiedenheit auf eine höhere ethische Richtung der wissenschaftlichen Bestrebungen. Die Wissenschaft müsse aus der Liebe zur Wahrheit, aus der Liebe zu Gott hervorgehen und müsse zugleich wieder diese zum Zwecke haben. Wie das Gesetz und die Propheten die Liebe Gottes bezweckten, so müsse auch alle wissenschaftliche Forschung auf Stärkung und Erhöhung der Liebe Gottes und dadurch auf Stärkung und Förderung der Tugend und des christlichen Lebens überhaupt gerichtet sein. Alles, was diesem Zwecke nicht diene, sei eitel.

Im Allgemeinen muß Johannes von Salisbury ein durchdringender Verstand, eine vollendete Schulbildung und eine große Vertrautheit mit der alten Literatur nachgerühmt werden. Er zeigt sich als einen eifrigen Vertheidiger der Kenntnisse, welche wir aus den Schriften der Alten ziehen können. Namentlich schätzt er Plato, in dessen Schriften er eine kaum glaubliche Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre findet, sowie Aristoteles, von dem er sagt, quod alios fere omnes et fere in omnibus philosophos superabat. Dabei ist er aber doch keineswegs blind für die Fehler und Irrthümer der alten Philosophen. So hoch er auch den Aristoteles schätzt, so rügt er doch auch seine Irrthümer, wie z. B. daß er behaupte, die göttliche Vorsehung erstrecke sich nicht herab in die sublunarische Region, die Welt sei ewig, die Freiheit komme den geschöpflichen Wesen nicht wahrhaft zu u. s. w. Demgemäß verwirft er die sklavische Nachbeterei der alten Philosophen ebenso sehr, wie die unmäßige Sucht nach Neuerungen. Er sucht die Selbständigkeit des Denkens zu wahren, ohne doch letzteres aller Schranken entheben zu wollen. So hat er, wie in kirchenpolitischer, so auch in wissenschaftlicher Beziehung den kirchlichen Standpunkt überall entschieden gewahrt. (Vgl. Histoire litt. de la France XIV, 89 ss.; Hauréau, Hist. de la phil. scolastique, Paris 1872, I, 533 ss.; Hermann Reuter, Johannes von Salisbury, zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im 12. Jahrhundert, Berlin 1842; Schaarschmidt, Johannes von Salisbury, nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862; J. Schmidt, Joannes Saresberiensis, quomodo inter aequales antiquarum literarum studio excelluerit, Vratisl. 1838; Théry, Etude sur Jean petit de Salisbury, Caen 1867; Brucker, Hist. crit.-phil. III, 773 sqq.; Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie III, 605 ff.; Prantl, Gesch. der Logik II, 232 ff.) [Stöckl.]

Johannes Scholasticus, Patriarch von Constantinopel, s. Canonsammlung II, 1849 f.

Johannes Scotus Erigena, s. Scotus.

Johannes von Segovia, Cardinal im 15. Jahrhundert, führte seinen Namen entweder von seiner Vaterstadt oder als Familiennamen und war Theologe der Universität Salamanca, sowie Archidiacon von Toledo. Im Auftrag seiner Universität und des Königs Johann II. von Castilien ging er zum Concil nach Basel und nahm daselbst an der 28. Sitzung theil (1. October 1437), in welcher der Bruch mit Eugen IV. vollzogen wurde. Johannes blieb auf Seite der Basler und ging als Bevollmächtigter des Concils mit dem Patriarchen von Aquileja im März 1439 zum Reichstag nach Mainz, über dessen Verhandlungen er einen eingehenden Bericht schrieb (bei Koch, Sanctio pragmatica Germanorum, Argent. 1789, 250—272). In der 33. Sitzung (16. Mai 1439) war er mit dem Cardinal von Arles der heftigste Vertreter der Konstanzer Decrete, die zum Dogma gestempelt werden sollten. Die 37. Sitzung (24. October 1439) betraute Johannes nebst drei Anderen mit

der Hauptsorge für eine neue Papstwahl. Die Commissäre creirten ein Wahlcollegium von 32 Gliedern, in das sie sich selbst ernannten, und das am 5. November Felix V. als Gegenpapst erwählte. Letzterer ernannte sofort Johannes neben drei Anderen zum Cardinal unter dem Titel s. Calixti und sandte ihn als Legaten zum Reichstag nach Mainz auf Lichtmeß 1441. Als er daselbst mit den Insignien eines Cardinals und Legaten a latere in den Dom einziehen wollte, widersetzte sich diesem der Clerus, weil wohl das Concil von Basel, nicht aber ein Papst Felix V. anerkannt sei. Auch die auf Johannes' Wunsch nachgesandten Basler Cardinäle, der Cardinal von Arles und Bischof Grünwalder von Freising, mußten sich diesem Argumente fügen. Auf dem Reichstag trat vor Allem Johannes ganz entschieden für die Rechtmäßigkeit der Absetzung Eugens ein und suchte mit seinen Genossen die deutsche Nation auf die Seite ihres Gegenpapstes zu ziehen, freilich ohne etwas Anderes zu erzielen als den Beschluß, es solle ein neues allgemeines Concil gehalten werden. Die nämlichen Streitfragen wurden mit dem nämlichen Resultat auch auf dem Frankfurter Reichstag Mai 1442 verhandelt, wo wiederum Johannes unter den Basler Legaten erschien. Als dann endlich 1449 das Schisma durch Abdankung Felix' V. friedlich beigelegt wurde, legte Johannes freiwillig oder unfreiwillig sein Cardinalat nieder, zog sich in die Stille eines Klosters zurück und übersetzte den Koran. Es soll ihm der Titel eines Erzbischofs von Cäsarea verliehen und ein kleines spanisches Bisthum übertragen worden sein, allein sein Name findet sich nirgends unter den spanischen Bischöfen. Ueber Ort und Zeit seines Todes ist nichts überliefert. Außer der bereits genannten Uebersetzung des Koran und dessen Widerlegung verfaßte er Concordantias biblicas vocum indeclinabilium (herausgeg. von Johannes Brant, Basel 1476); dann als Mitglied des Basler Concils 1436 eine Schrift über die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau, 1664 zu Brüssel erschienen; einen Tractat über das Filioque, da er im Auftrag der Synode mit den Griechen hierüber verhandeln sollte, und endlich eine Abhandlung über die höchste Auctorität der Bischöfe auf Concilien. (Vgl. Gams, Kirchengesch. von Spanien, Regensburg 1876, III, 1, 412; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 773. 792. 850.) [Knöpfler.]

Johannes Sylvester (ungar. Erdösi), nimmt unter den Gelehrten des 16. Jahrhunderts in Ungarn eine der ersten Stellen ein. Bei dem Mangel an beglaubigten biographischen Nachrichten ist man einzig und allein auf seine Schriften angewiesen. Wahrscheinlich wurde Sylvester 1508 in Szinyér-Váralja geboren. Den humanistischen Studien lag er an der Krakauer Hochschule ob. Nach zweijährigem Aufenthalt in die Heimat zurückgekehrt, verehelichte er sich, aber der unruhige Wissenstrieb der damaligen Wandergelehrten führte ihn im Herbst 1534 nach Wittenberg, wo Melanchthon lehrte. Sylvesters Hauptstudium war dort hebräische Philologie, doch erscheint er schon 1536 abermals in Ungarn zu Neu-Sziget bei seinem Gönner G. Th. Nádasdy. In allen Wechselfällen seines vielbewegten Lebens blieb G. Nádasdy ein aufrichtiger Katholik. Sylvester unterrichtete an der Szigeter Schule in der Grammatik und verfaßte zu dem Zwecke seine Grammatica Hungaro-latina, welche 1539 im Druck erschien. Den literarischen Arbeiten und der mächtigen Fürsprache Nádasdy's hatte Sylvester es zu danken, daß er 1544 zum Professor der hebräischen Sprache an der Wiener Universität ernannt wurde. Sein Hauptwerk bleibt die 1541 veröffentlichte Uebersetzung des N. T. in's Ungarische. Bei dieser hatte er den Urtext zwar nicht ganz aus den Augen gesetzt, sich aber doch mehr an die lateinische Vulgata gehalten. In den die Unterscheidungslehren behandelnden Stellen überträgt Sylvester im katholischen Sinne. Die Sprache anlangend, muß dieselbe als gewählt bezeichnet werden; doch huldigte er über Maß dem Purismus. Auf die Originalausgabe, die ebenfalls in Neu-Sziget gedruckt wurde, folgte der Wiener Nachdruck 1574 bei Stainhofer. Als 1549 Adler eine neue Ausgabe besorgen wollte, wurde sie vom bischöflichen Ordinariate nur unter der Bedingung gestattet, daß die Translation von orthodoxen ungarischen Theologen geprüft werde. (Vgl. Th. Wiedemann, Die kirchliche Büchercensur in der Erzdiöcese Wien, Wien 1873, I, 7.) Von seiner Thätigkeit als Lehrer ist uns nichts weiter bekannt, als daß er zeitweilig Gelegenheitsschriften publicirte. Ein Verzeichniß der Besoldungen vom Jahre 1552 führt Sylvester als Docent der Geschichte auf mit dem Gehalte von 52 Wiener Pfund. Seine letzte Schrift war die 1551 erschienene Querela fidei. Ueber seine weiteren Geschicke ist nichts bekannt. In neuerer Zeit versuchte man vergeblich, Sylvester zum Protestanten zu machen. Alles in Allem genommen, wird es auch in Zukunft schwerlich gelingen, Zeugnisse dafür beizubringen, daß Sylvester sich der reformatorischen Bewegung angeschlossen habe. (Vgl. Dankó, Johannes Sylvester Pannonius' [Erdösi] Leben, Schriften und Bekenntniß, Wien 1871.) [Dankó.]

Johannes Teutonicus, 1. Ponsa zubenannt, O. Pr., Ordensgeneral, wurde zu Wildeshausen in der Diöcese Osnabrück am Ausgange des 12. Jahrhunderts geboren. Nachdem der begabte Knabe seine erste Jugendbildung vollendet, verlegte er sich auf das juristische Studium, erwarb das Doctorat und erhielt die Stelle eines päpstlichen Kaplans und Pönitentiars. Man verwendete Johannes zu diplomatischen Arbeiten und Sendungen, aber der vornehme Mann, der neben seiner Muttersprache auch der ungarischen und romanischen Idiome mächtig war, fühlte in sich den unabweisbaren Beruf, in den soeben gestifteten Predigerorden einzutreten. Im J. 1220 empfing er aus den Händen des hl. Dominicus selbst das Mönchskleid. In dem neuen Wirkungskreise zeichnete er sich durch Wissen, tadellose Sitten und

besonders durch seine Predigten in Deutschland und Ungarn aus. Schon 1228 ward er zum Provinzial für die Länder der heiligen ungarischen Krone bestellt, wirkte eifrig für die Ausrottung der Ketzereien, speciell der in den bosnischen Gauen wild auftretenden Bogomilen — einer Abart der Manichäer —, sollte aber nur kurze Zeit seines Amtes als Dominicaner walten, denn Gregor IX. ernannte ihn um das Jahr 1232 zum Bischof von Bosnien, welcher Suffragan des Kalocsaer Erzbischofs war. Ein Hirt nach dem Herzen Gottes, zeichnete er sich außer seinem Pastoraleifer durch Mildthätigkeit aus. Seine jährlichen, gegen 8000 Mark betragenden Einkünfte verwendete er fast ganz für Unterstützungen der Armen. Fünf Jahre hindurch etwa regierte er als Bischof, und nur mit großer Mühe gelang es ihm, vom heiligen Vater die Annahme seiner Resignation zu erwirken. Demüthig zog er sich in die längst erwünschte Ruhe der Klosterzelle zurück, ohne verhindern zu können, daß er schon 1228 zum Provinzial der Lombardei erwählt wurde. Nachdem der hl. Raymund von Peñaforte das Generalat des Ordens am 20. Mai 1241 niederlegte, wurde dieses auf Johannes, der damals 60 Jahre zählte, übertragen. Elf Jahre hindurch stand er dem damals aufblühenden Orden ausgezeichnet vor. Vornehmlich der Bekehrung der Heiden waren seine größten Anstrengungen gewidmet; berühmt sind die Encykliken, welche er an die Ordensbrüder richtete. Als Siebenziger beschloß er am 4. November 1252 zu Straßburg im Rufe der Heiligkeit seinen thatenreichen Lebenslauf. Die von ihm in Ungarn gewirkten Wunder bezeugen König Bela IV. und seine Gemahlin Maria. (Vgl. S. Ferrari, De rebus Hungaricae Provinciae Ord. Praedicatorum, Viennae 1637, 91 sq.; J. Quétif, Script. Ord. Praedicatorum, Paris. 1719, I, 111 sq.; J. A. Fabricius, Bibliotheca latina, ed. Mansi, Patavii 1754, IV, 60; D. Farlati, Illyrici sacri IV, Venet. 1769, 49 sq.; G. Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae, Posonii 1776, I, 412 sq.; A. Theiner, Vetera monum. historica Hungariam Sacr. illustrantia, Romae 1859, I, 113 sq.) [Dankó.]

2. Johannes Teutonicus, mit dem Zunamen Semeca, heißt der bekannte Glossator des Decretum Gratiani, dessen Glosse die ordinaria wurde und von Bartholomäus von Brescia (s. d. Art.) eine Ueberarbeitung erhielt. Er war zu Bologna Schüler des berühmten Azzo gewesen. Seine Wirksamkeit als Schriftsteller und als Lehrer (?) zu Bologna fällt in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er war Cleriker und soll verschiedene hohe Kirchenämter bekleidet haben. Sein Tod wird um 1240 angesetzt. Im Uebrigen ist sein Lebenslauf noch unbekannt. (Vgl. Phillips, K.-R. IV, 180 f.; Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. röm. Rechts I, 172 ff.; Sarti, De claris archig. Bonon. profess., Bononiae 1771, II, 328.)

3. Der Verfasser der Summa confessorum, s. d. Art. Johannes von Freiburg. [Kreutzwald.]

Johannes a S. Thoma, O. Pr., Theologe, wurde am 9. Juli 1589 zu Lissabon geboren, wo sein Vater Petrus Poinsot, ein ungarischer Edelmann, als Kammerherr des Erzherzogs Albert von Oesterreich sich niedergelassen hatte. Johannes Poinsot studirte zu Coimbra und Löwen und wurde, nachdem er 1612 zu Madrid in den Dominicanerorden getreten war, Lehrer der Philosophie und dann der Theologie in Alcala. Er gilt als einer der berühmtesten und zuverlässigsten Erklärer des hl. Thomas. Noch auf dem Sterbebette gab er die Versicherung, seit 30 Jahren nichts gelehrt oder geschrieben zu haben, was nicht mit der Wahrheit und der Lehre des hl. Thomas in Uebereinstimmung gewesen sei. Sein Ruhm in ganz Spanien war so groß, daß die Hörsäle die Zahl der Schüler nicht fassen konnten. Gegen sich selbst war er ungemein strenge und büßte kleine Fehler mit Cilicium und Geißelstreichen, so daß selbst seine Bücher häufige Blutspuren zeigten. Er starb am 15. Juli 1644. Von seinen philosophischen Schriften erschienen seit 1631 einzelne Tractate in Alcala; sie wurden als Cursus philosophicus Thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem gesammelt (Rom 1636, Köln 1638, Madrid 1648, Lyon 1663, neuestens in 3 Bänden zu Paris 1884). Daran reiht sich der Cursus theologicus in Summam theologicam D. Thomae, welcher in Form eines Commentars fast die ganze Summa des hl. Thomas umfaßt (erster Band 1637 zu Alcala, erster bis siebenter Lyon und Madrid 1643—1663; achter Band Paris 1667, besorgt von Combefis und Quétif und mit einem Lebensbilde des Verfassers versehen; neuestens in 10 Bänden Paris 1888). (Vgl. Quétif et Echard, Scriptores O. Pr. II, 538 sq.; Werner, Der hl. Thomas III, Regensburg 1859; Stöckl, Gesch. der Philos. im M.-A. III, 631.) — Derselben Zeit gehört der Pariser Dominicaner Johannes a S. Thoma an, in der Welt Daniel von Rindtfleisch (Bucretius) genannt. Er war 1600 zu Breslau von protestantischen Eltern geboren und hatte sich der Medicin gewidmet. In Italien trat er zur katholischen Kirche über, erlangte als Anatom großes Ansehen und begab sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Paris. Hier trat er aber 1628 in den Dominicanerorden. Eben hatte er die Weihe als Diacon empfangen, als die Pest in Paris ausbrach; im Dienste der Kranken wurde Johannes am 10. September 1631 ein Opfer der Seuche. (Vgl. Quétif l. c. II, 470; Räß, Convertiten XII, 495 ff.) [Streber.]

Johannes Trithemius, Benedictiner, Abt und Polyhistor, wurde, wie er in dem Nepiachus, seiner von ihm selbst verfaßten Jugendgeschichte (Eccard, Corpus histor. medii aevi II, n. 13), erzählt, am 1. Februar 1462 zu Trittenheim an der Mosel als der Sohn Johannes' von dem Heidenberge, eines bemittelten Winzers, und Elisabeths aus Langenweiler geboren. In der Folge vertauschte er seinen Elternnamen nach der

Sitte der damaligen Humanisten mit dem nach seinem Geburtsorte gebildeten Trithemius. Noch in der Wiege verlor er seinen Vater und hatte, als seine Mutter sich nach sieben Jahren wieder verehelichte, Schweres von der Härte des Stiefvaters zu erdulden. So sehr er schon als Knabe nach Bildung verlangte, mußte er doch bis in sein 15. Lebensjahr in völliger Unwissenheit aufwachsen. Ein Traumgesicht kündigte ihm die endliche Erlösung an. Johannes suchte nämlich durch Gebet und Fasten zwei Dinge zu erlangen, von denen er aber nur das eine, die Wissenschaft, genannt hat. Im Schlafe sah er einen Jüngling in lichtem Gewande mit zwei Tafeln vor sich stehen, deren eine beschrieben, die andere mit Figuren bezeichnet war. „‚Wähle dir‘, sagte der Jüngling, ‚eine von beiden.‘ Ich griff, obschon ich noch nicht lesen konnte, nach der beschriebenen. ‚Wisse denn,‘ fuhr jener fort, ‚Gott hat dich erhört und wird dir beides geben.‘“ Schon Tags darauf begann dieser Traum sich zu erfüllen, indem ein freundlicher Nachbar in seinem Dorfe, der des Lesens, Schreibens und der Anfangsgründe der lateinischen Sprache kundig war, ihn in Unterricht nahm. Seine Fortschritte waren so überraschend, daß ihm von nun an seines Vaters Bruder Peter von dem Heidenberge seinen Schutz angedeihen ließ. Da aber die Bedrückungen des Stiefvaters nicht nachlassen wollten, floh Johannes mit 17 Jahren aus dem Elternhause. Sein Weg führte ihn zuerst nach Trier, dann nach den Niederlanden und aus diesen nach Heidelberg. Hier, wo Jacob Wimpheling gerade Rector, und wo überhaupt ein erlesener Kreis von Humanisten versammelt war, bildete sich Trithemius in den Sprachen aus. Unterdessen war die Sehnsucht nach der Heimat wieder in ihm erwacht. Im Januar 1482 machte er sich mit einem Mitschüler dahin auf und kehrte unterwegs in der ziemlich herabgekommenen Benedictinerabtei Sponheim ein. Als sie den Wanderstab wieder weiter gesetzt, brach ein solcher Schneesturm los, daß der Begleiter zur Rückkehr in das Kloster rieth. Er zögerte, indem er sprach: „Wenn wir zurückkehren, wirst du mich dort bleiben sehen“, gab aber zuletzt nach. Die Ahnung sollte sich verwirklichen. Der Prior Heinrich von Holzhausen, der die Geistesgaben seines jungen Gastes erkannte, lud ihn zum Bleiben ein; schon nach acht Tagen nahm Trithemius das Ordenskleid, und am 8. December desselben Jahres legte er die Gelübde ab. Als der Abt Johann von Sponheim auf die Abtei zu Seligenstadt versetzt worden war, wurde Trithemius bei der in Form eines Compromisses am 29. Juli 1483 vorgenommenen Wahl, obschon der jüngste der Mönche und noch nicht Priester, zum Abte gewählt und am 9. November in der Kirche des Jacobsklosters zu Mainz als solcher benedicirt. Alsbald griff er mit kräftiger Hand ein, das gesunkene Kloster zu heben. Zuerst stellte er den Vermögensstand desselben zusammen, ließ ein neues Grund- und Lehenbuch schreiben, das noch heute im Archiv zu Karlsruhe aufbewahrt wird, machte die Gefälle wieder gangbar und suchte allmälig die Schulden zu tilgen, sowie Kirche und Klostergebäude zu bessern. Nachdem er für die äußeren Bedürfnisse seiner Mönche gesorgt, ging er daran, die Klosterzucht wieder herzustellen. Wie er selbst sich die treue Beobachtung der Regel zur Pflicht gemacht, so suchte er sie auch seinen Untergebenen durch seine Mahnreden einzuprägen. Er beschränkte sich hierbei nicht auf sein eigenes Kloster, sondern war für die Reform seines Ordens im ganzen Gebiete der Bursfelder Congregation thätig, auf deren 25. Capitel 1485 zu Augsburg er bereits den Mitvorsitz und später öfter den Vorsitz und zugleich das Wort führte. Nach seiner Anschauung sollten in einem Mönche Frömmigkeit und Wissenschaft unzertrennlich vereint sein und sich gegenseitig befruchten. Er selbst war rastlos thätig, sich weiter zu bilden. Celtes' Besuch in Sponheim 1494 ward ihm Gelegenheit, seine Kenntniß des Griechischen zu vollenden. Die Fertigkeit im Hebräischen, dessen Anfangsgründe er zu Heidelberg von einem armen convertirten Juden erlernt hatte, gewann er durch seinen Verkehr mit Reuchlin, der 1496 nach Heidelberg berufen wurde. Ebenso suchte er mit allen Mitteln den Trieb nach Bildung auch in seinen Brüdern zu wecken. Wie er seine eigenen Werke mit kräftiger und doch zierlicher Hand — Beweis hiefür sind seine noch heute in München, Würzburg und Wien aufbewahrten Autographa — niederschrieb, so machte er das Abschreiben von Büchern zur Hauptarbeit seiner Brüder. Dadurch legte er den Grund zu seiner berühmten Bibliothek, die er durch Tausch, Kauf und Geschenke allmälig auf 2000 Bände aus allen Fächern der Wissenschaften und den verschiedensten Sprachen, denn nichts war ihm fremd, gebracht hat. Im J. 1507 schrieb er selbst an Joh. Dam, daß er für dieselbe innerhalb 24 Jahren mehr als 1500 Ducaten ausgegeben habe. Diese Sammlung, damals einzig in ihrer Art, machte Sponheim zu einem wahren Wallfahrtsorte für die Gelehrten. So kamen oft an einem Tage die Träger der glänzendsten Namen daselbst zusammen, wie z. B. 1496 Johann von Dalberg, Bischof von Worms, Joh. Reuchlin, Franciscus Bononius, Heinr. v. Bünau und Joh. Vigelius. Der große Freundeskreis des Trithemius reichte auch in fürstliche Häuser. Kaiser Maximilian schätzte ihn so, daß er ihn gerne in die Reihe seiner Räthe aufgenommen hätte; Kurfürst Philipp von der Pfalz war ihm sehr zugethan; Markgraf Joachim von Brandenburg erwies ihm besonderes Vertrauen und zog seinen Umgang jedem andern vor. Je mehr aber sein Ansehen nach Außen wuchs, um so zahlreichere Neider erstanden ihm in dem eigenen Hause. Die Mönche, die seine strenge Zucht längst als eine Last empfanden, sahen mißgünstig auf die vielen Auszeichnungen, die ihm erwiesen wurden, und auf die zahlreichen Besuche, obwohl dieselben das Kloster mehr bereicherten als kosteten. Dabei hatte der Abt Unglück mit seinen

Prioren, die entweder den Brüdern wegen ihrer Strenge oder ihm wegen ihrer Nachlässigkeit nicht gefielen und darum häufig gewechselt werden mußten. Die Feindschaft der Mönche fand ihren Rückhalt an dem Herzog Johann von Simmern, der neben dem Kurfürsten Philipp Schutzherr von Sponheim war. Als der Herzog bei Ausbruch des bayerischen Erbfolgekrieges im J. 1504 die Besitzungen des Klosters verwüstete, schrieben die Feinde des Trithemius das Unglück seiner Freundschaft für den Kurfürsten zu. Am 1. April 1505 reiste Trithemius nach Heidelberg, um sich mit Philipp von der Pfalz über die Verlegung des zerstörten Klosters Limburg nach Wachenheim zu berathen. Während seines Aufenthaltes daselbst fiel der Herzog von Simmern, dem durch pflichtvergessene Mönche Nachtheiliges über den Abt vorgelogen worden war, neuerdings in Sponheim ein und nahm die Diener des Trithemius gefangen. Unter solchen Verhältnissen glaubte er die Rückkehr aufschieben zu sollen und folgte einer Einladung des Markgrafen Joachim zuerst zum Fürstentage nach Köln und dann nach Berlin, woselbst er bis zum 14. Mai blieb. In Heidelberg angekommen, schickte er seinen Kaplan nach Sponheim, um zu erforschen, wie die Dinge stünden. Dieser brachte die schriftliche und mündliche Bitte Aller an ihn, zurückzukehren. Schon wollte er sich auf den Weg machen, als er erfuhr, wie derselbe Prior, der Tags zuvor ihn seiner Ergebenheit versichert hatte, im Namen des Convents eine Schmähschrift gegen ihn habe fertigen lassen. Nunmehr faßte er den festen Entschluß, auf seine Abtei zu verzichten. Wohl sandte das im August 1505 zu Mainz versammelte Capitel der Bursfelder Congregation eine Deputation an ihn, um ihn für Sponheim zu erhalten, allein Trithemius blieb unerschütterlich, obschon er noch nicht wußte, wo er eine Unterkunft finden werde. Freilich war hierfür bald gesorgt; der Pfälzer Kurfürst machte ihm die ehrendsten Anerbietungen; Kaiser Maximilian war bereit, ihn mit offenen Armen an seinem Hofe aufzunehmen; allein Trithemius, der die Lage eines Mönches außerhalb des Klosters mit der eines Fisches in der Küche zu vergleichen liebte, gab ihnen kein Gehör. Unter den Abgesandten des Ordens befanden sich auch der Abt von St. Stephan in Würzburg, welcher ihm mittheilte, daß das gleichfalls gesunkene Schottenkloster in Würzburg durch die Rückkehr des Abtes Kilian Kraus in sein Mutterkloster demnächst erledigt werden und ihm einen neuen Wirkungskreis bieten würde. Trithemius erklärte sich zur Uebernahme desselben bereit, und der Bischof von Würzburg, Lorenz von Bibra, der ihn schon zweimal gerne als Abt von Schwarzach gehabt hätte, gab mit Freuden seine Zustimmung. Am 3. October 1505 langte Trithemius in Würzburg an, und am 12. wurde er durch Compromiß zum Abte von St. Jacob gewählt. Am 31. October richtete er ein Schreiben an den Convent zu Sponheim, worin er ihm seine Undankbarkeit vorhielt und anzeigte, daß er auf die Abtei, welche er 23 Jahre 2 Monate und 18 Tage inne gehabt, verzichte, womit er die Aufforderung verband, einen würdigen Nachfolger zu wählen. Die Mönche entsprachen dieser Mahnung damit, daß sie den Prior Nicolaus von Remich, den undankbaren Gegner des Trithemius, zum Verderben ihres Klosters, als Abt erkoren. In Würzburg fand Trithemius nur drei Mönche vor. Auch hier erwies er sich zunächst als guten Haushalter, wie noch heute eine von ihm eigenhändig aufgestellte Rechnung bezeugt. Seine Hauptthätigkeit aber bildeten seine schriftstellerischen Arbeiten, deren wichtigste in diese seine letzte Lebenszeit fallen. Auch hier sah er Gäste, welche den Gelehrten und nicht mehr dessen in Sponheim zurückgelassene Bibliothek besuchten. Er hätte letztere um ein Geringes erwerben können, allein er wollte das Kloster ihrer nicht berauben. Dieses selbst verschleuderte sie. Außer einem Aufenthalte am kaiserlichen Hofe im J. 1508 verließ er das Kloster nicht mehr, bis ihn am 13. December 1516 der Tod im 55. Lebensjahre abrief. Die Stürme, welche bald über die Kirche hereinbrechen sollten, hatte er vorausgesagt. Sein Grab fand er in der Schottenkirche; sein Grabstein, ein Meisterwerk Tilman Riemenschneiders, wurde 1821 in das Neumünster in Würzburg versetzt.

Schon mit dem Jahre 1484 begann Trithemius sich als Schriftsteller auszubilden. Er sammelte Sentenzen aus den Vätern, ordnete sie nach den Gegenständen und verband dieselben mit seinen eigenen Worten. Durch diese Uebung schritt er zuerst zu Reden, dann zu ganzen Abhandlungen fort. Seine ersten Arbeiten und eine Hauptklasse seiner Schriften sind ascetische und den Orden betreffende Werke, deren meiste Busäus unter dem Titel J. Trithemii opera pia et spiritualia zu Mainz 1604 herausgegeben hat. Zu ihnen gehören: De vanitate et miseriis humanae vitae, durch Gedankenreichthum ausgezeichnet; Institutio vitae sacerdotalis, eine wahrhaft goldene Lebensregel für Weltpriester; die 31 Capitelsreden an seine Mönche (1486), der vortreffliche, aber unvollendete Commentar zur Regel des hl. Benedict; die Tractate De tentationibus religiosorum und De vitio proprietatis monachorum; seine Schriften für die Ordensreformation: De modo et forma visitationis monachorum (1490), De modo celebrandi capitulum provinciale, Epitome statutorum Capitularium O. S. B. ... (1491); seine Reden auf den Provinzialcapiteln der Bursfelder Congregation: De fuga saeculi (1490), De ruina Ordinis S. Benedicti (1492), De republica ecclesiae (1493), De cura pastorali (1496), De duodecim excidiis observantiae regularis (1496), De operatione divini amoris und De vera conversione mentis ad Deum (1500); das Klagbüchlein De statu et ruina ordinis monastici, welches auf dem Provinzialcapitel zu Hirsau 1493 während dreier Tage bei Tische vorgelesen wurde und auf Beschluß der Väter bei jedem folgenden

Capitel ebenfalls gelesen werden sollte; die Schrift De laudibus S. Annae (1449); die Ueberarbeitung des von Abt Johann von Bursfelde verfaßten Werkes De triplici regione claustralium (1494); das Compendium spiritualis exercitii. Endlich gehören noch hierher seine 36 geistlichen Briefe, zwischen 1486—1491 geschrieben (Busaeus 918—965), voll der tiefsten Gedanken, und das Büchlein De laude scriptorum manualium (1494), wohl das beredteste Lob für die Verdienstlichkeit des Abschreibens von Handschriften. Andere, wie Summula de virtutibus et vitiis, De laude virginitatis (1485), De vita spirituali, Speculum vitae hominis religiosi (1488), Laudes vitae coenobiticae (1490), De laude poenitentiae, Soliloquium hominis ad animam, De miseria Praelatorum claustralium ll. II, De institutione virginitatis, De continentia viduali et de institutione vitae conjugalis (1498), sowie die Capitelsreden De ruina ordinis (1493), De laudibus religionis monasticae (1502), Epitome de vitis Sanctorum (1505), wurden nicht gedruckt. Diese Schriften, ausgezeichnet durch Belesenheit in den Vätern, wie durch eigene Gedankenfülle, Nüchternheit in der Betrachtung und Wärme der Empfindung zugleich, gehören zu dem Besten, was jene Zeit auf diesem Gebiete hervorgebracht hat. Als liturgische Arbeiten sind mehrere Gebete, Rosarien, Sequenzen zu Ehren der hll. Hildegard und Rupert, Messen und Tagzeiten zu Ehren des hl. Joseph, der hl. Anna u. A., das prachtvolle Missale Benedict. Congreg. Bursfeld., Spir. 1498, sowie das nicht veröffentlichte Werkchen De computo ecclesiastico (1500) zu erwähnen. Auf das Gebiet der mehr wissenschaftlichen Theologie gehören: De investigatione scripturarum (1486), später zu dem Investigatorium Ss. Scripturarum (1488), einer Anweisung zum Studium der heiligen Schrift, umgearbeitet; Laudes et utilitates studii et lectionis scripturae sacrae, de quibusdam in Psalterio dubiis (1495); der Tractat De illibata gloriosae Virginis conceptione, eine Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß (1495), sämmtlich nicht gedruckt; der sich ganz in den Formen der Schule bewegende Liber octo quaestionum (1511/12; zuerst gedruckt zu Oppenheim 1515, später öfter auch in's Deutsche übersetzt), eine Antwort auf die ihm von Kaiser Maximilian mündlich vorgelegten Fragen, zumeist über Gegenstände der Apologetik. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß Trithemius in allen diesen Werken dem Theologen das Zurückgehen auf die heilige Schrift zur unerläßlichen Pflicht macht, dabei aber die Auctorität der Kirche und die Tradition der Väter als Norm ihrer Auslegung festhält und ebenso in der Behandlung theologischer Fragen statt auf die entarteten Epigonen der Scholastik auf deren größten Meister, den hl. Thomas, zurückverweist. Trithemius war nicht minder in den Naturwissenschaften und der Heilkunde erfahren. Auf die ersteren bezieht sich die Panalethia de variis quaestionibus naturalibus in libr. XX, die letztere behandelte sein Opus hieraticum pro variis morbis depellandis in 34 particulas divisum und De morbo caduco et maleficiis, die aber, wie das gleichfalls an den Markgrafen gerichtete De praenotionibus licitis et non licitis homini christiano (1508), nicht erhalten sind. Auch die frühere Schrift De crucibus quae in lineis vestibus hominum nostro apparuerunt tempore, auf Befehl Erzbischof Bertholds von Mainz 1500 verfaßt, ist nicht auf uns gekommen. Zeigt uns seine Verurtheilung der Irrthümer der Alchymisten und Astrologen einen vorurtheilslosen Blick, so war er doch in Bezug auf den Hexenglauben (in der Schrift Antipolus maleficiorum, gedruckt zu Ingolstadt 1555), und den Hang zu den Geheimwissenschaften (die Magia naturalis hatte für ihn eine besondere Anziehung) ganz der Sohn seiner Zeit. Zwei Werke haben ihn in dieser Richtung besonders bekannt gemacht und sogar in Verbindung mit verschiebenen ihm zugeschriebenen Kunststücken, wie einst den sel. Albertus Magnus, in den Ruf eines Zauberers gebracht. Ueber das erste derselben, die „Geheimschrift — Steganographia", gedruckt zu Frankfurt 1606 und öfter, verbreitete er sich 1499 in einem Briefe an den Carmeliten Arnold Bost in Gent, dem er mittheilte, daß er ein Buch in Arbeit habe, welches die ganze Welt in Staunen setzen werde, und dessen Inhalt ihm geradezu geoffenbart worden. Dieser Brief, noch mehr aber der Vertrauensbruch von Karl Bovillus, der in Sponheim Gast gewesen, bestärkten den Glauben, daß Trithemius nicht ohne Beihilfe von Geistern ein solches Werk habe schreiben können. Gegen Bovillus richtete daher Trithemius eine eigene uns nicht erhaltene Schrift. Thatsächlich enthält das erste Buch der Steganographie, 1500 vollendet, in 31 Kapiteln ebensoviele Arten der Geheimschrift. Das zweite Buch handelt in 24 Kapiteln von den über die einzelnen Tagesstunden gesetzten Geistern, mit deren Hilfe man zu jeder Stunde seine geheimen Gedanken in sicherer Weise seinen Freunden mittheilen könne. Das dritte Buch, welches die Kunst lehren sollte, seine Gedanken ohne Worte, ohne Schrift und ohne Boten mitzutheilen, vollendete Trithemius nicht. Was dieses Werk verdächtig machte, war weit mehr die mystische Einkleidung als der Inhalt. Diesen ohne jene wiederholt im Wesentlichen die 1508 vollendete „Vielschrift — Polygraphia", gedruckt zu Frankfurt 1518 und öfter, welche in sechs Bücher zerfällt und mehrere Hundert Alphabete, auf das Verschiedenste zusammengestellt, mit dem Schlüssel zu denselben, der das Geheimniß löst, enthält. So sehr diese Schriften das Ansehen des Trithemius steigern mußten, so erlangte er doch seine eigentlich universelle Bedeutung erst als Historiker. Noch in seine Sponheimer Zeit fallen die vier literarhistorischen Werke: Liber de scriptoribus ecclesiasticis, gedruckt zu Mainz 1494 und öfter; De luminaribus sive de viris illustribus Germaniae, gedruckt zu Mainz 1495

und bei Freher, Op. hist. Trithemii I, 121 sqq., allein 1509 nochmals überarbeitet, ein beständiges Zeugniß seiner echt deutschen Gesinnung; De origine, progressu et laudibus Ordinis Carmelitarum, gedruckt zu Mainz 1494, und De viris illustribus Ord. S. Benedicti Libri IV, gedruckt bei Busäus, die letzteren großentheils Auszüge aus dem erstern. Durch sie ist er der Vater der neuern Literärgeschichte geworden. Seine Leistungen auf dem Gebiete der eigentlichen Geschichte fallen, wenn auch theilweise schon in Sponheim begonnen, in die Zeit seines Aufenthaltes in Würzburg. Das Chronicon Ducum Bavariae et Comitum Palatinorum Rheni s. de origine gentis principumque Bavariae commentarius lehnt sich an das ältere Werk des Andreas von Regensburg an und wurde zu Frankfurt 1544 und öfter (Freher I, 100) gedruckt, 1610 sogar von Ph. E. Vögelin in das Deutsche übersetzt. Das Chronicon Sponheimense vollendete er 1506 (Freher II, 236). Ihm schließt sich das Compendium breve fundationis et reformationis monasterii S. Jacobi in suburbio Herbipolensi (Busaeus 3) an. Die Hirsauer Chronik hatte er schon 1495 auf Wunsch des Abtes Blasius begonnen und bis 1370 geführt (gedruckt zu Basel 1559 und bei Freher III, 1); dann aber hatte er sie liegen lassen und begann erst im Jahre 1509 eine vollständige Neubearbeitung in zwei Theilen, welche 1514 vollendet und unter dem Titel Annales Hirsaugienses (gedruckt zu St. Gallen 1690) berühmt geworden ist. Die Klostergeschichte bildet hierin nur den fortlaufenden Faden, an den sich die Erzählung der wichtigsten Weltbegebenheiten, besonders der denkwürdigen Ereignisse in Deutschland knüpft. An diese reihen wir sogleich die beiden Compendien De origine Regum et gentis Francorum, gleichfalls um 1514 entstanden (Freher I, 1. 63), in welchen er eine bis dahin unbekannte Reihenfolge der fränkischen Könige und namentlich der ostfränkischen Herzoge aufstellt. Gerade bei diesen Geschichtswerken, welche so lange seinen Hauptruhm bildeten, hat die neuere Kritik eingesetzt, um diesen Ruhm zu zerstören. Daß Trithemius in seinen geschichtlichen Werken chronologische und sachliche Irrthümer und Widersprüche sich zu Schulden kommen ließ, daß er manches aufnahm, was die Probe nicht besteht, daß er kurze Nachrichten weit auszuspinnen wußte, daß er in dem Streben, den Mönchen seiner Zeit ein Idealbild vorzuhalten, die ältere Zeit des Klosters Hirsau entsprechend ausmalte, muß zugegeben werden. Es findet das seine Erklärung und wenigstens zum Theil seine Entschuldigung in dem Umstande, daß er oft, namentlich in seiner spätern Zeit, wo ihm seine Bibliothek nicht mehr zu Gebote stand, nur aus dem Schatze seines guten Gedächtnisses schrieb; in dem Stande der damals überhaupt noch in der Wiege liegenden historischen Kritik; in seiner lebhaften Phantasie; in den erbaulichen Zwecken, die ihn bei all' seinen Arbeiten leiteten, und auch in dem Bestreben, auf alle an ihn gestellten Anfragen eine genügende Antwort zu geben. Allein der gegen ihn erhobene Vorwurf geht weiter. In den Hirsauer Annalen beruft er sich für die Zeit von 830 bis 1050 auf des Fuldaer Mönches Meginfrid 24 Bücher De temporibus gratiae; für die fabelhaften Königs- und Herzogsreihen in der Frankengeschichte gibt er die Chronik eines gewissen Hunibald als Quelle an. Da beide von keinem andern Geschichtschreiber erwähnt werden, und da nirgends eine Spur ihrer Werke aufgefunden worden ist, so lautet die Anklage dahin, sie seien eine einfache Erfindung des Trithemius. Schon Leibniz sprach diese Vermuthung aus; in der neuern Zeit haben C. Wolff, A. Paul, H. Müller, Silbernagel und Helmsdörffer dieselbe als Gewißheit hingestellt. Andere, wie früher Legipontius und später Görres, A. Ruland und J. Janssen, halten Trithemius einer solchen Fälschung nicht für fähig. So zuversichtlich nun auch Wegele (Gesch. d. d. Historiographie, München u. Leipz. 1885, 78) behauptet, der Abt habe den Proceß um seine Glaubwürdigkeit verloren, so ist diese Verurtheilung immer noch nicht vollständig begründet. Auf der einen Seite steht der grundehrliche Charakter des Trithemius, der selbst die Wahrhaftigkeit als eine der ersten Pflichten des Geschichtschreibers betont. Auf der andern Seite wird die möglichst schwere Anklage gegen denselben erhoben, deren Hauptbeweis man aber, weil an sich auf schwachen Füßen ruhend, durch andere entlegene Momente zu stützen suchen muß. Daß Meginfrid und Hunibald, weil nur von Trithemius erwähnt und von ihm trotz wiederholter Aufforderung nicht vorgelegt, deßhalb seine Erfindung sein müssen, ist ein voreiliger Schluß. Trithemius benutzte auch, wie Ruland mit Recht hervorgehoben hat, Richer, der erst 1833 aufgefunden wurde; von seinen eigenen Werken sind uns viele nur noch dem Titel nach aus seinen Angaben bekannt. Zudem findet der Verlust derselben in der Zerstreuung der Sponheimer Bibliothek, mit der ja auch andere Handschriften verschwunden sind, eine hinreichende Erklärung. Die Widersprüche aber, in die er bei Benutzung dieser Quellen mit sich selbst gerieth, können recht wohl darin begründet sein, daß er in Würzburg nicht mehr die Handschriften selbst, sondern, wie er sagt, nur Excerpte vor sich hatte und, wie öfter, seinem Gedächtnisse zu viel vertraute. So wenig man aus dem Umstande, daß z. B. die neueren Geschichtschreiber der Reformation eine Reihe von Autotypen jener Zeit gar nicht benutzten, deren Nichtvorhandensein folgern darf, so wenig lassen sich umgekehrt Meginfrid und Hunibald bloß deßhalb, weil bis jetzt nichts von ihnen entdeckt wurde, als Erdichtungen des Trithemius bezeichnen. Mit unbedingter Sicherheit läßt sich darum auch heute noch nur das sagen, was schon Fabricius (Bibliotheca med. et inf. latinit. VIII, 903) gesagt hat, daß Hunibald keinen Glauben verdiene und Trithemius, durch einen hochtrabenden Titel ge-

täuscht, einen ernsthaften Geschichtschreiber der Franken vor sich zu haben glaubte. Die Frage, ob nicht diese Fälschung gerade in der Absicht, den büchergierigen Abt irre zu leiten, begangen worden sei, wurde noch nicht aufgeworfen. Unter diesem Gesichtspunkte wäre es noch erklärlicher, daß außer dem ihm vorgelegenen und mit seiner Bibliothek zu Grunde gegangenen Exemplare kein weiteres aufgetrieben werden konnte. Außerdem schrieb Trithemius noch die Geschichte zweier Wallfahrtsorte: De miraculis B. M. V. in ecclesia nova prope Dettelbach (Busaeus 1075) und De miraculis in urticeto juxta Heilbronnam — Maria in den Nesseln bei Heilbronn — (Busaeus, 1130), sowie einige Heiligenleben, wie Vita S. Irminae, Vita S. Rabani (Acta Sanct. Boll. Febr. I, 500), Vita S. Maximi ep. Mog. (Surius VI, 447). Auch einen Versuch, für den Gang der Geschichte ein Gesetz aufzustellen, also eine Geschichtsphilosophie, hat der vielseitige Mann 1508 gemacht in De septem Secundeis i. e. Intelligentiis sive spiritibus orbis post Deum moventibus libellus sive Chronologia mystica (gedruckt zu Leipzig 1516 und öfter, auch bei Freher I, 1), freilich ganz nach aristotetisch-scholastischer Weise, indem er die Engel der einzelnen Planeten der Reihe nach als Regenten der einzelnen Zeiträume wechseln läßt. Unter den Vorbereitungen zu einer ausführlichen Geschichte Deutschlands, zu welcher er durch seinen Schüler und Ordensgenossen Paul Lang in den deutschen Klöstern Stoff sammeln ließ, überraschte ihn der Tod. Philologische Arbeiten sind der Modus graece scribendi (1507), für Markgraf Joachim geschrieben, und seine Uebersetzungen von Schriften des Abtes Maximus, Cyrills von Alexandrien und Dionysius' des Areopagiten. Wichtig für die damalige Gelehrtengeschichte sind seine Briefe. Außer den schon angeführten geistlichen bei Busäus wurden die Epistolae familiares LL. II, 1507 für seinen Bruder Jacob gesammelt (zu Hagenau 1536 und bei Freher II, 436), sowie einzelne in verschiedenen Werken gedruckt. Neben den vorgenannten hatte er ursprünglich noch zwei Sammlungen: Epistolae Sponheimenses libri IV und Epistolae Herbipolenses libri VI veranstaltet. So tritt uns die Gestalt des großen Abtes ehrfurchtgebietend auf der Wende zweier Zeiten entgegen. Als Mönch war er bestrebt, die alte Regel des hl. Benedict auch auf die veränderten Verhältnisse anzuwenden; als Theologe war er sich der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche bewußt, wollte aber nicht eine Revolution gegen dieselbe; als Gelehrter beherrschte er den gesammten Bildungsstoff des Mittelalters und war zugleich auf das Eifrigste bemüht, die Errungenschaften einer neu aufsteigenden Zeit sich anzueignen. Er wird für immer unter den deutschen Humanisten der alten guten Schule eine der anziehendsten Erscheinungen bleiben.

Literatur. Ph. Frz. Horn, Joh. Trithemius, Würzb. 1843; H. Müller, De Trithemii abb. vita et ingenio, Halis S. 1863; C. Wolff, Joh. Trithemius und die älteste Geschichte des Klosters Hirsau, in Würtemb. Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1863, Stuttg. 1865, 229—281; Aug. Paul, De fontibus a Trithemio in prima parte Chronici Hirsaugiensis adhibitis, Hal. Sax. 1867; Silbernagel, Johannes Trithemius, Landsh. 1868, 2. Aufl.; A. Ruland, im Bonner Literaturblatt 1868, Nr. 21 u. 22, und im Chilianeum, N. F. I, 45. 68; H. Müller, Quellen, welche der Abt Trithemius im ersten Theil seiner Hirschauer Annalen benutzt hat, Prenzl. 1871; M. Marcuse, Ueber den Abt Joh. Trithemius, Halle 1874; A. Helmsdörfer, Forschungen zur Geschichte des Abtes Wilhelm von Hirschau, Götting. 1874; W. Schneegans, Abt Johannes Trithemius und Kloster Sponheim, Kreuznach 1882. (Dieser und Silbernagel haben zugleich das Verzeichniß seiner ihm angehörigen oder nur unterschobenen Schriften.) [Stamminger.]

Johannes von Urtica, s. Johannes der Einsiedler.

Johannes Beckus, s. Beccus.

Johannes a Via, Controversist des 16. Jahrhunderts, gebürtig aus Köln, wurde Priester der Diöcese Trier und vollendete dann seine Studien zu Ingolstadt. Hier hielt er am 10. Februar 1553 dem Professor Erasmus Wolf die Leichenrede (Orationes duae cum epitaphiis quibusdam in obitum R. D. Erasmi Volfii Landesperg. Theologi et ad D. Mauricium Pastoris in Academia Ingolst. recitatae et editae, Ingolst. 1553) und erlangte 1555 den Doctorgrad (Mederer, Annal. Ingolst. I, 241). Im folgenden Jahre wurde er als Domprediger nach Worms berufen. Er trat ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers, des Franciscaners Johannes Wild (s. d. Art.), und suchte auch die hinterlassenen Predigtentwürfe desselben durch eine lateinische Bearbeitung derselben in weitere Kreise zu bringen (Epitome sermonum R. D. Joan. Feri Dominicalium utriusque cum hyemalis tum aestivalis partis conscripta et diversis temporibus Anno MDLVI in Cathedrali Vuormatiensi ecclesia maxima ex parte concione habita per Joan. a Via Doctorem theol. ejusdem Concionatorem Catholicum nunc primum in lucem aedita [sic], Mog. 1561; Postilla de Sanctis, Antw. 1559, Colon. 1560). Auf dem Religionsgespräche, welches im September 1557 zu Worms abgehalten wurde (s. d. Art. Disputationen III, 1848 f.), fungirte er als Notar und gab auf die vielfach entstellten Berichte der Protestanten die Schrift heraus: Warhaffte vnd Bestendige Antwort auff den vngegründeten Abschied der Confessionisten, darinne angezeigt wirt, das nit die Catholischen beklagten, sondern die Confessionisten Ankleger selbst vrsach sind an zertrennung dises zu Wormbs Anno 1557 gehaltenen Colloquii, s. l. et a. [Geben Wormbs den vierten Sontag Aduents Anno 1557]; die gleichzeitig erschienene lateinische Ausgabe Ad

Calumnias Confessionistarum . . responsio, enthielt noch in einem Anhange die hierauf bezüglichen Briefe von Melanchthon, Werner, Diller und das Gutachten der sächsischen Theologen. Durch den Fürstbischof Hosius von Ermeland (s. d. Art.), dessen Professio fidei catholicae er in's Deutsche übertrug, wurde er in Rom für ein Beneficium der Wormser Kirche empfohlen (J. Pogiani Sunensis epist. et orat., ed. Hier. Lagomarsini, Romae 1762, II, 125. 189), erhielt aber die Stelle eines Propstes bei St. Castulus in der bayrischen Stadt Moosburg (Gandershofer, Gesch. der Stadt Moosburg, Landsh. 1827, 40), und Herzog Albrecht V. von Bayern (s. d. Art.) ernannte ihn später zu seinem Hofkaplan und ständigen Hofprediger in München, sowie zum Canonicus am Stifte U. L. Fr. daselbst. Im Auftrag des Herzogs, welcher mit Energie den Protestantismus in seinen Landen zurückdrängte, verfaßte Johannes zur Verbreitung unter dem Volke die Christliche lehr vnnd ermanung, wie man jetzschwebende irrthumm durchs wort Gottes erkennen vnd fliehen sol. An ein ernnsten Weisen Rath vnd Burgerschafft der Fürstlichen Haubtstatt München vnnd dann auch an alle getrewe Vnderthonen des gantzen Fürstenthumbs Bayern gestelt, München 1569. Als bedeutende, zur Vertheidigung der katholischen Lehre von der heiligen Eucharistie, der Messe und der Verehrung der Heiligen dienende Controversschrift folgte dann Jugis Ecclesiae Catholicae sacrificii, eorumque omnium, quae in eo peraguntur, solida, justaque defensio et assertio, ex priscorum et sanctorum patrum monumentis deprompta, contra calumnias et cauillationes Jacobi Andreae Smidelini, Colon. 1570. Die große Heiligenlegende des Karthäusers Surius gab er in deutscher Uebersetzung (6 Fol. München 1573—1580) und schrieb lateinisch und deutsch das Leben der im bayrischen Oberlande verehrten Heiligen Marin und Anian (München 1579). Nachdem er noch seinem Gönner, dem Herzog Albrecht, am 30. October 1579 die Leichenrede gehalten hatte (Epicedion encomiasticon paramythicon, Monach. 1579), wurde er von dessen Sohn, dem Fürstbischof Ernst, als Dechant des Moritzstiftes, Rath und Official nach Hildesheim berufen. In der Frohnleichnamsoctav 1581 nahm er von dieser Stelle Besitz. Die bei diesem Anlasse gehaltene Predigt erschien 1582 zu München im Drucke (Christus salvans, d. i. Daß Christus der Himmlisch newe mensch im Abendmahl erstattet, was Adam der jrrdisch alt mensch im Paradeiß verderbet). Wie der Katalog der Stiftsdecane in Monte S. Mauritii bemerkt, starb Johannes kurze Zeit darauf. [Streber.]

Johannes von Vicenza, der als Prediger, Wunderthäter und Friedensstifter zu den merkwürdigsten Personen des 13. Jahrhunderts gehörte, führte seinen Beinamen nach seinem Geburtsort, in welchem er um 1200 das Licht der Welt erblickte. Er stammte aus dem noch fortlebenden Geschlechte der Schii oder, wie sie lateinisch bezeichnet werden, der Schledi. Im J. 1220 trat er zu Padua in den Dominicanerorden und ward, nachdem er die Studien vollendet und die Priesterweihe empfangen hatte, zum Predigen ausgesandt. So kam er 1233 nach Bologna und erregte hier durch sein apostolisches Auftreten, sowie durch seine feurige Beredsamkeit ein Aufsehen, das ohne Beispiel war und sich schnell durch die ganze Lombardei fortpflanzte. Die von Muratori (Scriptt. rer. ital. XVIII, 257) herausgegebene Chronik von Bologna schildert in den stärksten Ausdrücken die begeisternde Wirkung, welche seine Predigten hervorbrachten; die ganze Stadt sammt der Umgegend versammelte sich, um ihn zu hören; man zog ihm mit Kreuz und Fahne entgegen, und er hatte eine unbedingte Gewalt über die Gemüther. Selbst die Frauen änderten ihre Kleidertrachten, wie er es vorschrieb. Wo es nur Feindschaft und Mißhelligkeit gab, genügte sein Wort, um Frieden zu stiften. Einen langen Streit zwischen dem Bischof und der Stadt, welcher den Besitz einiger Schlösser betraf, schlichtete er für immer. Auf sein Gebet und seinen Segen setzte man ein grenzenloses Vertrauen, und man schrieb ihm eine unbedingte Macht über jede Krankheit und jedes Gebrechen zu; zehn Personen sollte er vom Tode erweckt haben. Die tendenziösen Zweifel, welche ein gleichzeitiger Schriftsteller darüber erhebt (Guidonis Bonatti Astronom. I, 210), bestätigen nur die Allgemeinheit der Ansicht, welche darüber in Bologna bestand. Die Verehrung der Bürgerschaft für ihn wuchs so sehr, daß man ihm schließlich die städtische Verfassung zur Revision und endgültigen Feststellung vorlegte; sein Auftreten fiel ja in die Zeit nach Friedrichs I. Tode, in welcher die lombardischen Städte ihre Selbständigkeit durch geordnete Verhältnisse zu sichern bemüht waren. Da sich gerade das Generalcapitel des Dominicanerordens in Bologna versammelte, ordnete die Stadt einige vornehme Bürger unter dem Titel von Ambasciadori an dasselbe ab, um von ihm zu erwirken, daß die segensreiche Gegenwart des Bruders Johannes nicht durch den Gehorsam abgekürzt werde. Der Ruf von seiner Wirksamkeit gelangte auch zu Papst Gregor IX., und dieser richtete an ihn ein Schreiben, worin er ihm zu seinen friedenbringenden Erfolgen Glück wünschte und ihn, ohne ihn zu etwas verpflichten zu wollen, auf den unheilvollen Streit zwischen Florenz und Siena aufmerksam machte, den er hoffen könne, durch ihn beigelegt zu sehen. Zugleich schrieb der Papst an die Bürgerschaft von Bologna, sie dürfe sich der Abreise des Gottesmannes nicht widersetzen (Raynaldus, Ann. eccl. ad a. 1233, n. 36). Es scheint jedoch nicht, daß Johannes dieses Friedenswerk unternommen habe, denn in der Lombardei öffnete sich ihm damals zu ähnlicher Thätigkeit ein viel weiteres Feld. Dort herrschte unaufhörliche Fehde theils zwischen dem lombardischen Städtebund und den Adeligen, theils zwischen den einzelnen Städten, theils zwischen den einzelnen Parteien innerhalb der nämlichen Gemeinden. Angesichts der Greuel, welche solche Zustände her-

vorriefen, begab sich Bruder Johannes nach Padua. Die Bürgerschaft zog ihm bis Monselice entgegen, nöthigte ihn hier, einen Wagen zu besteigen, und führte ihn im Triumph in die Stadt; er begann sogleich zu predigen, und auch hier fielen ihm alle Gemüther zu, so daß die Aufforderung, Frieden zu halten, mit allseitiger Zustimmung erwiedert wurde. Dann begab er sich nach Trevigi, nach Feltre, nach Belluno, zu den mächtigen Geschlechtern der Camini, der Romani und Conagliani, nach Vicenza, nach Verona, nach Mantua, nach Brescia, zum Grafen von S. Bonifazio, und wie mit Zaubermacht vermochte er alle Herzen für Eintracht und friedlichen Ausweg der obschwebenden Streitigkeiten zu gewinnen. Ueberall bewies man ihm eine solche Ehrfurcht, daß die Verfassungen der Städte ganz nach seinem Gutdünken geändert wurden. Alle, welche im Kriege gefangen worden, befahl er in Freiheit zu setzen, und sein Wort genügte, um alle Kerker zu öffnen. Hierauf bestimmte er den 28. August als den Tag, an welchem ein allgemeiner Friede aufgerichtet werden solle, und beschied zu diesem Termin die Einwohner der genannten Städte und die adeligen Geschlechter nach Verona. Papst Gregor IX., welcher davon vernommen, versah ihn mit allen geistlichen Facultäten, deren er bei seinem Friedenswerk benöthigt sein konnte (Raynald. l. c. n. 37). Am festgesetzten Tage versammelte sich in der Nähe von Verona an der Etsch aus der Mark von Trevigi und aus der Lombardei eine unübersehbare Menge von Menschen, wie nach dem Ausdruck gleichzeitiger Schriftsteller sich seit der Zeit Jesu Christi keine mehr zusammengefunden hatte. Vor ihnen predigte Johannes über das Wort des Herrn: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch", und wie gewöhnlich fanden sich Alle bereit, den Frieden mit einander einzugehen, dessen Bedingungen er selbst bis in's Einzelne angab. Noch ist der Wortlaut des feierlichen Actes vorhanden, durch welchen sich damals Bischöfe, Städte mit ihren Podestà und adeligen Geschlechtern zu Eintracht und gegenseitiger Unterstützung verpflichteten (Muratori, Antiq. Ital. IV, 641). Für die Uebertretung dieses Statutes setzte er kraft der päpstlichen Vollmachten canonische Strafen fest. Hierauf kündigte er der Versammlung die bevorstehende Heirat Rinaldo's von Este mit Adelheid, der Schwester Ezzelins von Romano, als Unterpfand der geschlossenen Aussöhnung an, und zum Schluß ertheilte er Ezzelin selbst aus eigener Machtvollkommenheit das Bürgerrecht in Padua. Alles dieß ward mit Jubel aufgenommen, überall wurden Friedensküsse ausgetauscht, und die Begeisterung schien kein Ende nehmen zu wollen. Dieser Vorfall bezeichnete demnach den höchsten Grad des Einflusses, welchen ein einziger Mann gewinnen konnte; allein es läßt sich nicht läugnen, daß ein solches Vorgehen selbst für jene Zeiten etwas Uebertriebenes an sich hatte, worauf nothwendig ein Rückschlag folgen mußte. Wirklich erzählt ein Theilnehmer an jener Versammlung (Rolandino apud Murat. Script. rer. ital. VIII, 204), daß schon auf der Heimkehr von derselben Viele ihre Bedenken über das Vorgefallene äußerten und an der Nützlichkeit der getroffenen Einrichtungen zu zweifeln anfingen. Bruder Johannes war ohne Zweifel vom reinsten und aufrichtigsten Eifer geleitet; ob aber diesem Eifer die Wissenschaft fehlte, oder ob er durch die erreichten Erfolge zu sicher geworden war — seit der Versammlung bei Verona griff er in der Wahl weiterer Mittel fehl. Gleich nachdem er die Schaaren entlassen hatte, begab er sich nach Vicenza, trat in den versammelten Gemeinderath und kündigte demselben an, er werde die Leitung des gemeinen Wesens in seine eigenen Hände nehmen und Alles nach eigenem Befinden gestalten. Damals war die Bewunderung vor ihm noch so groß, daß niemand ihm zu widersprechen wagte; er trat sogleich das Regiment der Stadt an, versah die Verfassung derselben mit Zusätzen und Abstrichen, und gebot, hiernach die nothwendigen Einrichtungen zu treffen. Dann ging er nach Verona, machte es dort ebenso, ließ sich die Schlüssel der festen Schlösser in der Nähe ausliefern und setzte zu seinem Stellvertreter den Grafen von S. Bonifazio ein. Da diese Stadt in zwei Parteien zerrissen war, ließ er sich von jedweder Geiseln als Bürgschaft für die Eintracht stellen; dann zog er die Häretiker vor sein Gericht, ließ gegen 60 Personen aus den angesehensten Familien verbrennen und publicirte ein Gesetz nach dem andern. Diese Abwesenheit erbitterte seine Landsleute zu Vicenza, welche von seiner persönlichen Leitung der Stadt ein goldenes Zeitalter erwartet hatten; ebenso unzufrieden war man in Padua mit Johannes' Vorgehen, und von hier aus lag man dem Podestà ernstlich an, seine Stadt aus den Händen des Ordensmannes zu befreien. Wirklich ließ dieser sich Soldaten aus Padua kommen und rüstete sich, um im Nothfalle sich gegen Johannes vertheidigen zu können. Dieser erhielt nicht sobald davon Kunde, als auch er Soldaten in großer Anzahl aufbot und sie gegen Vicenza führte. Johannes' Soldaten zogen, von seiner Zuversicht angefeuert und von einem Theil der Bürger freudig begrüßt, in die Stadt ein und begannen sogleich die Häuser der abgefallenen Beamten zu plündern; darüber kam es zum Handgemenge, und bald waren die fremden Soldaten aus der Stadt vertrieben. Johannes selbst ward von den Leuten des Podestà gefangen und ohne Weiteres in's Gefängniß gesetzt — ein schlimmes Beispiel von der Unbeständigkeit der Volksgunst und von der Gefährlichkeit außergewöhnlicher Maßregeln! Gregor IX., der wohl die Gefangennehmung, aber nicht den Grund derselben erfuhr, schickte ihm am 22. September von Anagni aus ein Schreiben (Raynald. l. c. n. 38), worin er ihn über eine solche Verfolgung zu trösten suchte und ihm mittheilte, daß er den Bischof von Vicenza angewiesen habe, seine Gefangenhaltung strenge zu ahnden. Vermuthlich in Folge dieser Schritte erhielt Johannes seine Freiheit wieder und begab sich nach Verona zurück. Allein auch hier fand er

die Stimmung so verändert, daß er alle seine früheren Anordnungen zurücknehmen, die Schlüssel der Festungen aushändigen und die Geiseln dem Grafen von S. Bonifazio überweisen mußte. Nun ging er wieder nach Bologna. Hier war wohl das Andenken an seine Wirksamkeit noch zu lebendig, als daß man ihn nicht gern wiederkehren gesehen hätte; allein der zauberhafte Eindruck, den seine Persönlichkeit hervorgerufen, war durch das, was in wenigen Monaten vorgefallen, zerstört, und er kann nur mehr in der Seelsorge eine stille Wirksamkeit gewöhnlicher Art geführt haben. Daher verschwindet er seit 1234 fast ganz aus der zeitgenössischen Geschichte, ein Beweis, daß seine Zeit ihn ebenso schnell vergessen, als sie sich zur Bewunderung hatte hinreißen lassen. Dagegen bewahrte der römische Stuhl dem trotz seiner Fehlgriffe bewunderswerthen Manne immer die Achtung, welche er verdiente, zumal nachdem er aus eigenen Erfahrungen Besonnenheit gelernt hatte. Im J. 1247 ernannte ihn Innocenz IV. unter großen Lobsprüchen über seinen früher bewiesenen Eifer zum Inquisitor haereticae pravitatis für die Lombardei (Bull. Dominic. 13. Jun. 1247). Im J. 1256 erscheinen die Bologneser, welche Alexander IV. zu Hilfe ziehen sollten, unter Anführung eines Predigerbruders Namens Johannes, der von Rolandino (l. c. 308) eorum magister et rector genannt wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieß kein Anderer als der obengenannte Johannes war; vielleicht lebte in Bologna das Andenken an sein wunderbares Auftreten fort, und der Jammer der damaligen Zeit hatte sie vermocht, wieder bei ihm Hilfe zu suchen. Noch einmal tritt sicher der obengenannte Bruder Johannes in der lombardischen Geschichte auf, da dieser im J. 1260 von Alexander IV. Vollmacht erhielt, die Bürger zu Vicenza von der Excommunication zu lösen, in welche sie durch ihren Anschluß an Friedrich II. und Ezzelin von Romano verfallen waren. Nach gleichzeitigen Schriftstellern starb Johannes im J. 1281. Eine sehr unkritische Lebensgeschichte von ihm erschien 1590 von Moschetta zu Padua. (Vgl. Boll. Jul. I, 467 sq.; Quétif et Echard I, 150 sq.; Tiraboschi, Storia della Lett. Ital. IV, 1, 2, 4, 3 sq.) [Kaulen.]

Johannes von Victring (Victoriensis), einer der bedeutendsten Historiker des spätern Mittelalters, gehörte dem Cistercienserkloster Victring am Wörther See in Kärnthen an, wurde 1314 Abt des Klosters und starb am 12. November 1347. Als Geheimschreiber und Kaplan des Herzogs Heinrich von Kärnthen, später der Herzoge Albrecht II. und Otto aus dem Hause Habsburg, sowie des Patriarchen von Aquileja, gewann er tiefe Einblicke in die Zeitgeschichte; damit verband er großen Eifer für das Studium der Classiker und der bedeutendsten älteren Historiker. Nachdem er eine reiche Materialiensammlung angelegt hatte, zog er sich 1341 in die Stille des Klosters zurück und schrieb in einem Zuge den Liber certarum historiarum, vorzugsweise eine Geschichte der Herzoge von Oesterreich und Kärnthen von 1231—1341 (Autograph in München, Cod. lat. m. 22 107). Auf Grundlage dieses, wie es scheint, nie in Reinschrift gebrachten Werkes verfaßte er im folgenden Jahre eine Art Reichschronik, welche mit 1217 beginnt (herausgeg. bei Boehmer, Fontes rerum Germ., Stuttg. 1843, I, 271 sq.); im J. 1343 erweiterte er dieselbe, indem er mit den Karolingern begann und die jüngsten Ereignisse nachtrug. In dieser Form läßt sich aber sein Werk nur in einer spätern Compilation nachweisen, welche H. Pez (Script. rer. Austr. I, 755 sq.) als Anonymi Leobiensis chronicon veröffentlichte. (Vgl. Fournier, Abt Johann von Victring und sein Liber certarum historiarum, Berlin 1875; Mahrenholtz, Johannes von Victring als Historiker, in den Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 535 ff.; Lorenz, Deutschlands Gesch.-Quellen I, Berlin 1886, 252 ff.) [Streber.]

Johannes von Wales (de Wallis), s. Johannes Guallensis.

Johannes von Wesel (de Vesalia oder auch bloß Wesalia), nicht zu verwechseln mit Johannes Wessel (s. d. Art.), gehört zu den mittelalterlichen Irrlehrern, welche man als Vorläufer der Reformatoren bezeichnet. Er wurde zu Wesel (wahrscheinlich zu Oberwesel am Mittelrhein) im Anfange des 15. Jahrhunderts geboren; sein Familienname war Ruchrath oder Richrath. Er machte seine höheren Studien an der Universität Erfurt, wurde daselbst Magister der freien Künste, um 1450 „berufener Lehrer der heiligen Schrift", 1456 Doctor der Theologie und bekleidete 1458 unter dem Ehrenrector Graf Johann von Henneberg das Vicerectorat an der Hochschule. Sein Ansehen scheint nicht unbedeutend gewesen zu sein, denn sein Zeitgenosse Wimpheling nennt ihn eine Zierde Erfurts (Flacius, Catal. test. verit. n. 386), und Luther, ein späterer Zögling der Hochschule, schreibt (Walch'sche Ausg. XVI, 2743): „Ich gedenke, wie M. Johannes Wesalia zuvor zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister worden." Ebenso sagt Falkenstein (Historie von Erffurth, ebd. 1739, 315), daß „Wesels Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach (nach 1458) bey dieser Universität in ein sonderbahres Ansehen gekommen". Schon bei seinem Eintritt in die theologische Facultät verließ Johannes den Boden der kirchlichen Lehre und verfaßte zur Zeit des Jubeljahres 1450, als Nicolaus Cusanus in Deutschland den Jubelablaß verkündigte, eine Schrift über den Ablaß (Disputatio adversus indulgentias, bei Walch, Monimenta medii aevi II, 1, Gotting. 1757, 111 sq.), welche einer förmlichen Läugnung desselben gleichkommt. Weder aus dem Schatz der Verdienste noch aus dem Amte der Schlüssel, so argumentirte er, könne der Ablaß abgeleitet und begründet werden. Aus diesem nicht, weil die heilige Schrift, welche er nicht undeutlich als alleinige Glaubensquelle annimmt, davon gar nichts wisse; aus jenem Schatz

der Verdienste nicht, weil ja kein Mensch wissen könne, ob Gott den Ersatz annehme, der ihm aus dem Gnadenschatz dargeboten wird, um die verdienten Strafen zu tilgen. Außerdem wisse ja auch der Papst nicht, wie groß unsere verdiente Strafe bei Gott sei; wie könne er einen Ersatz dafür bestimmen? Was dann die Verdienste der Heiligen betreffe, so heiße es ja in der Schrift: „Ihre Werke folgen ihnen nach." Sobald die Heiligen aufhörten zu wirken, hätten ihre Werke kein Dasein mehr für sich; es sei also keineswegs zu beweisen, daß der Schatz ihrer Verdienste hier auf Erden zurückgelassen sei. Hätten die Seligen überhaupt während ihres Lebens etwas für Andere gethan, so sei es nur nach dem göttlichen Willen geschehen, der jedem zutheile, was ihm gutdünke. Daß auch ein Mensch davon zutheilen dürfe, wenn er wolle, das könnte nur dann behauptet werden, wenn Gott mit diesem Menschen (Papst ꝛc.) eine Uebereinkunft getroffen; davon stehe aber in der heiligen Schrift nichts. Es scheine demnach, daß die Ablässe ein frommer Betrug seien — Betrug, weil sie die Gläubigen zu dem Wahne verleiteten, sie würden dadurch von allen Strafen des Jenseits befreit; ein frommer, weil sie doch zu manchen guten Werken Anlaß gäben. Die Unfehlbarkeit der Kirche, auf welche man sich hiergegen berufen müßte, läugnet er, sofern sie im katholischen Sinne genommen wird, geradezu. Die allgemeine Kirche, worin auch die Bösen sich befinden, sei durchaus nicht unfehlbar. Dieses Privilegium komme nur der Kirche Christi zu, welche in der allgemeinen (natürlich unsichtbar) enthalten sei (Kap. 54). Vielleicht war es gerade diese Schrift, welche, wie berichtet wird, den damals wegen seiner Gelehrsamkeit berühmten Erfurter Karthäuser Johannes de Indagine (s. d. Art.) bewog, gegen Johannes von Wesel zu schreiben. Nachdem letzterer etwa 15 Jahre in Erfurt als Lehrer gewirkt, wurde er vielleicht um 1460 Prediger in Mainz, eine Beförderung, welche bei der nahen Verbindung von Erfurt und Mainz im 15. Jahrhundert nicht selten vorkam. Eine Pest soll ihn bald von diesem Posten vertrieben haben. Er ging nach Worms und nahm dort eine Anstellung als Prediger an. Wie offen er hier die orthodoxe Lehre angriff, davon geben uns die hauptsächlich aus seinen Predigten gezogenen „Paradoxen des Doctors Johannes von Wesel" (bei Orthuini Gratii Fascicul. rerum expetendar., Colon. 1535, 163 sq. und bei d'Argentré, Collectio judicior., Par. 1755, I, 2, 291) Zeugniß. Auch aus den Acten des spätern Inquisitionsprozesses geht das Nämliche zur Genüge hervor. Nur die heilige Schrift, behauptete er, sei Richtschnur unseres Glaubens. Nur was sie gebiete, sei uns geboten. Was von den Prälaten allein vorgeschrieben würde, verbinde unter keiner Sünde. Papst und Bischöfe könnten zu unserem Heile nichts Wesentliches thun. Wäre auch nie ein Papst gewesen, dennoch wären alle beseligt, die es wirklich sind. Wen Gott retten wolle, der werde gerettet, auch wenn Papst und Priester ihn verdammen würden; wen Gott verdammen wolle, der werde verdammt, und wenn alle Priester ihn selig sprächen. Gott habe von Ewigkeit her alle Erwählten in's Buch des Lebens eingetragen; wer in dieses nicht eingetragen sei, der werde es nie; wer es ist, der werde nie ausgetilgt. Aus dem Glaubensbekenntniß solle das Wort „katholisch" wegfallen, denn die katholische Kirche, d. i. die Gesammtheit aller Getauften, sei nicht heilig, bestehe vielmehr dem größern Theile nach aus Verworfenen. Der Leib Christi könne im Abendmahl zugegen sein, wenn auch die Substanz des Brodes bleibe. Es sei aus der heiligen Schrift nicht darzuthun, daß der heilige Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgehe. Christus habe weder Fasten, noch die Festtage, noch bestimmte Gebete außer dem Vaterunser vorgeschrieben. Petrus habe das Abendmahl bloß mit dem Gebete des Herrn consecrirt; jetzt aber habe man die Messe durch ihre Verlängerung zu etwas recht Beschwerlichem in der Christenheit gemacht. Auch höchst frivole Aeußerungen werden ihm zur Last gelegt. So z. B. habe er gesagt: das geweihte Oel sei nicht besser als dasjenige, das man zu Hause in Kuchen esse. Wenn der hl. Petrus das Fasten eingesetzt, so habe er's wohl gethan, um seine Fische besser zu verkaufen. „Du magst am Charfreitag einen guten Kapaunen essen" (Paradoxa l. c.). „Ich verachte Papst, Kirche und Concilien" (Flacius l. c.). Zu dieser Zeit verfaßte er, wahrscheinlich für die böhmischen Husiten, das Schriftchen De auctoritate, officio et potestate Pastorum (Walch l. c. II, 2, Gotting. 1764, 115 sq.). In demselben erklärte er es für eine Anmaßung der Prälaten, wenn sie einen Christen, der von dem ewigen und wahren Gesetze des göttlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe regiert würde, noch mit neuen Geboten belüden, als ob der Gerechtigkeit des Gerechten etwas fehle, das erst durch Beobachtung menschlicher Gesetze zu erlangen wäre. Wer habe denn Gesetze vorzuschreiben außer dem, der Alles wirkt? Sei es etwa der Papst, der hier mit dem Geiste Gottes um die Herrschaft streiten könne? Das sei ferne (l. c. 152). „Wenn du gläubig bist, hast du mit dem Papste nichts zu thun als Mensch, nichts von ihm zu hoffen: was dem Papst und Prälaten gegeben sein mag, hast du selbst, soweit es Gaben zur Seligkeit betrifft. Was von menschlichen Gesetzen Heilförderndes kommen könnte, gewährt dir leichter und vollständiger Gott selbst" (153). Der Papst, obwohl er Papst, und wenn man wolle, ein Halbgott sei, unterliege der Zurechtweisung des geringsten Christen, der richtiger denke als er. „Wer uns mit Gottes Wort belehrt, der ist unser Papst, Bischof, Hirte und Herr" (149). Natürlich mußten solche Aeußerungen das Einschreiten der geistlichen Gewalt herausfordern. Johannes von Wesel wurde im Februar 1479 vor ein Inquisitionsgericht in Mainz gestellt, zu welchem der Erzbischof von Mainz, Diether von

Isenburg, Heidelberger und Kölner Doctoren berufen hatte, um den Angeklagten zu überweisen (s. die Acten bei d'Argentré I, 2, 291—298, und Ullmann I, 383). Er wurde für schuldig erkannt und widerrief auf das Andringen der von dem Erzbischof zu ihm gesandten Commissare. Niemandem, der die Acten liest, kann es entgehen, mit wie großer Rücksicht gegen ihn verfahren wurde, und wie eifrig bemüht Richter und Erzbischof waren, ihm ein gutes Loos zu bereiten. „Ich unterwerfe mich", erklärte er endlich in seinem Widerruf, „der heiligen Mutter Kirche und den Belehrungen der Doctoren und bitte um Gnade." Er wurde zu lebenslänglicher Haft im Augustinerkloster zu Mainz verurtheilt. Nach zwei Jahren starb er daselbst 1481. (Vgl. Tritheim. Chronicon Sponheim., Opp. histor., ed. Freher, II, 391; Serrar., Rerum Mogunt. lib. V, Mogunt. 1604, 144. 145. 877; Ullmann, Reformatoren vor der Reformat., Hamburg 1841, I, 240 ff.) [Kerker.]

Johannes von Winterthur (Vitoduranus), O. Min., Chronist, wurde um 1300 zu Winterthur geboren. Er trat in den Orden der Minderbrüder, war 1328 im Kloster zu Basel, dann in Schaffhausen, 1336 zu Villingen im Schwarzwalde, 1343 zu Lindau. Vom Jahre 1348 an wird sein Name nicht mehr genannt. Da die Originalschrift des einzigen von ihm erhaltenen Werkes zu Zürich gefunden wurde, scheint er im Kloster daselbst sein Leben beschlossen zu haben. Er schrieb eine Geschichte von den Zeiten des Kaisers Friedrich II. bis zum Jahre 1347. Das Werk bildet eine reichhaltige und besonders in culturgeschichtlicher Hinsicht werthvolle Quelle für die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts. Es werden der Kampf des Kaisers Ludwig mit dem Papstthum zu Avignon, die Stellung der Franciscaner in demselben, die Zustände der oberdeutschen Landschaften und Städte und manche Nachrichten aus dem Auslande anspruchslos und umständlich geschildert. Die erste vollständige Ausgabe besorgte 1723 Eccard (Corp. hist. I, 1793 sq.); eine vorzügliche Edition gab G. v. Wyß im Archiv f. Schweizergesch. XI (auch Separatausgabe), Zür. 1856; eine deutsche Uebersetzung lieferte B. Freuler, Winterthur 1866. (Vgl. Wyß, Einleitung zu seiner Ausgabe; Meyer von Knonau im Anzeiger für schweizerische Geschichte 1872, Nr. 1 und in Sybels historischer Zeitschrift XXIX, 241 ff.; Lorenz, Deutschlands Geschichts-Quellen, 3. Aufl., Berl. 1886, I, 67 ff.) [Streber.]

Johannes Zachariä, O. S. Aug., Professor der Theologie zu Erfurt, gehörte dem Augustinerconvente zu Eschwege an. Nachdem er zu Oxford die Theologie vollendet und zu Bologna den Doctorgrad erworben hatte, kam er im J. 1400 an die Universität Erfurt, wo er bald als Hauptzierde der Hochschule und als Muster von Gelehrsamkeit und Lehrgabe galt. Wegen seiner Beredsamkeit erwies ihm die Universität die Auszeichnung, daß sie ihn als ihren Gesandten zum Concile nach Konstanz abordnete. Hier fand er vielfach Anlaß, mit Johannes Hus (s. d. Art.) zu disputiren. Die Macht seiner Beweisgründe erschien den anwesenden Theologen so bedeutend, daß man ihm den Beinamen Hussomastix gab; Papst Martin V. aber ehrte ihn später in außergewöhnlicher Weise durch Ueberreichung der goldenen Rose. Vom J. 1419 bis 1427 bekleidete Johannes das Amt eines Provinzials von Sachsen-Thüringen, eiferte für genaue Beobachtung der Ordensregel und reformirte mehrere Convente. Das zu Anfang des 14. Jahrhunderts gegründete Kloster Waldheim in Sachsen, wo er die strenge Observanz eingeführt hatte, hielt sich unter seiner Obhut länger als die anderen. Er starb hochbetagt zu Erfurt am 25. Juli 1428. Von seinen Schriften, nämlich Commentaren zu den Sentenzen und zur heiligen Schrift, welche bei Ossinger aufgezählt sind, ist nichts gedruckt. Die Rede, welche er zu Konstanz auf das Fest des hl. Michael 1415 hielt, bewahrt die Wiener Staatsbibliothek (Tabular. codd. mss. in bibl. Vindob., III, Vindob. 1869, n. 3759; 4292; 4958). (Vgl. Hoehn, Chronol. Provinciae Rheno-Suevicae O. Fr. Erem. S. Aug., Herbip. 1744, 80; Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 975; Kampschulte, Universität Erfurt, I, Trier 1858, 13; Kolbe, Die deutsche Aug.-Congr., Gotha 1879, 51 ff. 75.) [Keller, O. S. Aug.]

Johannes und Paulus, die hll., Martyrer, bekannt durch die Aufnahme ihrer Namen in den Canon der heiligen Messe und in die Allerheiligenlitanei, waren leibliche Brüder und bekleideten zu Rom Hausämter bei Constantia, der Tochter Constantins des Großen. Von dieser erhielten sie bei deren Tode ansehnliche Legate und linderten damit die Noth der Armen. Auch Kaiser Julian wollte sie an seinen Hof ziehen; sie weigerten sich aber, in seinen Dienst zu treten, weil er aus dem Dienst Jesu Christi getreten sei. Eine zehntägige Bedenkzeit, welche ihnen zur Zurücknahme dieser Aeußerung gegeben wurde, benutzten sie, um alles, was sie hatten, unter die Armen auszutheilen. Am zehnten Tage wurden sie aufgefordert, einem Götterbilde ihre Verehrung zu bezeigen, und da sie sich hierzu nicht verstehen wollten, wurden sie in ihrem eigenen Hause am 26. Juni 362 heimlich enthauptet. Man verbreitete dann das Gerücht, sie seien in's Exil geschickt worden, allein ihre Leiber wurden wunderbarer Weise aufgefunden und gaben zu neuen Wundern Veranlassung. Ihr Wohnhaus ließ Kaiser Jovinian zu einer Kirche umbauen, welche heute noch besteht. Ihr Fest ward früher sehr feierlich begangen; zu Rom hatte es vor Gregor dem Großen Vigilie mit Fasten, und in England gehörte es noch im 13. Jahrhundert zu denjenigen, an welchen man vor der Arbeit die heilige Messe hören mußte. (Baron. Ann. Eccl. a. 362, n. 251; AA. SS. Boll. Jun. V, 159.) [Kaulen.]

Johannisfeuer und Johannissegen, s. Feste II, n. 11 und 24.

Johannisjünger, s. Mandäer.

Johanniter (Hospitaliter des hl. Johannes zu Jerusalem, Milites hospitalis S. Joannis Hierosolymitani, später auch Rhodiser und Malteser genannt), einer der drei großen kirchlichen Ritterorden. Ueber die Entstehung des Ordens lautet die gewöhnliche Angabe auf Grund der Berichte bei Wilhelm von Tyrus (Hist. belli sacri, lib. 17, c. 3) und bei Jacob von Vitry (Hist. Hierosol. c. 46) folgendermaßen. Im J. 1048 erwarben sich Kaufleute von Amalfi von dem ägyptischen Khalifen Mostanser Billah die Erlaubniß, in der Nähe des heiligen Grabes zu Jerusalem für die lateinischen Christen ein Kloster mit Kapelle zu erbauen. Dasselbe erhielt den Namen Sancta Maria Latina und wurde den Benedictinern überwiesen mit der Aufgabe, christlichen Pilgern aus dem Abendlande Aufnahme und Pflege zu gewähren. In Bälde erhob sich bei diesem Kloster eine zweite Herberge für weibliche Pilgerinnen, welche unter den Schutz der hl. Maria Magdalena gestellt ward. Erste Vorsteherin dieser Abtheilung war Agnes, eine vornehme Römerin. Die übergroße Zahl von Pilgrimen veranlaßte die Errichtung eines neuen Hospitals, dessen Kapelle nach den Einen dem hl. Johannes Eleemosynarius, nach Anderen dem hl. Johannes Baptista geweiht wurde, und das von obigem Benedictinerkloster abhängig war. Diesem Hospiz stand zur Zeit des ersten Kreuzzugs, vom Abt von Maria Latina bestellt, Meister Gerhard vor, angeblich aus der Provence gebürtig. Derselbe leistete den Kreuzfahrern hervorragende Dienste, wurde deßhalb von Gottfried von Bouillon reichlich beschenkt und trennte sich nun mit Zustimmung des Benedictinerklosters von letzterem und machte seine Genossenschaft selbständig. Mit Rücksicht auf die Hauptaufgabe des Vereins, Pflege der armen und kranken Pilgrime, gab ihm Gerhard eine Regel und eine eigene Ordenstracht: schwarzen Habit mit einfachem, weißem Balkenkreuz auf der linken Schulter. Die neue herrliche Ordenskirche wurde dem hl. Johannes dem Täufer geweiht, der von nun an Schutzheiliger des Ordens war. Diese neue Stiftung erhielt am 15. Februar 1113 die päpstliche Bestätigung. Auf Gerhard, der gewöhnlich als erster Großmeister gilt, folgte 1120 Raymund Du Puy, der das Balkenkreuz in ein achteckiges (das sogen. Malteserkreuz) verwandelte, das seine Träger an die acht Seligkeiten erinnern sollte. Da seit der Eroberung Jerusalems auch viele Ritter und Adelige eingetreten waren, schuf Raymund den Orden in einen Ritterorden nach dem Vorbild der Templer um und gab der Regel die nothwendige Aenderung, bezw. Vervollständigung (ca. 1126). Hiernach wurden die Mitglieder in drei Klassen abgetheilt: Ritter, Priester und dienende Brüder. In dieser Neugestaltung wurde der Orden von Innocenz II., Eugen III. und 1185 auch von Lucius III. bestätigt. Ein Theil der bisherigen Mitglieder, unzufrieden mit dieser Aenderung, trennte sich vom Orden, um sich wie bisher ausschließlich der Krankenpflege zu widmen. Diese nannten sich Lazaristen und trugen zum Unterschied ein grünes Kreuz. Durch Ludwig IX. wurde der Orden der Lazaristen auch nach Frankreich verpflanzt; als er 1379 aufgehoben wurde, wies der Papst seine Besitzungen den Johannitern zu.

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Darstellung über die Entstehung des Johanniterordens manches enthält, das die Kritik recht eigentlich herausfordert, und Uhlhorn versuchte sie auch zu üben (Die Anfänge des Johanniterordens, in Zeitschr. f. K.-Gesch. 1883, VI, 46 ff.). Sein Ergebniß ist kurz folgendes. Schon vor Eroberung der Stadt bestand zu Jerusalem ein Hospital für abendländische Pilger unter dem Namen Hospitale Jherosolymitanum, dessen Ursprung im Dunkel liegt. Dasselbe war schon 1083 unter Meister Anzelinus eine selbständige Anstalt und hatte bereits Besitzungen im Abendlande. Nach der Eroberung Jerusalems wurde es durch den damaligen Meister Gerhard, über dessen Herkunft und Familie man nichts Näheres weiß, erweitert und den neuen Verhältnissen entsprechend umgestaltet. Der so entstandene Orden breitete sich rasch aus und besaß schon unter Gerhard (bis 1120) eine Reihe von Filialen in Hafenstädten des Mittelmeeres, wie Pisa, Bari, Otranto, Tarent. Aufgabe des Ordens war, die Pilger zu pflegen und zu beschützen, weßhalb sich von Anfang an Waffendienst mit Spitaldienst verband, ohne daß eine Klasseneintheilung vorhanden war. Eine solche bestand auch unter Raymund Du Puy (1120—1160) noch nicht; erst allmälig wurde der Kriegsdienst die Hauptsache, während der Krankendienst in den Hintergrund trat, ohne aber jemals ganz aufgegeben zu werden. Je mehr dieß geschah, desto mehr wurden die waffenführenden Ordensmitglieder zur herrschenden Klasse, während die anderen dienende Brüder blieben. Ein sprechendes Zeugniß für diese allmälige Entwicklung ist die, selbst nach der Scheidung noch lange fortdauernde gleiche Ordenstracht für Ritter und Servienten. Erst 1259 schrieb Alexander IV. beiden Klassen verschiedenen Habit vor. Diese Ansicht Uhlhorns von der nur allmälig sich ausgestaltenden Organisation des Johanniterordens scheint mehr oder weniger in der ganzen Geschichte desselben einen Stützpunkt zu finden; namentlich dürften hierfür die verschiedenen Statuten sprechen, die von der Regel Gerhards an bis zur letztmaligen Redaction unter dem Großmeister Emanuel von Rohan 1776 (gedruckt 1782) eine fortwährende Aenderung und Ergänzung aufweisen.

Die Verfassung des Ordens zeigt in ihrer vollen Ausbildung ein wohlgeordnetes und festgefügtes Ganze, eine Art Adelsrepublik. Die Mitglieder legten sämmtlich die drei gewöhnlichen Ordensgelübde ab, dazu noch das besondere votum der militia Christi. Sie wurden in drei Klassen abgetheilt: 1. Die Ritter, denen hauptsächlich der Waffendienst zum Schutz des heiligen Landes, des christlichen Glaubens und seiner Be-

kenner oblag, die aber ebenfalls, wenn die Waffen ruhten, zum ursprünglichen Spitaldienst zurückkehrten. 2. Die Priester zur Vornahme aller gottesdienstlichen Verrichtungen in Krieg und Frieden, sowie zur Besorgung der Geschäfte des Almoseniers. 3. Die dienenden Brüder (servants d'armes), zum Spital- und Waffendienst zugleich bestimmt. Zur Aufnahme war anfänglich für Alle gleichmäßig eheliche Geburt und tadellos sittlicher Wandel erforderlich; erst später kam dazu für die erste Klasse noch eine zum Theil weitgehende Ahnenprobe. Letztere galt namentlich für die Rechtsritter (chevaliers de justice), welche Vollblutadelige sein mußten; nur aus ihnen wurden später die ersten Würdenträger des Ordens entnommen, während die Ehrenritter (chevaliers de grâce) auch ungleicher Ehe entstammen durften. In etwas loserem Verbande zum Orden standen die chevaliers de dévotion, adelige Laien, meistens fürstlichen Ranges, dem Großwürdenträger gleichgehalten, und die donati, gleichfalls Laien von tadellosem Rufe, der dritten Klasse gleichstehend. Sie durften das halbe Ordenskreuz tragen und wurden daher Halbkreuze genannt. Die Ordenstracht war für Alle dieselbe, bis Alexander IV. 1259 (s. o.) der ersten Klasse gestattete, im Krieg statt des schwarzen Mantels mit dem weißen Malteserkreuz einen rothen Waffenrock mit weißem Balkenkreuz über dem Harnisch zu tragen. Die glühende Begeisterung für das heilige Land, die seit dem ersten Kreuzzuge das gesammte Abendland erfüllte, erzeugte in Bälde, wie bei den Templern, so auch bei den Johannitern eine sehr große Vermehrung der Mitgliederzahl wie des Besitzes, und dieß machte eine Abtheilung nach Ländern oder Zungen nothwendig. Solcher Zungen gab es sieben: Provence, Auvergne, Frankreich, Italien, Aragon, England und Deutschland; 1464 kam als achte noch Castilien mit Portugal dazu. Jede dieser acht Zungen wählte aus ihren chevaliers de justice einen Großwürdenträger, der zugleich das Haupt der betreffenden Zunge war, und dessen Amt sich in dieser Zunge forterbte. Die betreffenden acht Würdenträger bildeten den engern Rath (consilio ordinario) des Großmeisters in der Leitung und Verwaltung des Ordens; es waren: der Großcomtur, der Finanzminister (Provence); der Großmarschall, der General der Fußtruppen (Auvergne); der Großhospitalier (Frankreich); der Großadmiral (Italien); der Turkopolier, General der Reiterei (England bis zur Reformation, der letzte englische Turkopolier starb 1550); der Großballei, Aufseher über die Festungswerke (Deutschland); der Drapier, Minister des Innern (Aragon) und der Großkanzler, Minister des Aeußern (Castilien und Portugal). Später hatten in diesem Rath noch Sitz und Stimme der Bischof von Malta und der Prior der Hauptkirche, die einzigen Nichtadeligen, sowie die Großkreuze. Die Zungen oder Nationen waren in Priorate, im Ganzen 27, und Balleien (12) getheilt, erstere wieder in Commenden oder Comtureien, im Ganzen ca. 700. An der Spitze der Gesammtheit stand der Großmeister, der in einem complicirten Wahlact aus der Zahl der chevaliers de justice regelmäßig aus den acht Großwürdenträgern auf Lebenszeit gewählt wurde. Der Titel Großmeister wurde dem Ordensobern aber erst 1267 von Clemens IV. verliehen. Ihm waren alle Mitglieder des Ordens, die Großwürdenträger nicht ausgeschlossen, in allen gerechten und ehrbaren Dingen unweigerlich zum Gehorsam verpflichtet. Befahl er etwas gegen die Statuten, so stand die Berufung an das Sguardio offen. In gewissen Fällen konnte er von der Ordensregel dispensiren, und in allen Fällen, wo nicht auf Ausschluß aus dem Orden erkannt war, hatte er das Begnadigungsrecht. Er verlieh eine Reihe von Ordensämtern und hatte das Bestätigungsrecht der von den Prioren und Balliven ernannten Beamten. Alle wichtigeren Angelegenheiten sollten schon nach der Regel Gerhards durch gemeinschaftlichen Rath entschieden werden. So bildete sich das Generalcapitel; dieses nahm allmälig eine repräsentative Form an und übte die gesetzgebende Gewalt aus. Es sollte sich regelmäßig alle fünf Jahre am Sitz des Großmeisters und auf seine Berufung versammeln. Letzterer mit dem consilio ordinario (s. o.) übte die vollstreckende Gewalt; von ihm konnte an das consilium completum appellirt werden, das insofern von ersterem verschieden war, als zu diesem noch zwei erfahrene Ritter aus jeder Zunge hinzukamen. Das höchste Tribunal in Criminalsachen war das Sguardio, das aus neun Mitgliedern bestand, aber noch durch je drei Ritter aus jeder Zunge verstärkt werden konnte. Die Provinzialcapitel sollten jährlich unter Leitung des Priors abgehalten werden, der außerdem alljährlich seinen District bereisen und die von diesem zu liefernden Gelder und Truppen (responsiones) sammeln und dem Ordenssitz im Orient zusenden sollte. Die Einkünfte und Ausgaben des Ordens wurden durch das Schatzamt verwaltet, dessen Präsident stets der Großcomtur war. Anfänglich wurden sämmtliche Ordensgüter von Religiosen verwaltet, und was nach Abzug der für den eigenen Unterhalt nöthigen Mittel noch übrig blieb, mußte an die Ordenskasse eingesandt werden. Später aber wurde für jedes Ordenshaus eine bestimmte Summe (Commende genannt) festgesetzt, die jährlich an die Ordenskasse abgeliefert werden mußte. Der jeweilige Hauptsitz des Ordens (Jerusalem, Ptolemais, Rhodus, Malta), an dem auch der Großmeister seine Residenz hatte, hieß Convent; hier befand sich die Hauptkirche des Ordens, das Spital und die Aubergen der einzelnen Zungen, in denen die betreffenden Großwürdenträger ihre Wohnung hatten. Zur Erlangung eines Ordensamtes war unerläßlich, daß der Betreffende eine bestimmte Zeit im Convent Residenz gehalten hatte.

Die Geschichte des Ordens theilt sich von selbst nach drei größeren Perioden ab: die palästinensische bis 1291, die Rhodiser 1309—1522 und

die Malteser 1530—1798 (Untergang des Ordens). In der ersten, palästinensischen Periode sind die Geschicke des Ordens mit denen der Kreuzfahrerstaaten in Palästina innig verwachsen, so daß eine genaue Geschichte des Ordens zugleich eine Geschichte der christlichen Reiche in Syrien und Palästina wäre. Schon unter König Balduin II. und namentlich unter Fulco nahmen die Ordensritter hervorragenden Antheil am Kampfe gegen die Ungläubigen, und von da an gibt es kein kriegerisches Unternehmen von irgendwelcher Bedeutung, bei welchem nicht das Johanniterbanner (weißes Kreuz in rothem Feld) auf dem Kampfplatze geweht hätte. Die Heldenthaten der Ritterorden erweckten ihnen bei allen christlichen Völkern Bewunderung und Verehrung; schaarenweise eilten muthige Streiter zu ihren Bannern, und großartige Schenkungen mehrten den Besitz in ungeahnter Weise. König Alfons I. von Aragon und Navarra setzte sogar die Ritterorden (Johanniter und Templer) testamentarisch als Erben und Nachfolger ein, und wenn auch das Testament in dieser Form nicht zur Ausführung kam, so erhielten doch beide Orden durch den Vertrag, den Raymund Du Puy im September 1141 mit den Großen des Reiches abschloß, bedeutenden Zuwachs an Ansehen und Besitz. Wie die Pilger an den Johannitern stets hilfbereite Schützer und Pfleger fanden, so die stets neu ankommenden Kriegsschaaren muthige und geübte Bundesgenossen, die sich durch noch so große und zahlreiche Mißerfolge nie entmuthigen ließen. So groß und furchtbar auch wiederholt die Verluste auf der Wahlstatt waren, so rasch waren sie wieder ersetzt; wenn der Orden fast vernichtet schien, stand er alsbald wieder in voller Blüte und Kraft. Eine der größten Heldenthaten seit der Eroberung Jerusalems war die Einnahme von Ascalon (August 1154), an der die Johanniter so hervorragenden Antheil nahmen, daß Papst Hadrian IV. sie durch neue Privilegien auszeichnete. Zahlreicher aber als die glänzenden Siege waren blutige Niederlagen, namentlich seit unter den Christen selbst, und vor Allem unter den Fürsten, Uneinigkeit, ja sogar schwarzer Verrath herrschte, die Ungläubigen dagegen von thatkräftigen und zielbewußten Herrschern, wie Nureddin und Saladin, geführt wurden. An all' diesen Unglücksfällen waren die Johanniter in gleicher Weise betheiligt und hatten nicht selten große und schwere Opfer an Menschenleben zu bringen. Die Flucht vor dem Feinde galt für ehrlos und hatte den Verlust des Ordenskleides zur Folge. Ein gefangener Ritter wurde nicht ausgelöst, sondern durfte nur durch das Schwert befreit werden. Das verhängnißvollste Jahr für den Orden war 1187, da er in den Kämpfen gegen Saladin zwei Großmeister auf dem Schlachtfelde verlor und in der unglücklichen Schlacht bei Hittin am 3. Juli fast sämmtliche Ritter opferte. Alle in Saladins Hände gefallenen Ordensmitglieder gingen einem sichern und grausamen Tode entgegen, da er in den Ordensrittern seine unversöhnlichsten Feinde haßte. Der noch vor Kurzem so blühende und mächtige Orden schien völlig vernichtet und aufgerieben. Da bald darauf auch Jerusalem den Ungläubigen in die Hände fiel, verlor der Orden auch seine dortigen Besitzungen; der weibliche Zweig verließ nun das heilige Land für immer und siedelte nach Spanien über, gründete dort zu Sixena ein Kloster und breitete sich dann auch in Italien und Frankreich aus. Der neue Ordensmeister verlegte den Sitz zunächst nach dem festen Bergschloß Markat, sammelte die Reste der Ordensmacht um sich und sah sich durch neuen Zuzug aus dem Abendlande bald wieder so gekräftigt, daß er an den Unternehmungen des dritten Kreuzzugs schon wieder thatkräftigen Antheil nehmen konnte, so namentlich an der Eroberung Accons 1191, das nun Sitz des Ordens wurde. Von da an bildeten die Johanniter mit den übrigen Ritterorden die hauptsächliche, ja fast einzige Stütze der noch vorhandenen Reste christlicher Herrschaft in Syrien und Palästina. Es fehlte jedoch ein thatkräftiges Königthum, so daß die Großen, die Ritterorden nicht ausgeschlossen, in unglücklicher Verblendung sich gegenseitig selbst schädigten, ja bekämpften, anstatt in festgeschlossener Einheit dem Feinde des christlichen Namens entgegenzutreten.

Eines der traurigsten Kapitel in der Geschichte der Ritterorden bilden die vielen Streitigkeiten, ja sogar blutigen Kämpfe der Orden sowohl mit den kirchlichen Oberen als unter sich selbst, namentlich zur Zeit der schwachen Königsherrschaft. Die großen Verdienste und hervorragenden Heldenthaten hatten den Ritterorden die Gunst der Fürsten wie der Päpste zugewandt; namentlich letztere überhäuften sie geradezu mit allen erdenklichen Privilegien und Vergünstigungen, was selbstverständlich eine Zurücksetzung der unmittelbaren kirchlichen Oberen, der Bischöfe und Patriarchen zur Folge hatte. Mußte schon dieß den Orden vielfach Neid und Mißgunst von Seite der Geistlichkeit erregen, so führte der oft nicht ganz kluge, ja sogar verletzende Gebrauch, den sie von ihren Rechten machen zu dürfen glaubten, nicht selten zu heftigen Klagen und Streitigkeiten. Daß die Päpste regelmäßig zu Gunsten der verdienten Orden entschieden, hob selbstverständlich die Verstimmung auf der andern Seite nicht auf. In Beurtheilung dieser beklagenswerthen Streitigkeiten ist man jedoch nicht selten unbillig und ungerecht. Einzig und allein Neid und Mißgunst auf Seite der kirchlichen Würdenträger zu sehen, ist gerade so ungerecht, wie in den verschiedenen, oft sogar blutigen Kämpfen der Johanniter und Templer alle Schuld letzteren beizulegen. Es zeigt sich auch hier, daß den erhabensten Institutionen hier auf Erden das Bleigewicht irdischer Unvollkommenheit anhaftet, das sie zur Erde zieht.

Die traurige Lage der Christen Palästina's, wie sie sich seit dem Falle Jerusalems gestaltete, vermochten auch die noch stets neu ankommen-

den Schaaren von Kreuzfahrern nicht zu bessern; ja selbst Herrscher wie Friedrich II. und Ludwig IX. konnten keine nachhaltige Aenderung schaffen. Unverzagt und todesmuthig hielten nur die Johanniter und Templer Stand, aber auch ihre Heldenthaten vermochten das unaufhaltsam hereinbrechende Verhängniß nicht abzuwenden. Ein zweiter vernichtender Schlag traf den Orden in der blutigen Schlacht bei Gaza gegen die Chowaresmier am 18. October 1244. Nur 26 Johanniter entkamen dem schrecklichen zweitägigen Blutbad; der Großmeister mit der Blüte der Ritterschaft lag erschlagen auf dem Schlachtfelde. Aber der Orden verzagte trotzdem nicht, muthig und standhaft vertheidigte er jede einzelne Feste des Landes, und in manche vermochten die Feinde erst dann einzuziehen, wenn der letzte Ritter verblutet war; so in Assur (Johanniter) und Saphet (Templer). Vor der erdrückenden Uebermacht der Feinde mußten sie freilich, da das Abendland sie ohne ausgiebige Hilfe ließ, Schritt für Schritt zurückweichen. Schließlich war den Christen nur noch Ptolemais geblieben, und auch diese für unüberwindlich gehaltene Feste mußte nach $1^1/_2$monatlicher Belagerung der fast zwanzigfachen feindlichen Uebermacht (220 000 gegen 12 000) am 16. Mai 1291 erliegen. Der schwer verwundete Großmeister der Johanniter, Johann de Villiers, entkam mit wenigen Rittern auf einigen Ordensschiffen nach Cypern; hier wies ihnen der König Limisso als Sitz an. Diese letzte Katastrophe, sollte man glauben, wäre der Vernichtung des Ordens gleichzustellen gewesen; allein derselbe schien unsterblich wie der Glaube, der ihn beseelte. Ungebrochenen Muthes erhob sich der Großmeister wieder, sammelte die noch vorhandenen Streitkräfte und rief ein Generalcapitel nach Limisso. Freudig eilte die abendländische Ritterschaft zu der blutbespritzten Ordensfahne, und in Bälde sah sich der Großmeister wieder von einer kampfbereiten Heldenschaar umgeben. Der Antrag, sich nach dem Abendlande zurückzuziehen, wurde mit Entrüstung zurückgewiesen. Das heilige Land, dem sie in heiligem Schwur Blut und Leben verpfändet, sollte auch jetzt noch das Ziel ihrer Kämpfe bilden. Die wenigen Schiffe, die den Rest der Ordensritter nach Cypern getragen, wuchsen bald zu einer ansehnlichen Flotte, mit welcher der Orden zunächst mit den Corsaren, in Bälde aber sogar mit dem Sultan von Aegypten den Kampf aufnahm. Schon 1299 bildeten die Johanniter und Templer das Hauptcontingent, mit dem der König von Cypern im Bunde mit den Königen von Georgien und Armenien, sowie dem Chan der Tataren einen Zug nach Syrien und Palästina unternahm. Damascus und Jerusalem wurden wieder erobert, freilich ebenso rasch auch wieder verloren.

Die Abhängigkeit jedoch, in welcher der Orden auf Cypern zum dortigen Könige stand, hemmte jede gedeihliche Entwicklung. Sollte er nicht in sich selbst ersterben, so mußte er dieser Beschränkung ledig werden. Schon der Großmeister Wilhelm von Villaret (1296—1309) faßte daher den Plan, die Insel Rhodus, damals im Besitz der Corsaren, für den Orden zu erwerben. Zur Eroberung hielt er aber die verfügbaren Streitkräfte nicht für ausreichend; daher mußte er die Ausführung des Unternehmens seinem Bruder und Nachfolger Fulco von Villaret (1309 bis 1323) überlassen. Mit der Unterstützung des Papstes Clemens V. begann dieser den Kampf, und wirklich fiel die Stadt Rhodus 1310 in die Gewalt der Ritter, die dann in vierjährigem Kampfe die ganze Insel nebst acht kleineren naheliegenden Eilanden eroberten und sich von jetzt an Rhodiser-Ritter nannten. Damit war der Grund zur größten Machtentfaltung gelegt. Diese kühne That hatte wieder die Blicke der ganzen Christenheit auf den kaum noch dem Untergang entronnenen Orden gelenkt; zahlreiche Streiter eilten unter seine Fahne, und neue große Schenkungen mehrten seinen Besitz. Gerade zu der Zeit, da sein früherer Rivale, der Templerorden, ein schauerliches Ende fand, ging der Johanniterorden, dem noch ein Theil des Templererbes zufiel, dem Höhepunkt seines Glanzes entgegen und wurde zu einem souveränen Fürstenthum, dessen Streitmacht und politische Stellung vielfach den ersten europäischen Mächten gleichstand. Zweihundertzwölf Jahre lang vertheidigte er mit Löwenmuth das kleine Eiland und stand allein auf der Warte gegen den anstürmenden Islam. In zahllosen, ruhmreichen Kämpfen und Schlachten hat er sein Banner mit unsterblichem Ruhm umkleidet. In dieser Glanzperiode verfügte der Orden über enorme Besitzungen und über die größte und gefürchtetste Seemacht des Mittelmeeres, welche Schiffahrt und Handel schützte. Diese Größe und Machtstellung hatte aber auch ihre Schattenseiten. Die Leitung des Ordens, der über fast alle Staaten Europa's zerstreut war, blieb überaus schwierig, und selbst der energischste Wille konnte sich oft nur schwer überall und immer Nachachtung verschaffen. Dazu kamen nationale Rivalitäten und Zwistigkeiten unter den Ordensgliedern, die oft zu förmlicher Unbotmäßigkeit ausarteten. Der reiche Besitz erzeugte Luxus und Wohlleben und damit Erschlaffung von Zucht und Disciplin, namentlich in Friedenszeiten. Freilich dauerten letztere nie zu lang, und mit dem Anwachsen und Vordringen des Islam nach Europa wurden auch die Kämpfe für die Rhodiser immer blutiger und die Lage immer gefahrdrohender. Kaum hatte Johannes Lastic 1437 die Großmeisterwürde übernommen, als der Sultan von Aegypten die Insel als Eigenthum beanspruchte. Er erschien 1440 mit 18 Galeeren, mußte jedoch unverrichteter Dinge wieder abziehen. Nachdem Constantinopel gefallen (29. Mai 1453) und die Rhodiser eine Tributforderung des Sultans stolz zurückgewiesen, durften sie eines baldigen Angriffes sicher sein. Sie trafen denn auch die umfassendsten Maßregeln zu einer energischen Gegenwehr; namentlich that dieß der Großmeister Peter d'Aubusson

(1476—1505). Als daher am 23. Mai 1480 100 000 Türken auf 160 Fahrzeugen vor Rhodus ankamen, fanden sie so thatkräftigen und ausdauernden Widerstand, daß sie nach zweimonatlichen verlustreichen Kämpfen wieder abziehen mußten. Der für unüberwindlich gehaltene Halbmond hatte sich an der Johanniterfeste Rhodus gebrochen; was Wunder, wenn Mohammed II., der Besieger zweier Welttheile, wuthentbrannt einen neuen Vernichtungskampf gegen den Orden beschloß. Die Ausführung desselben verhinderte aber ein rascher Tod. Den Ruhmesglanz, mit dem Aubusson seinen Namen durch diesen Heldenkampf gegen Mohammed II. bedeckte, verdunkelte er leider durch eine Treulosigkeit gegen dessen Sohn Dschem. Letzterer hatte nach unglücklichem Kampfe gegen seinen Bruder Bajazet um die Herrschaft bei den Rhodisern gastliche Aufnahme gesucht und auch gefunden. In Bälde aber ließ sich der Großmeister durch Bajazet bestimmen, um den ehrlosen Sold von jährlich 45 000 Ducaten das Amt eines Kerkermeisters für den unglücklichen flüchtigen Prinzen zu übernehmen. Von da war der Prinz ein förmlicher Handelsartikel zwischen den abendländischen Fürsten, bis er 1495, erst 36 Jahre alt, zu Neapel eines raschen Todes verstarb (ob an Gift?). Vielleicht war es der Gedanke an diese Treulosigkeit, der die letzte Lebenszeit des ruhmgekrönten Helden verdüsterte, so daß er in nagendem Kummer seine Kräfte verzehrte. Nachdem der Gefangene gestorben, hatten die Gefängnißwärter keinen Werth mehr, und wieder begann der alte Kampf zwischen Türken und Rhodisern. Daß erstere nicht ruhen würden, bis sie die verhaßte Feste gebrochen und die ihnen allein noch widerstehende Seemacht des Ordens vernichtet, konnte den Rittern keinen Augenblick zweifelhaft sein; daher machten sie umfassende Rüstungen und beobachteten die größte Vorsicht auf der Insel. Schon Sultan Selim hatte keinen sehnlichern Wunsch, als die Vernichtung der Rhodiser, allein er wagte noch nicht den Kampf mit der gefürchteten Macht aufzunehmen; erst sein Sohn Soliman (1520 bis 1566) hielt den Zeitpunkt günstig und sich für stark genug, das Wagniß zu unternehmen. Wieder stand ein erprobter Held an der Spitze des Ordens, Philipp Villiers de l'Isle Adam (1521 bis 1534), der Solimans Zumuthung, sich zu unterwerfen, stolz und gemessen zurückwies. Nun erschien Ende Juni 1522 die türkische Macht in der Höhe von nahezu 200 000 Streitern und 300 Fahrzeugen vor der Insel, denen der Orden kaum 10 000 streitbare Männer entgegenstellen konnte. Und dennoch wäre wohl auch dießmal, wie unter Mohammed II., der furchtbare Ansturm siegreich abgewiesen worden, hätte nicht schwarzer Verrath dem Feinde die Wege gebahnt. Dieser kam von Antonio Amoral, dem Kanzler und Großprior von Castilien, der ehrlos genug war, aus verletztem Ehrgeiz, weil er nicht zum Großmeister gewählt worden, mit dem türkischen Sultan in Verbindung zu treten. Sechs Monate hindurch hielt der Großmeister mit seiner kleinen Heldenschaar muthig Stand; alle Angriffe, alle Stürme wurden blutig zurückgeschlagen; die Türken, die unter den Augen ihres Sultans Wunder der Tapferkeit verrichteten, hatten bereits einen Verlust von 80 000 Mann, allein die sehnlichst erwartete Hilfe des Abendlandes kam nicht. Endlich, nicht besiegt, sondern nur um Blut und Leben der Greise, Frauen und Kinder zu schonen, capitulirte der Großmeister am 23. December 1522 unter den ehrenvollsten Bedingungen. Alle Ritter durften innerhalb 12 Tagen frei mit ihren Waffen und allen Kostbarkeiten abziehen. Die christlichen Einwohner, welche nicht vorzogen, gleichfalls abzureisen, waren frei, blieben 5 Jahre von allen Abgaben entbunden und erhielten freie Religionsübung. Unter Thränen und Schluchzen zogen die Helden des Kreuzes am 1. Januar 1523 von dem Orte ihres Ruhmes, den sie mit Strömen christlichen Blutes geweiht. Es war dieß das Ende der glanzvollsten Periode in der Geschichte des Ordens.

Fünfzig Galeeren trugen den Großmeister mit dem Reste seiner Ritter und ca. 5000 Christen nach Westen, wo sie zunächst in Messina ihren Sitz aufschlugen. Durch die Pest vertrieben, ging der Großmeister nach Civitavecchia und erhielt dann vom Papst als vorläufigen Sitz Viterbo angewiesen. Nach längeren Unterhandlungen schenkte sodann Karl V. dem Orden unter bestimmten Bedingungen die Inseln Malta und Gozzo nebst Tripolis in Afrika als freies Eigenthum. Am 26. October 1530 nahmen die Ritter von ihrem neuen Territorium Besitz und hießen von nun an Malteser. In kürzester Zeit entstand hier auf dem felsigen Eilande, wie einstens auf Rhodus, eine starke, fast uneinnehmbare Ordensfeste. Zunächst machten sich die Johanniter den Corsaren furchtbar; ehe aber zwei Jahre verflossen waren, sah auch Soliman wieder das Johanniterbanner unter den ihn bekämpfenden Feinden wehen. Doch war der Orden jetzt seinem eigentlichen Ziele zu ferne gerückt, dagegen den europäischen Staaten zu nahe, so daß er nicht selten unter ihrer Politik und ihren Streitigkeiten schwer zu leiden hatte. Mehr noch, als dieß je zuvor der Fall gewesen, machten sich jetzt die Rivalitäten der verschiedenen Nationen innerhalb des Ordens geltend, die schon unter l'Isle Adam zu einem solchen Kampfe zwischen Franzosen und Italienern ausgeartet waren, daß 12 Ritter aus dem Orden gestoßen und 6 in's Meer versenkt worden waren. Ein weiterer Schlag für den Orden, den gleichfalls noch der heldenmüthige Vertheidiger von Rhodus erleben mußte, war der Verlust der englischen Zunge infolge der Gewaltthaten und Grausamkeiten Heinrichs VIII. Trotzdem erstarkte die Macht der Johanniter in einer Weise, daß sie schon Karl V. in seinen Kämpfen gegen die Ungläubigen hervorragende Dienste leisten und so seine Schenkung mit reichen Zinsen zurückerstatten konnten. Auch Soliman bekam die auftretende Macht des Ordens bald genug wieder zu

verspüren, da er ihm in manch siegreichem Seetreffen empfindliche Verluste beibrachte. Wuthentbrannt über die kühnen Ritter, beschloß er abermals ihre Vernichtung; wie er seine Regierung durch Wegnahme von Rhodus begonnen, so wollte er sie durch Eroberung Malta's beschließen. Aber wie damals, leitete auch jetzt wieder ein Held die Geschicke des Ordens, La Valette (1557—1568), der als Jüngling die Kämpfe auf Rhodus mitgestritten. Die Kunde von großartigen Rüstungen des gewaltigen Sultans erschreckten das Abendland. Durch verläßliche Kundschafter hatte der Großmeister erfahren, daß sie ihm und seinem Orden galten; daher traf er den ganzen Winter über die umfassendsten Gegenrüstungen, und als Ende Mai 1565 40 000 Mann türkische Kerntruppen auf 130 Galeeren vor Malta erschienen, fanden sie die Ritter zu ihrem Empfange wohl vorbereitet. Vierthalb Monate lang wüthete ein mörderischer Kampf um die Hauptfeste der Johanniter, die unter ihrem Großmeister wie Löwen kämpften. Als 30 000 Türken erschlagen vor der Feste lagen, trat der Rest am 14. September 1565 entmuthigt und beschämt die Rückkehr an: Rhodus war gerächt. Sofort begann der Großmeister den neuen und stärkern Aufbau der zerschossenen Festungswerke, und mit der Unterstützung vieler abendländischen Fürsten und Großen erhob sich eine Feste, welche für uneinnehmbar galt und den Namen des siegreichen Helden La Valette erhielt. Der Glanz und Ruhm von La Valette's Regierung warf seine Strahlen auch noch auf die unmittelbar folgenden Großmeister. Je weiter der Orden aber in die neuere Geschichte vorschreitet, desto mehr sinkt sein Ansehen im europäischen Fürstenareopag. Zwar wurde auch jetzt noch der Kampf gegen die Ungläubigen fortgesetzt; allein nach Soliman sank die Macht der Osmanen allmälig wieder, und die Gefahr vor ihnen verringerte sich; damit sank aber auch der militärische Werth des Ordens, so daß schließlich Ludwig XIV. das Kreuzen der Ordensgaleeren im Archipel geradezu verbot. Schwand so allmälig die äußere Bedeutung, so stieg die innere Schwäche; immer zahlreicher wurden die willkürlichen Eingriffe weltlicher Fürsten, aber auch des Papstes, in die inneren Ordensangelegenheiten, immer kleinlicher die Rivalitäten der einzelnen Zungen und immer störrischer die Unbotmäßigkeit einzelner Glieder. So zerbröckelte der feste Untergrund des Ordens immer mehr, und als die Stürme zu Ende des 18. Jahrhunderts heranbrausten, stürzte der einst so stolze Bau wie ein morscher Baum zusammen. Nachdem Bonaparte am 9. Juni 1798 mit der französischen Flotte vor Malta erschienen war, wurde ihm schon am 12. die Feste fast ohne Schwertstreich übergeben. Die Besiegerin Solimans war von keinem Helden, sondern von einem kraft- und energielosen Manne beherrscht; Ferdinand von Hompesch (1797 bis 1798) war der erste Großmeister deutscher Zunge und der letzte souveräne Herr von Malta, in der Reihe der Großmeister der siebenzigste. In der Stille der Nacht (17. auf 18. Juni) schiffte sich Hompesch mit einigen Ordensbeamten nach Triest ein; dort unterschrieb er am 6. Juli 1799, von Oesterreich gezwungen, seine Abdication, und am 12. Mai 1805 starb er in völliger Armut zu Montpellier. Er fand in der Kapelle der Blauen Büßer dortselbst seine prunklose letzte Ruhestätte. Daß er den Orden direct an die französische Republik verrathen hätte, ist sicher unrichtig; wohl aber hat er durch seine völlige Unfähigkeit den ruhmlosen Fall verschuldet. Da der Orden durch seine Mitglieder fast mit allen europäischen Regenten- und Fürstenfamilien verwandt war, zeigten sich in allen diesen Kreisen noch große Sympathien für ihn, und Kaiser Paul I. von Rußland, der nach Hompeschs Absetzung durch das russische Großpriorat im October 1798 zum Großmeister gewählt wurde, machte ernste Versuche zur Restitution. Durch den Frieden von Amiens (März 1802) war eine Erneuerung des Ordens beschlossen worden; allein die Engländer, die 1800 den Franzosen die Insel Malta wieder abgenommen, verweigerten ihre Herausgabe, und der Wiener Congreß bestätigte sie 1815 in aller Form in ihrem Besitze. Nach vereinzelten, meist thatenlosen Sympathiekundgebungen zogen nach und nach die verschiedenen Länder die Ordensgüter als Staatsdomänen ein, und der Convent mit einem Großmeister-Stellvertreter an der Spitze führte noch eine Art Scheindasein, zuerst in Catania bis 1826, dann in Ferrara und seit 1834 in Rom. Hier dachte man eine Zeit lang daran, den Orden zur Vertheidigung des Kirchenstaates neu zu organisiren, allein die Ereignisse der neuesten Zeit ließen den Plan nicht zur Ausführung kommen. Die heute noch unter dem Namen „Johanniter" bestehenden Vereinigungen in Spanien, in Oesterreich mit dem Großpriorat Böhmen zu Prag und in Preußen sind eigentlich mehr eine decoratio als eine religio, Adelsverbindungen mit freiwilliger Verpflichtung zu Werken der Charitas. In Preußen hob König Friedrich Wilhelm III. 1810 die Ballei Brandenburg auf, zog ihre sämmtlichen Besitzungen ein und gründete dann 1812 einen „Königlich Preußischen Johanniterorden", den Friedrich Wilhelm IV. unter dem 15. October 1852 neu organisirte. Auch er ist eine decoratio, eine Verbindung des protestantischen Adels zu Werken der Charitas, und seine Mitglieder haben, ähnlich wie der katholische Zweig der Johanniter, der namentlich in Schlesien zahlreich vertreten ist, in den letzten Kriegen von 1866 und 1870 durch Krankenpflege hervorragende Dienste geleistet.

Literatur. Holstenius, Codex regularum monasticarum II, 441 sqq.; Codice del Sacro militare ordine Gerosolimitano (letzte Revision der Ordensstatuten unter Großmeister Rohan), Malta 1782; Goussancourt, Martyrologe des Chevaliers de Malthe, Paris 1643; Giacomo Bosio, Istoria della sacra religione di S. Giovanni, Roma 1599; Helyot, Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires, Paris 1721, III, 72 ss.; Vertôt, Histoire des Chevaliers Hospitaliers de St. Jean de Jéru-

salem, Paris 1726; Karl Falkenstein, Gesch. des Johanniterordens, 2 Bdchn., Dresden 1833; A. v. Reumont, Beiträge zur ital. Gesch., Berlin 1855; A. Winterfeld, Gesch. des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem, Berlin 1859; H. v. Ortenburg, Der Ritterorden des hl. Johannes von Jerusalem, Regensburg 1866; E. Herrlich, Die Balley Brandenburg des Johanniterordens von ihrem Entstehen bis zur Gegenwart und in ihren jetzigen Einrichtungen, Berlin 1866; Aug. Th. Drane, Der Johanniterorden, aus dem Englischen, Aachen 1888. [Knöpfler.]

Joiada (יְהוֹיָדָע, LXX Ἰωαδαέ und Ἰωδαέ), im A. T. Hoherpriester zur Zeit der Königin Athalia und des Königs Joas (s. d. Artt.), der wirksam in die Geschicke des Volkes Israel eingriff. Als erstere nach dem Tode ihres Sohnes, des Königs Ochozias, damit umging, durch Ermordung aller königlichen Sprößlinge sich den jüdischen Königsthron zu sichern, wußte sich Joiada durch seine Gemahlin Josaba, eine Tochter des Königs Joram und Schwester des Königs Ochozias, des kaum einjährigen Thronerben Joas zu bemächtigen und ihn im Tempel verborgen zu halten, bis Athalia hinweggeräumt war (4 Kön. 11, 1—3. 2 Par. 22, 10—12). Ihm verdankte daher Joas sowohl seine Lebensrettung wie den Königsthron. Joiada hatte deßhalb auch auf die Regierung des Königs großen Einfluß und machte denselben sowohl zur Pflege und Förderung des religiösen Lebens und der gesetzlichen Verwaltung des heiligen Cultus, als auch zur Unterdrückung des unter Athalia herrschend gewordenen Götzendienstes und zur Unterstützung der von Joas angeordneten Reparaturen des Heiligthums geltend (2 Par. 24, 12—14). Er erreichte ein Alter von 130 Jahren und wurde nach seinem Tode im Begräbnißplatze der Könige beigesetzt, „weil er Gutes gethan in Israel und an Gott und seinem Hause" (2 Par. 24, 15 f.). [Welte.]

Joice (Jorsius, Jorz), s. Thomas Anglicus.

Jona ben Ganach, jüdischer Arzt und Sprachkenner, geb. 985 zu Cordova, von den Arabern Abu el Walid Merwân Ibn Ganâch genannt, von den Juden auch als Marinos citirt, wirkte epochemachend für das Studium der hebräischen Sprache durch ein großes, arabisch geschriebenes Sprachwerk, Kitâb el-Tankîch, „Buch der Untersuchung", hebr. ספר הדקדוק, dessen erster Theil, Kitâb el-Luma', „Buch der Auen", hebr. ספר הרקמה, ausführlich die hebräische Grammatik behandelt, während der zweite, Kitâb el-Uzûl, „Buch der Wurzeln", hebr. ספר שרשים, das hebräische Wörterbuch bildet. Das Buch ist handschriftlich zu Oxford erhalten (Uri catal. 455. 456. 457; Abu' L-Walid Marwan Ibn Janah. The Book of Hebrew Roots. Now first edit. etc., Oxford, Clarendon Press, 1875); hebräische Uebersetzungen davon gaben u. A. Salomo ben Parchon und Samuel ben Tabon; des letztern Uebertragung von der Grammatik liegt handschriftlich zu Paris (Bibl. nat. n. 473. 490), vom Wörterbuch im Vatican (Cod. hebr. 54) und zu Madrid. Ibn Ganach war der erste jüdische Gelehrte, welcher sich von der Tradition emancipirte und die hebräische Wortforschung in sprachvergleichender Weise betrieb; seine Bedeutung liegt hauptsächlich in dem großen Einfluß, den er auf alle späteren jüdischen Schrifterklärer geübt hat. Die kleineren Werke, welche von ihm erhalten sind, verzeichnet Uri catal. 134—136. (Vgl. Munk, Notice sur Abou' l-Walid-Merwan, Paris 1851; Jona ben Gannach, Sefer Harikma. Grammaire hebraïque, traduite de l'arabe en hebreu par Jehuda Ibn Tabbon, publiée par B. Goldberg, revue et corrigée par R. Kirchheim, Francf. 1856; Wolf, Bibl. jud. I, 478; III, 371; Rossi, Dizion. stor. I, 136; Gesenius, Hebr. und chald. Handw., Einl. II, 12; Ewald und Dukes, Beiträge zur Gesch. der ältesten Ausl. und Spracherkl. des A. T., I. II, Stuttgart 1844; Fürst, Hebr. und chald. Handw., Leipz. 1876, I, XXVII.) [Kaulen.]

Jonas (יוֹנָה), im A. T. ein Prophet aus Geth-Opher im Reiche Israel, welcher die Wiederherstellung dieses Reiches nach seiner ursprünglichen Ausdehnung geweissagt hatte, ehe dieselbe durch Jeroboam II. bewirkt wurde (4 Kön. 14, 25). Dieser nämliche Prophet erscheint nach dem Zusatze „der Sohn Amathi's" auch als Subject des canonischen Buches Jonas, welches die bekannte Erzählung von der Sendung desselben nach Ninive enthält. Da er durch den Willen Gottes zum Bußprediger für die große Stadt bestimmt war und das Urtheil erkannte, welches damit über Israel ausgesprochen war, versuchte der Prophet durch kühnen Schritt Gottes Rathschluß zu wenden, indem er zu Joppe sich nach Tartessus in Spanien, also an das entgegengesetzte Ende der Welt, einschiffte. Allein schon auf dem Meere mußte er das Amt, Verkünder des wahren Gottes unter den Heiden zu sein, unfreiwillig ausüben, indem ein gewaltiger Sturm ihn zwang, vor der heidnischen Bemannung des Schiffes zu gestehen, daß der Zorn des von den Hebräern verehrten Jehova ihn treffe. Mit derselben Entschlossenheit indeß, womit er durch die Flucht seinem Volke hatte zu Hilfe kommen wollen, bot er sich jetzt zur Rettung der bedrängten Schiffsmannschaft dar, indem er als der einzig Schuldige in's Meer geworfen zu werden verlangte. Von der Noth gedrängt, vollzogen dieß die Schiffsleute unter Protest gegen jede Absicht, den gewaltigen Judengott zu beleidigen, und sogleich schwieg der Sturm — eine Offenbarung Gottes unter den Heiden, wie sie nach 1 Tim. 2, 4 in den Rathschluß Gottes, Alle selig zu machen, aufgenommen war. Dieser nämliche Rathschluß erstreckte sich aber auch auf Jonas selbst, der von einem falschen Patriotismus und einem zu eigenwilligen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit geheilt werden mußte. Er ging daher im Meere nicht zu Grunde, sondern ward von einem großen Fisch verschlungen und lebendig in der Tiefe des Meeres herumgeführt. Die hierdurch geschaffene Situation war ganz geeig-

net, ihn zur Einkehr in sich selbst, zur Reue über sein vorschnelles Eingreifen und zur rückhaltlosen Hingabe an Gottes Willen zu führen, und da er so wieder ein geeignetes Werkzeug für Gottes Rathschluß geworden, mußte ihn der Fisch am dritten Tage (vgl. Matth. 12, 40) wieder an's Land speien. Von Neuem erging der Befehl Gottes an Jonas, in Nineveh Buße zu predigen, und jetzt zog er in der Kraft Gottes in die gewaltige Stadt, um deren nach vierzig Tagen bevorstehenden Untergang zu verkünden. Das ernste Wort des Mannes, der auf so ungewöhnliche Weise den Weg zu ihnen gefunden, machte einen ungeheuern Eindruck auf die Bewohner von Nineveh, so daß zur Abwendung von Jehova's Zorn eine allgemeine Buße ausgeschrieben wurde, an der selbst die unvernünftigen Thiere theilnehmen mußten. Hierdurch ließ sich Gott erweichen und vollzog die bedingungsweise gegebene Drohung nicht, sondern ließ den Heiden Zeit, nach dem Glauben zu leben, zu welchem die Furcht vor der Strafe sie geführt hatte. Daß es so kommen werde, hatte der Prophet schon vorher befürchtet (4, 2); weitsehend und doch kurzsichtig, hatte er erwogen, die Schonung Ninevehs werde seine Landsleute in ihrer falschen Sicherheit und Furchtlosigkeit vor Gottes Gerechtigkeit bestärken und so Veranlassung werden, daß die Strafe sein Land treffen werde. Daher ergriff ihn ein tiefer Seelenschmerz, wie er nur in einem großen Gemüth Platz greifen kann, und mit der Entschiedenheit, die alle seine Schritte kennzeichnet, wagte er mit Gott zu rechten und um seinen Tod zu bitten, damit er nicht das Heil Gottes von den Juden zu den Heiden übergehen sähe. Die große Gesinnung und die Glaubenstiefe, welche auch aus dieser Verirrung eines starken Charakters hervorleuchtet, blieb jedoch der Anknüpfungspunkt für die göttliche Barmherzigkeit, um die Vollendung des Propheten zu bewirken, und da eine einfache Mahnung Gottes ihn bloß beschämte, ohne ihn zu überzeugen, so mußte die eigene Erfahrung ihn überführen. Ueber Nacht verdorrte eine Pflanze, welche ihm bis dahin Schatten vor der Gluthitze gewährt hatte, und als er deßwegen Ursache zum größten Leidwesen zu haben und selbst Gott gegenüber sich beklagen zu dürfen glaubte, ward ihm die wunderbare Antwort: „Du grämst dich wegen eines Gewächses, um das du dich nicht gemüht und das du nicht hast wachsen lassen, das über Nacht entstanden und über Nacht vergangen ist; und ich soll der großen Stadt Nineveh nicht schonen, in welcher mehr als 120 000 unmündige Kinder und so viele Thiere sind?“ Hier bricht das Buch scheinbar plötzlich ab; in der That aber verräth sich eine große Kunst des Darstellers darin, daß nichts mehr hinzugefügt wird. Jedes fernere Wort könnte nur den Eindruck schwächen, den der göttliche Ausspruch hervorruft; und was kann der darin liegenden erhabenen Wahrheit auch besser entsprechen, als ehrfurchtsvolles Schweigen? Zugleich aber kehrt die Darstellung höchst kunstvoll zu dem ebenfalls unvermittelten Anfang zurück: die Sendung des Propheten erscheint als Ausfluß der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, welche Alle selig machen und deßwegen Alle zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit führen will.

Die Bedeutung dieses Vorganges wird hauptsächlich dadurch erschlossen, daß die fragliche Erzählung unter die prophetischen Bücher eingereiht ist. Hiernach muß die Geschichte Jonas' schon für die damalige Gegenwart eine Predigt gebildet haben, welche ihre Glaubenserkenntniß fördern und an ihre Willensthätigkeit ernste Anforderungen stellen konnte. Die Lehre nun, welche die vorliegende Geschichte darbietet, ist dem Particularismus und der nationalen Selbstverherrlichung entgegengestellt, die der Wirksamkeit der göttlichen Gnade bei den Israeliten immer das Haupthinderniß bereitet hat. Es ist von hoher Bedeutung, daß zur Predigt unter den Heiden gerade derjenige Prophet gewählt wird, der als Verkündiger des höchsten nationalen Aufschwunges gewissermaßen Träger der den Juden angestammten Idee war. So mußte schon auf dem damaligen Standpunkte klar werden, daß Gott Israel nur als Werkzeug zu seiner Wirksamkeit unter den Völkern erwählt habe, und daß „Ruhm und Ehre und Friede jedem zu Theil wird, der Gutes thut, dem Juden zuerst, aber auch dem Heiden, weil vor Gott kein Ansehen der Person ist“ (Röm. 2, 10. 11). Einem in Sünden versunkenen Volke konnte ferner die gnadenreiche Barmherzigkeit Gottes als Grund zur Hoffnung auf die Rechtfertigung, sowie die Allgewalt der Buße nicht besser vor Augen geführt werden, als in dem Beispiele, zu welchem die göttliche Weisheit eine so verworfene Stadt der Heidenwelt auserwählt hatte. Schon hiernach läßt sich begreifen, warum das Buch Jonas seinen Platz unter den prophetischen Büchern gefunden hat; die bloße Herkunft aus dem Schreibrohr eines Propheten gibt dafür keine genügende Erklärung. Ist aber die Geschichte Jonas' überhaupt eine Prophetie, so muß auch bei ihr zutreffen, daß das „Ende des Gesetzes Christus“ ist. Schon den Gläubigen des Alten Testamentes muß die Ahnung aufgegangen sein, daß die geheimnißvollen Umstände, welche die Sendung Jonas' begleiteten, Vorbedeutungen zukünftiger Ereignisse waren. Denn wo der Heiland von diesen Vorgängen spricht, nennt er sie „das Zeichen des Jonas“ und setzt damit voraus, daß seine Zuhörer sie als wirkliches Zeichen, d. h. als eine über die Erscheinung hinausgehende Lehre betrachten. Die Wahrheit, welche hiermit gelehrt werden soll, drückt der Heiland selbst in den Worten aus: „Das böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen, aber es wird ihm kein anderes Zeichen gegeben werden, als das Zeichen Jonas' des Propheten; denn so wie Jonas im Bauche des Fisches drei Tage und drei Nächte war, so wird der Sohn des Menschen im Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein.“

Hiernach ist Jonas ein Typus des menschgewordenen Gottessohnes, der aus den Juden hervorgegangen ist, um Juden und Heiden das Heil der Erlösung zu bringen, und wieder ein Typus der Kirche, deren Heil „aus den Juden kommt" (Joh. 4, 22), die aber in der Heidenwelt ihre Vollendung findet. An Jonas ist schon die Wahrheit offenbar geworden, die später in Jesu Christo ihren höchsten Ausdruck gefunden, „daß es besser sei, Ein Mensch sterbe für das Volk, als das ganze Volk gehe zu Grunde" (Joh. 11, 50). Die Aufbewahrung des Propheten im Bauche des Fisches aber und seine Wiedergabe zum irdischen Leben war eine Weissagung von der Auferstehung Jesu; und so wie die wunderbare Rettung des Propheten dem Glauben und der Verschonung der Niniviten den Weg bahnen mußte, so ist die Auferstehung Jesu das Mittel geworden, durch welches die ganze Welt für den Glauben gewonnen worden und zur Rechtfertigung gelangt ist.

Dieser prophetische Charakter hat natürlicher Weise zur Voraussetzung, daß der ganze Vorgang, welcher im Buche Jonas berichtet wird, ein wirklich geschehener ist, daß also die Erzählung historischen Charakter hat. Hieran aber hätte verständiger Weise nie gezweifelt werden sollen. Wie hätte man zum Helden einer poetischen Erzählung oder einer Parabel nicht nach heutiger, sondern nach altjüdischer Anschauung eine Persönlichkeit wählen können, welche so bestimmt in die Wirklichkeit hineingetreten und eine so eminent historische Bedeutung hatte? Nie ist daher von den Juden selbst das Buch Jonas anders als geschichtlich aufgefaßt worden. Im Buch Tobias sagt 14, 2 sowohl nach dem griechischen als nach dem chaldäischen Text und dem Hebr. Fagii Tobias seinem Sohne: „Ich bin von allem überzeugt, was Jonas über den Untergang Ninivehs geweissagt hat." Im dritten Machabäerbuch 6, 8 steht Jonas' Rettung aus dem Fischbauch mit den geschichtlichen Thatsachen des Alten Testamentes in Einer Reihe. Josephus hat die Geschichte Jonas' (Antiqu. 9, 10, 2) unter diejenigen Thatsachen aufgenommen, für deren Geschichtlichkeit er nach oft wiederholter Versicherung bürgt. Besonders aber bestätigt der Heiland die Wirklichkeit des erzählten Vorganges, indem er denselben ein Zeichen nennt, das dem Verlangen der Juden entsprechen könne. Die Juden fordern nicht eine Parabel oder ein Symbol, sondern einen realen Vorgang; dieses Verlangen weist der Heiland nur theilweise ab und nennt seine künftige Auferstehung „das Zeichen des Jonas". Wenn so ein Ereigniß heißen kann, an dessen geschichtlicher Wirklichkeit das Heil der Welt hängt, so folgt aus der hierbei vorausgesetzten Analogie, daß Jonas' Rettung eine Thatsache ist. Dasselbe folgt aus der Verheißung Jesu (Matth. 12, 41. Luc. 11, 32), daß die Niniviten am Gerichtstage ebenso wie die gewiß historische Königin von Saba Zeugniß über die Unbußfertigkeit der Juden ablegen werden.

Der geschichtliche Charakter des Buches Jonas wäre auch nie bezweifelt worden, wenn man der Erzählung nicht ungegründeter Weise die innere Möglichkeit abgesprochen hätte. Allerdings bietet das Benehmen des Propheten für den ersten Anblick eine Reihe psychologischer Probleme; doch sind diese alle in der Einheit einer gewaltigen Persönlichkeit begründet und aus der Individualität derselben unschwer zu lösen. Den Versuch hierzu s. in der Schrift Librum Jonae prophetae exposuit Fr. Kaulen, Mogunt. 1862. Die Geschichte selbst verläuft unter Umständen, welche wunderbar genannt werden können, ohne daß sie deßwegen aus dem Gebiet natürlicher, durch die Erfahrung festgestellter Thatsachen heraustreten. Freilich darf dann nicht nach altem Aberglauben von einem Walfisch die Rede sein, der Jonas verschlungen habe, oder von einem Gewächs, das ihm in Einer Nacht bis über den Kopf gewachsen sei; gerade beim Buch Jonas muß der Exeget jedes Wort abwägen, um zu erkennen, wie genau die Darstellung den naturhistorischen Thatsachen Rechnung trägt. Selbst die Erhaltung von Jonas' Leben im Bauche des Fisches bis zum dritten Tage ist wohl merkwürdig und seltsam, aber trotzdem auf natürliche Weise erklärbar. Daneben muß der biblische Sprachgebrauch wohl beachtet werden, damit solche Ausdrücke, wie daß Gott dem Fisch einen Befehl gegeben habe, nicht als außerhalb der natürlichen Vorgänge liegend betrachtet werden. Das Nähere darüber s. bei Kaulen l. c. p. 32 sq.; Einl. S. 353. Durch die auffallenden Umstände, welche seine Sendung begleiteten, ward Jonas ein Zeichen für die Niniviten, wie es nach Luc. 11, 30 in der Absicht Gottes lag; als wirkliches Wunder erscheint nur, daß der Sturm, nachdem er in's Meer geworfen worden, sogleich aufhörte, und von Seiten der Angemessenheit und Zweckdienlichkeit kann ein solches Mittel gewiß nicht als innerlich unmöglich betrachtet werden. Aber auch alle im Buch Jonas berichteten Thatsachen, an welche der Maßstab äußerer Bezeugung gelegt werden kann, erscheinen als durchaus wahr und zuverlässig; namentlich sind die Angaben, welche die Stadt Nineveh betreffen, durch die Erkenntnisse der neueren Zeit als buchstäblich richtig bestätigt. Als letzter Beweis für den geschichtlichen Charakter des Buches kann dann angeführt werden, daß die Versuche, es in anderem Sinne zu deuten, nur zu abenteuerlichen, der gesunden Vernunft und der Würde der heiligen Schrift Hohn sprechenden Auslegungen geführt haben, wie dieß das verunglückte Buch von Friedrichsen, Krit. Uebers. der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas, 2. Aufl. Leipzig 1841, in's klarste Licht stellt.

In welche Zeit dieser Vorfall und das ganze Auftreten Jonas' gefallen ist, kann nicht ganz leicht bestimmt werden. Der Zeitpunkt des 4 Kön. 14, 25 erwähnten Ereignisses ist nicht genau festzustellen, so daß für die prophetische Wirksamkeit Jonas' ein ziemlich großer Zeitraum übrig bleibt.

Beschränkt wird dieser durch die Stellung des Buches im Canon, welcher die zwölf kleinen Propheten in chronologischer Ordnung enthält. Hiernach hat man das Auftreten Jonas' schon frühzeitig als gleichzeitig mit Amos' Wirksamkeit angesehen. Nach jüdischen Angaben war Jonas ein Sohn der Wittwe zu Sarepta (3 Kön. 17, 17 ff.) oder der von Elisäus zur Rettung Jehu's gesandte Prophet (4 Kön. 9, 1 ff.); doch sind diese zu wenig gegründet, als daß man sie chronologisch verwenden könnte.

Die Anordnung des Canons setzt voraus, daß das Buch Jonas bald nach der darin erzählten Begebenheit geschrieben ist, eine Ansicht, gegen welche nicht viel eingewendet werden kann. Jedenfalls darf aus der Angabe 3, 3, daß Nineveh eine große Stadt war, nicht gefolgert werden, diese Stadt sei zur Zeit der Abfassung schon zerstört gewesen. Einige Ausdrücke, welche man als Kennzeichen eines spätern Zeitalters bezeichnet hat, gehören entweder dem nordisraelitischen Dialekt an, wie טַעַם Befehl 3, 7, הֵטִיל werfen 1, 4. 5. 12. 15, שֶׁ 4, 10, בְּשֶׁלִּי 1, 12 (vgl. Richt. 5, 15), oder sind technischer Natur, wie מַלָּח Seemann 1, 5, סְפִינָה Schiff, ebend., רַב הַחֹבֵל Kapitän 1, 6, und erlauben demnach keinen Schluß auf die Zeit der Abfassung. Dem ganzen Sprachcharakter nach gehört also das Buch Jonas in die Zeit, in welcher Jonas selbst lebte. Wenn man nun beachtet, wie wenig in dem Buch zur Motivirung der eigenthümlichen psychologischen Vorgänge gesagt ist, so darf man wohl annehmen, daß es von dem Propheten selbst geschrieben ist, und daß hierin die Anerkennung der göttlichen Weisheit und Güte zu suchen ist, welche sich in dem Buche sonst nicht ausgesprochen findet.

Ein Buch, das so viel zu erklären gibt, ist begreiflicher Weise auch viel erklärt worden. Aus patristischer Zeit sind als Erklärer vor Allen der hl. Hieronymus und Theophylact zu nennen. Eine große Reihe von Commentarien lieferte das 16. und 17. Jahrhundert; s. dieselben verzeichnet bei Cornely, Introd. II, 6, 624; Knabenbauer, Comm. in proph. minn. I, 10. Aus neuerer Zeit sind hervorzuheben auf katholischer Seite: Schegg, Die kleinen Propheten I, Regensburg 1854; Trochon, Les petits prophètes, Paris 1883; von Protestanten: Leusden, Jonas illustratus, Traj. 1656; Grimm, Der Prophet Jonas auf's Neue übers., Düsseldorf 1789; Sibthorp, Auslegung des Buches Jona, Stuttg. 1843; Keil, Bibl. Comm. III, 4, Lipsiae 1866, 269; Kleinert in Lange's Bibelwerk XIX, Bielefeld 1868, 13. Das Buch Jonas hat auch viele moralische Auslegungen und homiletische Bearbeitungen erhalten; namentlich gab der Dominicaner Paciuchelli Lezioni morali sopra Giona profeta, Perugia 1631 u. ö., lat. Monachii 1672 in drei Foliobänden. (Vgl. Dereser, Die Sendungsgeschichte des Propheten Jonas, Bonn 1786; Reindl, Die Sendungsgesch. des Proph. Jonas nach Nineveh, Bamberg 1826; Laberenz, De vera L. Jonae interpretatione, Fuld. 1836; Schegg, Geschichte der letzten Propheten I, Regensburg 1853, 3 ff.; Martin, The Prophet Jonah, 3. Ed. Edinburgh 1889.) [Kaulen.]

Jonas von Bobbio, Hagiograph, wurde am Ende des 6. Jahrhunderts zu Sigusia oder Susa in Piemont geboren, erhielt seine Erziehung von irischen Mönchen und trat um 618 in das von dem hl. Columban errichtete, zwischen Genua und Mailand gelegene Kloster Bobbio, welches damals von dem Abte Attala (Attalus), dem Schüler Columbans, geleitet wurde. Attala machte Jonas zu seinem Secretär, und dieses Amt bekleidete Jonas nach Attala's Tode (627) unter dessen Nachfolger Bertulph fort. Diesen Abt begleitete Jonas auf einer Reise nach Rom; außerdem machte er mehrere andere Reisen und soll unter Anderem nach Irland gekommen sein, vielleicht um für die Biographie des hl. Columban Nachrichten zu sammeln. Der Ruf des hl. Amandus (s. d. Art.), des Abtes von Elnon und Bischofs von Maastricht, zog ihn in das Kloster Elnon; später hielt er sich zu Luxeuil, dann im Kloster Evoriac (jetzt Faremoutiers) der Diöcese Meaux auf, und um 659 befand er sich für einige Tage im Kloster Reomé, Diöcese Langres, auf der Reise nach Chalon-sur-Saône, wo er einen Auftrag des jungen Königs Chlotar III. und seiner Mutter Bathildis auszurichten hatte (AA. SS. Boll. Jan. II, 856). Um 665 war er noch am Leben. Einige nennen ihn Abt ohne nähere Angabe des Klosters (Mabill. Annal. l. 14, n. 66). Wahrscheinlich bekleidete er die Abtswürde in Elnon, nicht zu Bobbio oder Luxeuil. In seinen Schriften zeigt er sich als Mann von Geist und Frömmigkeit, bewandert in den Schriften der Alten; freilich verdient seine schwulstige Schreibweise das große Lob nicht, welches ihm Einige gegeben haben. Dafür entschädigen aber die Lauterkeit der Quellen, woraus er seine Nachrichten geschöpft hat, die Genauigkeit und Wichtigkeit dieser Nachrichten und der fromme und anziehende Ton seiner Erzählung. Sein Hauptwerk begreift in sich das Leben des hl. Columban, der Aebte Attala und Bertulph von Bobbio, des Abtes Eustasius von Luxeuil und der Nonne Fara (Burgundofara) von Evoriac. Diese zusammengehörigen Biographien hat Mabillon nach den besten Handschriften herausgegeben (Acta Sanct. Ord. S. Bened., saec. II, 5. 116. 123. 160. 439; danach bei Migne, PP. lat. LXXXVII, 1011 sq.; die Vita Columbani in deutscher Bearbeitung findet sich bei O. Abel, Die Chronik Fredegars, 2. Aufl., Berlin 1876). Wahrscheinlich ist Jonas auch der Bearbeiter eines ältern Lebens des hl. Johannes, des Gründers der Abtei Reomaus (Boll. Jan. II, 856 sq.). (Vgl. die Vorrede bei Mabillon und Boll. ll. cc.; Hist. litt. de la France III, 603; Hardy, Descriptive Cat. of British History I, Lond. 1862, 1, 210.) [Schrödl.]

Jonas, Justus, einer der thätigsten Gehilfen Luthers, wurde am 5. Juni 1493 in der Reichsstadt Nordhausen geboren. Schon mit

13 Jahren bezog er die Universität Erfurt und schloß sich mit Begeisterung dem Humanistenkreise an, als dessen Haupt Mutian verehrt wurde. Nun wandelte er auch seinen Namen Jodocus (Jost) Koch in den wohlklingendern Justus Jonas um. Nachdem er 1510 Magister geworden war, widmete er sich hauptsächlich der Jurisprudenz und erlangte darin 1518 das Licentiat, beschäftigte sich aber nebenbei auch mit theologischen Studien und erhielt noch in diesem Jahre ein Canonicat an der Kirche St. Severin. Als Lehrer der Universität wußte er sich durch Geschäftskenntniß und Lebensklugheit in solches Ansehen zu setzen, daß er 1519 zum Rector gewählt wurde. Jonas war einer der ersten, welche Luthers Auftreten mit warmer Zustimmung begrüßten; er übersetzte dessen lateinische Thesen in's Deutsche und begann Vorlesungen über die paulinischen Briefe zu halten. Als der „evangelische Geist" in Erfurt 1521 zu einem „Pfaffensturm" heranwuchs und auch Jonas seines Canonicates beraubte, ging er nach Wittenberg, wurde Propst des Allerheiligenstiftes und Professor an der Universität. Von nun an nahm er an den wichtigsten Ereignissen und Maßregeln theil, durch welche die Ausgestaltung des neuen Religionswesens bestimmt wurde. Luther fand an ihm einen Mann seines Herzens. Jonas wirkte besonders durch die sogen. Kirchenvisitationen für die Durchführung der lutherischen Reformation in Kursachsen und einem Theile des Gebietes von Meißen; als Jurist entwarf er im Auftrage der Facultät ein „Bedenken der Consistorien halber", d. h. eine consistoriale Kirchenverfassung für Kursachsen, und schrieb eine „Kirchenordnung für die Diener der Kirchen in Herzog Heinrich zu Sachsen Fürstenthum". Besonders thätig zeigte er sich, unterstützt von Andreas Poach, um die Stadt Halle mit dem neuen Glaubenslichte zu beglücken. Hier hielt Cardinal Albrecht (s. d. Art.) von Brandenburg, Kurfürst von Mainz und Erzbischof von Magdeburg, Hof, und wie sich in den Bürgerschaften der Residenzstädte oft eine gereizte Stimmung gegen den Hof bildet, welche selbst die Rücksicht auf alle äußeren Vortheile vergessen läßt, so war es auch in Halle der Fall. Ein Theil der Bürgerschaft war unzufrieden, und wittenbergische Emissäre fanden gute Aufnahme. Doch erst mit Jonas' Berufung im J. 1541 ging der Umsturz der alten und die Aufrichtung der neuen Religion rasch von statten; bald erhielt die protestantische Partei das entschiedenste Uebergewicht über die Anhänger des Erzbischofs. Vergebens legte Albrecht von Regensburg aus feierlichen Protest ein gegen die Neuerungen; die Protestanten setzten sich in den Besitz der katholischen Kirchen, eine neue Kirchenordnung wurde entworfen, und um sich gegen den mit Recht aufgebrachten Albrecht schützen zu können, schlossen sich die Halle'schen Bürger enger an den Kurfürsten von Sachsen, erkannten ihn als Burggrafen an und zahlten jährlich 1000 Gulden Schutzgeld. Im J. 1545 verzichtete Jonas auf seine bisherige Stelle in Wittenberg und wurde Superintendent und Hauptprediger an der Marienkirche in Halle. Hierher kam auch Luther öfters, um Jonas in seiner Thätigkeit zu unterstützen. Nach seinem letzten Besuch im J. 1546 begleitete ihn Jonas nach Eisleben und leistete ihm daselbst den letzten Beistand. Noch vor Luther war Albrecht gestorben, und die Protestanten in Halle wußten den rechten Zeitpunkt zu benutzen, um für sich von Johann Albrecht, dem Nachfolger desselben, günstige Bedingungen und Religionsfreiheit herauszuschlagen. Allein noch im nämlichen Jahre zog der Herzog Moritz von Sachsen, der im schmalkaldischen Kriege auf Seite des Kaisers gestanden war, in Halle ein und vertrieb Jonas, hauptsächlich wegen seiner Schmähungen auf den Kaiser; da der Rath später Bedenken trug, ihn wieder anzunehmen, ging Jonas nach Hildesheim, dann nach Jena und folgte 1551 einem Rufe als Hofprediger nach Koburg. Im J. 1552 organisirte er das protestantische Kirchenwesen in Regensburg, im J. 1553 wurde er Superintendent zu Eisfeld an der Werra. Er starb 9. October 1555. Wie es vielen Schülern und Anhängern Luthers ebenso wenig als ihrem Meister möglich war, sich in beklommenen Stunden für vollkommen gewiß zu halten, daß ihr Glaube gerade derjenige sei, welcher sie der Sündenvergebung theilhaftig mache, so wollte auch die Lehre von der Imputation und dem Specialglauben, die Jonas so oft mündlich und schriftlich als die unversiegbare Quelle des Trostes und der Beruhigung gepriesen hatte, ihre Kraft an ihm selbst in den letzten Lebenstagen nicht erproben. Bei all' seiner strenggläubigen Frömmigkeit und theologischen Weisheit versank er in einen Zustand verzagender Gewissensangst und verzweifelte an der Gnade Gottes; er zeigte sich bei aller Beredsamkeit der Prediger jeglichen Trostes so unempfänglich, daß ihn sein Famulus durch Scheltworte zu einiger Fassung bringen mußte. Sein schriftstellerisches Wirken ist nicht von Bedeutung; er unterstützte aber Luther in der Bibelübersetzung, übersetzte auch mehrere Schriften Luthers und Melanchthons. Seinen Briefwechsel gab G. Kawerau heraus in den Gesch.-Quellen der Provinz Sachsen XVII, Halle 1884 bis 1885. (Vgl. Erhard bei Ersch u. Gruber, Encykl., 2. Sect. XXII, 393 ff.; Hasse, J. Jonas' Leben, bei Meurer, Leben der Altväter der luther. Kirche II, Leipzig und Dresden 1862, 2, 117 ff.; Pressel, J. Jonas, bei Nitzsch, Leben u. ausgew. Schriften der Väter und Begründer der luther. Kirche VIII, Elberf. 1862; Döllinger, Reform. II, 114 ff.) [Fritz.]

Jonas, Bischof von Orleans, ein geborener Aquitanier, Nachfolger des Bischofs Theodulf (gest. 821), gehörte zu den gelehrtesten Männern in der Zeit Ludwigs des Frommen. Zwar stand er Anfangs zu diesem Herrscher nicht im besten Verhältniß; er hielt ihn mit den meisten Bischöfen des Reiches nicht für fähig, die von

seinem glorreichen Vater geschaffene Reichsordnung aufrecht zu erhalten, und hätte daher lieber einen andern Sohn Karls zu dessen Nachfolger gewünscht; auch machte er später, als die Zerwürfnisse und Parteiungen des kaiserlichen Hauses den öffentlichen Frieden gefährdeten, den Kaiser offen für die gestörte Ordnung des Reiches und der christlichen Gesellschaft verantwortlich. Während aber andere Räthe, die dasselbe thaten, eben deßhalb von dem traurigen Loos der Verbannung ereilt wurden, blieb Jonas wegen seines hohen Ansehens auf seinem Bischofssitze und wirkte nach Kräften für die öffentliche Ruhe und Ordnung fort. Er gehörte zu denjenigen Bischöfen des Abendlandes, welche eine Zeit lang bezüglich der katholischen Lehre von der Bilderverehrung schwankten. Als nämlich der morgenländische Kaiser Michael I. den Kaiser Ludwig den Frommen im December 824 durch allerlei Uebertreibungen vermeintlicher Mißbräuche halbwegs gegen die Bilder eingenommen (Hefele, Conciliengesch. IV, 39), und als die Versammlung der fränkischen Bischöfe (825) zu Paris sich sogar gegen ihre Verehrung ausgesprochen hatte, wurde Bischof Jonas mit dem Erzbischof Jeremias von Sens von Ludwig zum Papst Eugen II. gesandt, um ihm diesen Beschluß mitzutheilen und seine Entscheidung in der Sache einzuholen. Letztere hat sich nicht erhalten, und ihr Wortlaut ist daher nicht bekannt; aber Jonas nahm seitdem in der Frage der Bilderverehrung eine ganz andere Stellung ein. Er trat sogar als öffentlicher Vertheidiger derselben auf, leider ebenso wenig gründlich als tactvoll. Als nämlich Claudius, Bischof von Turin, ein Schüler des aus den adoptianischen Streitigkeiten bekannten Bischofs Felix von Urgel, gegen die Bilder wüthete und selbst das Kreuz aus der Kirche verbannt wissen wollte, schrieb er gegen ihn sein Buch: De cultu imaginum, worin man aber statt gediegener Belehrung und Widerlegung der gegnerischen Behauptungen nur schwache, nicht selten sogar verfängliche Gegengründe und frostige Witze findet; Bellarmin räth daher an, es nur mit Vorsicht zu lesen (Mansi, Concil. XIV, 473). In die Jahre 825—826 fällt auch eine Umarbeitung der Vita s. Huberti, die er auf Bitten des Bischofs Waltkaud von Lüttich unternahm. Als dieser nämlich im J. 825 mit Erlaubniß Ludwigs des Frommen die Gebeine des genannten Heiligen nach dem Kloster Andain in den Ardennen übertrug, wünschte er von seinem Freunde Jonas eine Verbesserung der ursprünglichen Biographie, weil ihm an derselben die Rohheit der Sprache mißfiel (s. d. Art. Hubert, d. hl.). Jonas that es bereitwilligst, drückt aber auch in der Einleitung seiner Schrift seine Verwunderung darüber aus, da Bischof Waltkaud ihn „durch seine Hofschul-Beredsamkeit" weit übertreffe. Größere Verdienste erwarb sich Bischof Jonas durch seine conciliarische Thätigkeit und seine damit zusammenhängenden Schriften Institutio regia und Institutio laicalis. Zuerst nahm er theil an der Pariser Reformsynode vom Jahre 829, die für das Leben der Geistlichen und Laien, für Ehestand und Gottverlobung, Gottesdienst und kirchliches Leben, namentlich Empfang der Taufe und Buße, für Mönche und Nonnen u. s. w. die heilsamsten Beschlüsse faßte; dann an der Synode von Diedenhofen vom Jahre 835, auf welcher die anwesenden 43 Bischöfe sich einhellig für die restitutio Imperatoris aussprachen. Ohne Zweifel hat er noch an mehreren anderen theilgenommen, namentlich an der großen Synode zu Aachen (836) und an der Reichssynode zu Quiercy (838), aber die Namen der Theilnehmer sind uns nur mangelhaft mitgetheilt. Besonders werthvoll und zur Kenntniß der damaligen Zustände des fränkischen Reiches belehrend sind die letzterwähnten Schriften desselben. Die Institutio regia ist gewissermaßen ein Fürstenspiegel, den Jonas dem König Pipin I. von Aquitanien widmete. Die andere Schrift, Institutio laicalis, kann man einen Laienspiegel nennen, weil sie eine Art von Gegenstück zum Fürstenspiegel bildet. Dieser Laienspiegel ist ein Handbuch der Moral, welches eine Anweisung zum christlich-gottgefälligen, speciell ehelichen Leben enthält und zugleich ein interessantes Bild der Sitten, besonders aber der Unsitten jener Zeit entrollt. Jonas verfaßte es für seinen weltlichen Amtsgenossen, den Grafen Mathfred von Orleans, der im J. 828 seiner Grafschaft verlustig erklärt wurde und bald darauf an die Spitze der Rebellion gegen den Kaiser trat. Der abgehandelte Stoff ist in drei Bücher eingetheilt, so zwar, daß das erste die kirchlichen Pflichten der Laien, das zweite die Standespflichten, speciell die des Ehestandes und häuslichen Lebens, das dritte die Tugenden und Sünden behandelt. Auffällig ist es nun, daß sich das zweite Buch der Pariser Synodalbeschlüsse in der Institutio regia vollständig wieder findet; auch in der Institutio laicalis finden sich mehrere Kapitel derselben. Bisher hat man die Sache so erklärt, daß aus Jonas' Werken mehrere Stücke einfach in die genannten Synodalacten aufgenommen, und daß erstere wenigstens vor dem Jahre 829 verfaßt gewesen seien. So Bähr, Knust, Dümmler, Baxmann u. A. Auch liegt für diese Meinung in den Acten selbst ein gewisser Anhaltspunkt vor; denn die Bischöfe gedenken eines Schriftstücks, welches aus dem Schoße ihrer Versammlung hervorgegangen, und worin eine Reihe von Punkten erörtert sei, welche sie Kürze halber nur dem Namen nach erwähnen. Allein trotzdem ist die Meinung unhaltbar, wie schon Waitz und noch klarer Simson erkannt haben: die Schrift des Bischofs von Orleans ist nicht in die Acten der Pariser Synode aufgenommen worden, sondern im Gegentheil aus letzteren geschöpft. Bezüglich der Institutio regia ist dieß leicht erweislich; denn die diesem Werke vorangehende Dedicationsepistel spricht ausdrücklich von Ereignissen des vorigen Jahres, welche das Reich bis an den Rand eines blutigen Bürgerkriegs geführt hätten. Dieß paßt aber offenbar nicht

auf das Jahr 828 oder noch früher, wohl aber auf das Jahr 830, wo die erste Empörung der Söhne Ludwigs des Frommen gegen ihren Vater losbrach. Zwar spricht Jonas von einer dehonoratio Ludwigs, und daher könnte man mit Simson geneigt sein, diese in der 833 erfolgten Absetzung desselben zu erkennen, also die Schrift in's Jahr 834 zu versetzen; allein dann wären die Beschlüsse der Pariser Reformsynode über fünf Jahre unedirt geblieben, was nicht glaublich erscheint. Auch rechtfertigt die Beschimpfung, welche der Kaiser nebst Gemahlin im J. 830 zu Verberie und Compiegne erfuhr (Annal. Bertin. ad a. 831), den Ausdruck dehonoratio vollauf. Dasselbe ergibt sich, wenn auch nicht so evident, bezüglich der Institutio laicalis. Hefele (Conciliengesch. IV, 67) meint, das von den Bischöfen erwähnte Schriftstück bezöge sich auf einen verlorenen Theil des zweiten Buches der genannten Synodalacten, die überhaupt in ihrer ursprünglichen Fassung nicht mehr existiren. Allein in der Institutio laicalis sind uns die Kapitelüberschriften dieses zweiten Buches vollständig mitgetheilt, und daraus erkennen wir, daß der Inhalt von Jonas' Schrift dem Inhalt des Schriftstückes, welches nach Angabe der Bischöfe auf der Synode zusammengestellt worden ist, durchaus entspricht; daher kann dieselbe, gleich der Institutio regia, nicht vor 829, sondern muß erst auf der Synode in diesem Jahre verfaßt worden sein. Dieser Annahme entspricht auch der Umstand, daß Mathfred nirgends mehr Graf, sondern einfach Mathfred genannt wird. Aus dem Gesagten aber ergibt sich, welch eine ehrenvolle Stellung Bischof Jonas auf der Pariser Reformsynode (trotz Hefele's Schweigen in der Conciliengeschichte) eingenommen hat. Auch die Frage, ob Jonas durch Aufnahme der Synodalacten in seine Schriften nicht plagiatorisch zu Werke gehe, löst sich leicht. Als die Kaiser für's Jahr 829 vier Provinzialsynoden ausschrieben, verordneten sie zugleich, daß die Acten derselben bis zu einem gewissen Termin geheim gehalten werden sollten. Auch befahlen sie den Bischöfen der einzelnen Synoden, aus ihrer Mitte einen Notar zu wählen, welcher die Ergebnisse der Berathungen genau aufzeichnen und zu deren Aufbewahrung eidlich verpflichtet werden sollte. Ohne Zweifel ist Bischof Jonas von Orleans, der an der Pariser Synode theilnahm, zu diesem Amte auserwählt worden, da er als gewandter Schriftsteller bekannt war; auch auf der Synode zu Diedenhofen nahm er eine solch' ehrenvolle Stellung ein, indem er das Protocoll über die Abdankung des Erzbischofs Ebbo verfaßte (Hincmar, De praedest. c. 36). Jonas hat also in seinen Schriften an König Pipin von Aquitanien und an Mathfred, wie schon Simson in seinem Werke über Ludwig den Frommen richtig bemerkt, nur seine eigenen Arbeiten zum zweiten Mal herausgegeben; er starb im J. 844. (Vgl. d'Achery, Spicilegium, nov. edit. I, 258 sq. u. 324 sq.; Mansi, Concil. XIV, 529—604 et 658; Harduin IV, 1289 ad 1360 et 1386; Bähr, Gesch. d. röm. Lit. im karoling. Zeitalter, 1840; Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig d. Fr., 1874, besonders den Excurs S. 385 ff.; Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, 1876.) [Kessel.]

Jonathan (יְהוֹנָתָן, יוֹנָתָן), im A. T. 1. ein Levit und Enkel Moses', der sich als Priester für den Götzendienst im Stamme Dan gewinnen ließ (Richt. 18, 30). — 2. der Sohn Samaa's, ein Neffe Davids, als gewaltiger Kämpe berühmt (2 Sam. 21, 21. 1 Par. 20, 7). — 3. der Sohn Jassens, ein anderer von Davids Kämpen (2 Sam. 23, 32. 1 Par. 11, 33). — 4. der Sohn Ozias', Davids Großschatzmeister (1 Par. 27, 25). — 5. ein Oheim Davids von väterlicher Seite, als kluger und gelehrter Rathgeber geschätzt (1 Par. 27, 32). — 6. der grausame Kerkermeister des Propheten Jeremias (Jer. 37, 14. 19; 38, 26. — 7.—16. noch zehn andere in den späteren Geschichtsbüchern genannte Personen. [Kaulen.]

Jonathan, ein Schüler Hillels, s. Bibelübersetzungen n. II.

Jonathas (יְהוֹנָתָן oder יוֹנָתָן, Ἰωνάθαν), im Alten Testament. 1. Ein Sohn Sauls, ausgezeichnet durch Muth und Tapferkeit und berühmt durch seine treue Freundschaft mit David. Schon im ersten Kriege Sauls gegen die Philister war er Anführer einer besondern Heeresabtheilung von 1000 Mann und schlug damit die Philister (1 Sam. 13, 2 f.). Bald darauf brachte er, bloß von seinem Waffenträger begleitet, das ganze philistäische Heer in Schrecken und Unordnung, so daß die Israeliten mit Leichtigkeit einen vollständigen Sieg davontrugen (1 Sam. 14, 1—23); daher ließ auch das Volk, als Saul seinen Sohn wegen einer unwissentlichen Uebertretung tödten wollte, dieses nicht zu (1 Sam. 14, 43—45). Einige Zeit später, als David Goliath erlegt hatte, schloß Jonathas einen überaus innigen Freundschaftsbund mit ihm und gab ihm zum Beweis dessen sein Oberkleid, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel (1 Sam. 18, 3 f.). Es dauerte nicht lange, so wurde Saul eifersüchtig auf David, weil derselbe in seinen Unternehmungen glücklich war und beim Volke zu großem Ansehen gelangte, und trachtete ihm nach dem Leben (1 Sam. 18, 11. 21 ff.; 19, 9 ff.). Dessenungeachtet blieb ihm Jonathas getreu und suchte Saul günstig für ihn zu stimmen, und als dieses nur auf kurze Zeit gelang und dem bereits auf der Flucht begriffenen David von Saul Gefahr drohte, setzte er ihn davon in Kenntniß (1 Sam. 20, 1—43). Später, als sich David in der Wüste Ziph vor Saul verbarg, besuchte ihn Jonathas, stärkte seinen Muth, sprach ihm die Ueberzeugung aus, daß ihn die Hand Sauls nicht treffen, sondern er vielmehr Sauls Nachfolger im Königthume sein werde, und erneuerte mit ihm den alten Freundschaftsbund (1 Sam. 23, 15—18). Endlich im letzten unglücklichen Kriege Sauls gegen die Philister kam auch Jonathas um, und Davids Klagelied auf seinen

und Sauls Tod zeigt, wie treu seine Freundschaft mit Jonathas war (2 Sam. 1, 19—27). Jonathas hatte einen Sohn, Namens Miphiboseth, hinterlassen, an welchem David für die von jenem erfahrene Freundschaft Erkenntlichkeit übte (2 Sam. 9, 3 ff.).

2. Ein Sohn des Hohenpriesters Abiathar zur Zeit Davids (2 Sam. 15, 27 f. 3 Kön. 1, 42).

3. Ein Sohn des Priesters Mathathias, mit dem Beinamen Apphus (1 Mach. 2, 5). Als sein Bruder Judas Machabäus im Kriege gegen Bacchides gefallen war, wurde er an dessen Stelle zum Anführer gewählt (1 Mach. 9, 29—31). Er konnte jedoch mit seinen geringen Streitkräften sich nicht in offenen Kampf mit Bacchides einlassen, sondern nahm in der Nähe des Jordan eine feste Stellung ein; hier schlug er Bacchides' Angriffe zurück und brachte ihm auch einmal eine nicht unbedeutende Niederlage bei, so daß derselbe sich nach Jerusalem begab, diese Stadt, wie auch andere jüdische Städte befestigte und endlich nach Alcimus' Tode nach Syrien zurückkehrte (1 Mach. 9, 32—57). Nach zwei Jahren zog Bacchides zwar auf Zureden einiger Abtrünnigen wieder gegen Jonathas, war aber abermals unglücklich, ließ deßwegen viele von den schlechten Rathgebern tödten, schloß mit Jonathas einen günstigen Frieden und verließ das Land (1 Mach. 9, 58—73). Infolge dessen gewann Jonathas immer größern Anhang und größere Macht, so daß bei dem zwischen Demetrius und Alexander Balas entstandenen Krieg beide sich um seine Freundschaft und Unterstützung bewarben und letzterer ihm sogar ein Purpurkleid und eine goldene Krone übersandte (1 Mach. 10, 1—45). Jonathas trat auf die Seite Alexanders; dieser bezwang bald darauf Demetrius und wurde König von Syrien (10, 46—50), verschwägerte sich mit Ptolemäus von Aegypten und zeichnete schon bei dieser Gelegenheit Jonathas aus, noch mehr aber bald nachher, als derselbe das Heer, welches ein Sohn des vorerwähnten Demetrius unter Apollonius gegen ihn sandte, in mehreren Angriffen schlug und zerstreute (10, 51—89). Auch Demetrius, der nach der Vertreibung Alexanders durch Ptolemäus und dem Tode dieses letztern auf den syrischen Thron gekommen war, benahm sich Anfangs freundlich gegen Jonathas, bestätigte ihn im Hohenpriesterthum und den übrigen erhaltenen Ehren und ließ die syrische Besatzung aus Jerusalem und anderen jüdischen Städten abziehen, verlangte aber dafür Hilfe von Jonathas bei einer zu Antiochien gegen ihn ausgebrochenen Empörung (1 Mach. 11, 1—43). Jonathas leistete dieselbe mit dem besten Erfolge, wurde aber nachher dennoch von Demetrius, der alle seine gegebenen Versprechungen wieder brach, verschiedenartig befeindet und bedrängt (11, 44 bis 53), bis endlich Antiochus, ein Sohn Alexanders, den König Demetrius vertrieb, um selbst den syrischen Thron zu besteigen. Dieser benahm sich gegen Jonathas sehr freundlich (11, 54 bis 59). Jonathas demüthigte jetzt noch die Abtrünnigen unter den Juden selbst (11, 60 ff.), erneuerte das schon von Judas geschlossene Bündniß mit den Römern und schloß ein anderes mit den Spartanern, schlug wiederholt die Heere des vertriebenen Demetrius, sowie auch die arabischen Zebedäer und befestigte Jerusalem (1 Mach. 12, 1—37). Inzwischen suchte Tryphon den König Antiochus vom Throne zu verdrängen, und um nicht durch Jonathas in seinem Plane gehindert zu werden, brachte er denselben durch List in seine Gewalt (12, 39 ff.); dann zog er gegen dessen Bruder Simon, den die Juden bereits zum Anführer gewählt hatten, kehrte jedoch, ohne viel gegen ihn ausgerichtet zu haben, wieder nach Syrien zurück, tödtete aber noch unterwegs bei Baskama Jonathas, sowie nachher Antiochus selbst und setzte sich die syrische Krone auf (1 Mach. 13, 1—32).

4. Der Sohn eines Absalom (1 Mach. 13, 11), ohne Zweifel desselben Absalom, welcher 1 Mach. 11, 70 erwähnt wird, so daß Jonathas ein Bruder des ebendort genannten jüdischen Feldherrn Mathathias war. Jonathas wurde von Simon, dem Bruder des oben angeführten Jonathas Apphus, mit einem Heere gegen Joppe gesandt; er vertrieb dort die Feinde und nahm die Stadt in Besitz. Dieß war nöthig, obgleich Simon selbst schon früher Joppe eingenommen hatte (1 Mach. 12, 33), weil zu befürchten war, die Einwohner möchten die Stadt an Tryphon übergeben (Jos. Antt. 13, 6, 4). Die beiden Stellen 1 Mach. 12, 33 und 13, 11 stehen somit nicht, wie G. Wernsdorf behauptete (De fide historica libror. Maccab. 171), mit einander in Widerspruch.

5. Ein Vorsänger im zweiten Tempel (2 Mach. 1, 23). [Welte.]

Jones, Johannes, s. Leander vom heiligen Martin.

Joppe (יָפוֹ, יָפוֹא, LXX Ἰόππη, Ἰόπη, Ἰώππη, Ἰώπη), Stadt der Philister an der Grenze des Stammes Dan (Jos. 19, 46), am Mittelmeer (vgl. Apg. 10, 6), mit einem Hafen (2 Par. 2, 16. Jon. 1, 3. 1 Esdr. 3, 7. 1 Mach. 14, 5. 2 Mach. 12, 3 ff.), welcher vor Anlegung des Hafens von Cäsarea eigentlich der einzige und nicht einmal ganz sichere (Jos. B. jud. 3, 9) des ganzen Landes war, daher bei Strabo (16, 758) auch Hafen von Jerusalem genannt. Die Stadt lag am südlichen Ende der blumenreichen Ebene Saron, 150 Stadien südwestlich von Antipatris (Jos. Antt. 13, 15, 1), 10 Stunden (nach Anderen 15 Stunden) nordwestlich von Jerusalem, 3 Stunden von Rama. Joppe ist sehr alt: est Joppe ante diluvium, ut ferunt, condita (Pomp. Mela 1, 11); Joppe Phoenicum antiquior terrarum inundatione, ut ferunt (Plin. H. N. 5, 13). Nach den Rabbinen ist es von Japhet erbaut und nach ihm benannt. Bis in die Zeit der Machabäer war Joppe im Besitz der Syrer; Judas Machabäus züchtigte seine Einwohner wegen Ermordung von 200 Juden (2 Mach. 12, 3—7), Jonathas und Simon

eroberten wiederholt die Stadt (1 Mach. 10, 75; 12, 3; 13, 11; 14, 5), Simon befestigte sie (1 Mach. 14, 34) und verweigerte deren Uebergabe an Antiochus (1 Mach. 15, 28). Pompejus schlug Joppe zu Syrien (Jos. Antt. 14, 4, 4); zu dieser Provinz gehörte Joppe, nachdem es inzwischen von Cäsar an Hyrcan zurückgegeben und später unter der Herrschaft des Herodes und Archelaus gestanden war (Jos. Antt. 14, 10, 6; 15, 7, 3; 17, 11, 4), auch zur Zeit der Apostel. Petrus erweckte hier die Tabitha (Apg. 9, 36 bis 43) und hatte hier beim Gerber Simon die Vision von reinen und unreinen Thieren (Apg. 10, 8 ff.; 11, 5 ff.). Im jüdischen Kriege wurde Joppe von dem römischen Feldherrn Cestius erstürmt und eingeäschert (Jos. B. j. 2, 18, 10); wiederhergestellt, wurde es Aufenthaltspunkt jüdischer Seeräuber (Strabo l. c.), weßhalb Vespasian die Stadt schleifen und eine Festung an ihre Stelle bauen ließ (Jos. B. j. 3, 9, 3), die aber bald wieder zur Stadt sich erweiterte. In der Folge (von Constantin dem Großen an) war Joppe Sitz eines Bischofs bis zur Zeit der Eroberung durch die Araber (636). Das Bisthum wurde während der Kreuzzüge wieder erneuert; die Stadt, von Balduin I. befestigt, war Landungsplatz der Pilger und ist dieß, obwohl sie 1267 bei einem Einfall der Aegypter auf immer für die Christen verloren ging, bis heute geblieben. Das Franciscanerkloster St. Salvator in Jerusalem unterhält hier ein Hospiz für die Pilger. — Das heutige Jaffa oder Yâfa hat jetzt ca. 8000 Einwohner, darunter etwa 600 Christen, welche meist vom Handel leben. (Vgl. Raumer, Palästina 201 ff.) [König.]

Joram (יוֹרָם, יְהוֹרָם, LXX Ἰωράμ), Könige in Palästina. 1. Joram, König von Israel, der Bruder und Nachfolger des Königs Ochozias, regierte zwölf Jahre lang und „that, was bös war in den Augen Jehova's, doch nicht wie sein Vater und seine Mutter“ (Achab und Jezabel); denn obwohl er den von Jeroboam I. eingeführten Bilderdienst nicht aufgab, schaffte er doch den phönicischen Baalsdienst ab (4 Kön. 3, 1—3). Eine seiner ersten Unternehmungen war ein Krieg gegen die Moabiter, die nach Achabs Tod von Israel abgefallen waren und wieder unterjocht werden sollten. Joram verband sich zu diesem Zwecke mit Josaphat, König von Juda; von diesem war damals der König von Edom abhängig (3 Kön. 22, 48) und mußte daher an dem Kriege theilnehmen. Durch Wassermangel im edomitischen Gebiete kamen zwar die drei verbündeten Könige mit ihren Heeren in große Gefahr; als aber derselbe, gemäß der Verheißung des Elisäus, plötzlich aufhörte, wurden die Moabiter, die selbst den Angriff begonnen hatten, zwar nicht unterjocht, wie Winer erst behauptet (Bibl. Realw. I, 559), dann aber wieder läugnet (603), wohl aber so in die Enge getrieben, daß ihr König Mesa seinen erstgeborenen Sohn auf der Stadtmauer im Angesichte der Feinde seinem Gotte Camos, um dessen Beistand zu erlangen, zum Brandopfer darbrachte. Dieser Anblick erregte in den Israeliten ein solches Entsetzen, daß sie vom weitern Kampfe abstanden und in ihr Land zurückkehrten (4 Kön. 3, 4—27). Während demnach der Zweck dieses Krieges nicht erreicht wurde, drohte dem Reiche Israel unter Joram von Syrien her große Gefahr; dieselbe wurde jedoch größtentheils dadurch abgewendet, daß der Prophet Elisäus dem Könige die Pläne der Syrer entdeckte (4 Kön. 6, 8—12), wobei ein Versuch des syrischen Königs, sich des Propheten zu bemächtigen, sehr zu seinem Nachtheile ausschlug (4 Kön. 6, 13—23). Einmal jedoch belagerten die Syrer unter Benadad Samaria längere Zeit, so daß eine große Hungersnoth entstand und „ein Eselskopf acht Schekel Silbers und ein Viertel Cab Taubenmist fünf Schekel kostete“, daß ein Weib ihren Sohn schlachtete und Joram bereits Elisäus, dem er die Hauptschuld an dem Unglücke beimaß, mit dem Tode bedrohte. Der Prophet verhieß jedoch auf den morgigen Tag das Ende des Elendes und wurde durch den Erfolg gerechtfertigt. Die Syrer glaubten in der folgenden Nacht das Getös von einer großen, gegen sie heranziehenden Heeresmacht zu vernehmen und verließen in eiliger Flucht ihr Lager, ohne auch nur ihr Gepäck und ihre Lastthiere mitzunehmen. So fielen am folgenden Tage die reichen Vorräthe, die sie zurückgelassen, in die Hände der Israeliten, und die Noth hatte ihr Ende (4 Kön. 6, 24 bis 7, 20). Später unternahm Joram selbst einen Krieg gegen Hazael, den Nachfolger Benadads, in dem er sich Hoffnung machte, in Verbindung mit dem jüdischen König Ochozias die Stadt Ramoth in Galaad, die noch immer in den Händen der Syrer war, wieder zu erobern. Er wurde aber verwundet und kehrte nach Jezrahel zurück, um sich von seinen Wunden heilen zu lassen (4 Kön. 8, 28 f.). Inzwischen wurde Jehu, einer seiner Feldherren, durch Elisäus zum König über Israel gesalbt und beauftragt, das ganze Haus Achabs auszurotten (4 Kön. 9, 1—10). Diesem Auftrage gemäß tödtete er gleich auf dem Wege nach Jezrahel den König Joram, der ihm entgegen kam, indem er ihm einen Pfeil durch's Herz schoß, und ließ die Leiche auf das Grundstück Naboths werfen, damit der Ausspruch des Propheten Elias (3 Kön. 21, 19) in Erfüllung gehe (4 Kön. 9, 24—26).

2. Joram, König von Juda, der Sohn und Nachfolger Josaphats, begann seine Regierung damit, daß er alle seine Brüder, die besser als er waren, ermordete und so das Haus seines Vaters ausrottete (2 Par. 21, 4. 13). Nicht in den Wegen Josaphats und Asa's, seiner Väter, wandelte er, sondern im Wege der Könige von Israel; er verleitete Juda und Jerusalem zu dem Götzendienst (2 Par. 21, 12 f.), den das Haus Achabs übte, denn er hatte eine Tochter Achabs (Athalia) zum Weibe (4 Kön. 8, 18). Dieser Abfall hätte, wie im Reiche Israel, die Ausrottung des ganzen königlichen Geschlechtes verdient; dieselbe unterblieb nur, weil Gott der Herr die David

gegebene Verheißung (2 Sam. 7, 12—16) nicht unerfüllt lassen wollte (4 Kön. 8, 19). Aber der Strafe entging Joram nicht. Während er auf den Bergen Juda's götzendienerische Altäre erbaute, kam ihm eine Schrift des Propheten Elias zu, die ihm seinen Abfall verwies und sein Volk und ihn selbst mit schwerem Unglück bedrohte (2 Par. 21, 11 ff.). Die Drohung erfüllte sich bald. Edom machte sich wieder unabhängig von Juda und wählte sich selbständig einen König, und ein Versuch Jorams, die Edomiter wieder zu unterwerfen, mißglückte (4 Kön. 8, 20—22; 2 Par. 21, 8 bis 10). Sogar die Priesterstadt Lobna vermochte sich seiner Obergewalt zu entziehen, weil er den Gott seiner Väter verlassen (2 Par. 21, 10). Auch die Philister und Araber überzogen das Land, drangen selbst in Jerusalem ein, plünderten den königlichen Schatz und führten auch die Söhne und Frauen des Königs fort, so daß ihm nur noch Joachaz, der jüngste seiner Söhne, übrig blieb (2 Par. 21, 16 f.). Darauf wurde er von einer unheilbaren Krankheit befallen, welche zwei Jahre lang dauerte, wobei ihm allmälig die Eingeweide herausgingen, bis er endlich unter großen Schmerzen starb (2 Par. 21, 18 f.). Er wurde nicht betrauert; er ward zwar in der Stadt Davids begraben, aber nicht in den königlichen Gräbern beigesetzt (2 Par. 21, 20). — Die chronologischen Angaben in Betreff seiner Regierung bieten einige Schwierigkeit. Nach 4 Kön. 1, 17 hätte er die Regierung zwei Jahre vor Joram, König von Israel, angetreten, nach 4 Kön. 8, 16 dagegen erst im fünften Jahre Jorams von Israel; nach 4 Kön. 3, 1 (vgl. 3 Kön. 22, 42) starb sein Vater Josaphat erst im siebenten Jahre Jorams von Israel. Die zweite dieser Angaben ist richtig, Joram von Juda muß wirklich im fünften Jahre Jorams von Israel König geworden sein, denn er regierte acht Jahre (4 Kön. 8, 17) und starb im zwölften Jahre Jorams von Israel (4 Kön. 8, 24. 26). Damit steht die dritte Angabe nicht im Widerspruch, falls Joram schon zwei Jahre lang Mitregent seines Vaters gewesen war. Die erste Angabe aber, wonach Joram von Juda früher als Joram von Israel zur Regierung gekommen wäre, beruht ohne Zweifel auf einem Versehen. — Wenn außerdem versichert wird, 2 Par. 22, 1 (wonach die Brüder Ochozias' schon unter Joram umgebracht wurden) stehe im directen Widerspruch mit 4 Kön. 10, 13 (wonach erst Jehu zur Zeit Ochozias' die Brüder desselben tödten ließ), so beruht dieß nur auf einem Mißverständnisse, denn an ersterer Stelle sind Brüder im eigentlichen Sinne gemeint, wie der Zusammenhang zeigt, an letzterer aber Brüder im uneigentlichen Sinne, wie schon die angegebene große Zahl derselben (42) zeigt (vgl. Keil, Comment. über die Bücher der Könige 408). Wird überdieß noch ein Widerspruch zwischen 2 Par. 21, 20 und 4 Kön. 8, 24 herausgefunden, so beruht dieß auf willkürlicher Deutung, denn erstere Stelle sagt wie letztere, Joram sei in der Stadt Davids begraben worden, und fügt nur noch bei, er sei nicht in den Gräbern der Könige beigesetzt worden, wobei doch klar ist, daß jenes durch dieses nicht aufgehoben wird. [Welte.]

Jordan (Ἰορδάνης, יַרְדֵּן, „Rhein“ von יָרַד, rinnen), heute esch-Scheriah (el-kebir) „die (große) Tränke“, der berühmte Hauptfluß des heiligen Landes, ist erst in diesem Jahrhundert durch die Reisen Seetzens, Burckhardts und Robinsons, vor Allem aber durch die auf Kosten der Vereinigten Staaten 1848 unternommene Beschiffung unter Capitän Lynch genauer bekannt geworden, wenngleich das Hauptresultat die alten Nachrichten nur bestätigt. So ist es allerdings unrichtig, daß Jordan aus den Namen zweier Quellen Jor und Dan zusammengesetzt sei, wie der hl. Hieronymus und seine Nachfolger meinten, aber die Thatsache einer Doppelquelle ist durch die Reisenden sichergestellt. Wie schon Josephus Flav. (Antt. 15, 10, 3 u. a.) berichtet, bricht die eine Quelle bei dem alten Paneas (Cäsarea Philippi), dem heutigen Dorfe Bânias, aus einer geräumigen Höhle hervor; dieselbe vereinigt sich $1^1/_2$ Stunde unterhalb des Dorfes mit dem Wasser einer im nördlichen Tell-el-Kadi entspringenden Quelle, und der so entstandene Wasserlauf geht mit großem Geräusch über die Felsen rieselnd in den Bahr-el-Huleh, den früheren See Merom (s. d. Art.). Der Quellfluß bei Bânias ist der östliche und längere, der westliche aus dem Tell-el-Kadi der kleinere; letzterer, jetzt Nahr Leddân, heißt bei Josephus der kleine Jordan (ὁ μικρὸς Ἰορδάνης, Antt. 8, 8, 4), oder die Quelle Dan (Jos. Antt. 1, 10, 1), wie denn wirklich an dieser Stelle das alte Dan oder Lesem lag (Jos. 19, 47. Richt. 18, 7 ff.). In dem „Wasser Merom“ aber finden sich noch mehrere Bäche zusammen, welche beim Austritte aus demselben in dem einen Jordan weiter fließen, und unter ihnen ist der Nahr Hasbani, der vom Antilibanon in gerader südlicher Richtung herab kommt, sogar von bedeutend längerem Laufe als die obigen zwei, die südwestlich fließen; indessen ist dieß ja nicht das einzige Beispiel, daß der kürzere Quellenarm einem Flusse den Namen gibt. Josephus Flavius (Bell. Jud. 3, 10, 7) hat aber noch eine Sage angeführt, nach welcher seine Jordanquelle selbst über Paneas hinausreiche, nämlich bis zum etwa vier Stunden entfernten See Phiala, dessen unterirdischer Abfluß sie sei; neuere Reisende (Irby und Mangles) fanden wohl den See, konnten sich aber von der Wahrheit der Angabe nicht überzeugen, fanden vielmehr zu Tag fließende Winterbäche, wie sie in diesen Gebirgsgegenden gewöhnlich sind, die im Sommer vertrocknen. — Aus dem See Merom fließt der Jordan, rechts einige Bäche aufnehmend, in einem felsigen Bette einen Weg von etwa drei Stunden und kommt dann in den See von Tiberias (Genesareth), den er der Längsrichtung nach durchfließt. Beim Austritte aus demselben ist er bedeutend verstärkt und führt nun seine Gewässer in einer Menge von Krümmungen, oft über Felsen hinabstürzend, mit reißender Schnelligkeit in das räthselhafte Becken des todten

Meeres hinab. Sein Lauf in gerader Linie beträgt beiläufig anderthalb geographische Grade, von 33° 14′ bis 31° 45′ n. Br., wird aber, je nachdem man den Weg durch die beiden Seen mitrechnet oder nicht, und mehr oder weniger Biegungen berücksichtigt, zu sehr verschiedener Länge angegeben; der Weg vom See Tiberias bis zum todten Meere beträgt gerade Einen geographischen Grad, die Jordanslänge durch dieselbe Strecke wegen der Krümmungen fast das Dreifache. Seine hierher gehörigen Nebenflüsse werden mit Ausnahme des Baches Krit (Carith, 3 Kön. 17, 3), wo sich Elias aufhielt, jetzt Wady Kelt, in der heiligen Schrift nicht besonders erwähnt; die bedeutendsten sind der Nahr Jarmuk (der alte Hieromax, s. d. Art.), der Wady Zerka (Jaboc, Gen. 32, 22. Jos. 12, 2; s. d. Art.) auf der Ostseite, der Wady Beisan und Wady Feiria auf der Westseite. — Die Breite und Tiefe des Flusses ist nach den Jahreszeiten und den verschiedenen Punkten verschieden; erstere wird zwischen Merom und Tiberias auf 20, unterhalb Tiberias auf 80, beim Ausflusse in's todte Meer auf 100—150 Schritte angegeben; die Tiefe wechselt zwischen 3 und 6 Ellen, beträgt im Sommer kaum die Hälfte, während im Frühjahr der geschmolzene Schnee des Antilibanon sie bedeutend steigert, jedoch, wenigstens nach dem Zeugniß neuerer Reisenden (Robinson II, 503) nicht so weit, daß der Fluß seine Ufer überschreitet. — In der Umgebung des Jordans muß man die sogen. Jordansau und das eigentliche Flußthal unterscheiden. Dieses, etwa eine Viertelstunde breit, ist beträchtlich niedriger und häufig mit hohen Bäumen, Rohrgebüschen und üppigem Grün bedeckt (die superbia Jordanis, גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן genannt), stellenweise besteht es aus nacktem Sand, und das Grün ist auf einen noch niedrigeren Streifen längs dem Gestade des Flusses beschränkt. Jene aber (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Matth. 3, 5; כִּכַּר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10. 3 Kön. 7, 46 oder nur הַכִּכָּר Gen. 13, 12), jetzt el-Ghor (Robins. II, 498; III, 153), ist 2—3 Stunden breit und mit wenigen Ausnahmen eine unfruchtbare, drückend heiße Wüste, die außer den sie durchfurchenden Wadis kein Wasser hat und auf beiden Seiten durch einförmige, steile Felsenberge eingeschlossen wird. Der Boden ist an vielen Stellen mit einer Salzkruste überzogen, und kleine Haufen dünnen Staubes wie Schwefel sind hie und da eingestreut. Blühend ist nur die Umgegend des Sees Genesareth und im Süden die schöne Oase von Jericho. — So beschaffen ist der Strom, an dessen Ufern die merkwürdigsten Ereignisse der Welt sich entwickeln sollten, und der sie selbst mit einem Wunder einleitete, indem er seine Fluten auf Gottes Geheiß zurückdrängte, um seinem künftigen Herrn den Weg zur Eroberung des Landes zu bahnen. Hier an eine Furth zu denken, widerspricht nicht nur dem Wortlaut der Schrift, sondern ist wegen der Jahreszeit, in welcher der Jordan „an beiden Ufern volle Wasser führt“ (Jos. 3, 15), unmöglich. Das Denkmal aus Steinen, welches Josue mitten im Flusse setzen ließ, konnte freilich nur wenige Jahre stehen, aber die Erinnerung an das Wunder finden wir noch Ps. 113, 3—5 in das Herz des Volkes eingeschrieben. Auch die prophetische Thätigkeit von Elias und Elisäus lehnt sich an den Jordan an, als Vorbedeutung, daß der abbildliche Elias, Johannes der Täufer, hier den Schlußstein des Alten Testamentes setzen und der wahre Elisäus der Menschheit auch von da an das Werk der Erlösung und Gründung des Neuen Bundes beginnen werde. Im Jordan hat Christus durch seine Taufe überhaupt das Wasser geheiligt und zum vermittelnden Werkzeug der Gnade gemacht, sowie er durch diesen Act der Demuth und des Gehorsams schon an sich ein Opfer der Genugthuung brachte; daher der prägnante Ausdruck im kirchlichen Hymnus: In Jordane Christus lavit nostra crimina. Das Baden der Pilger in dem heiligen Flusse, die Hochhaltung seines Wassers soll diese Idee nach außen darstellen; sie liegt dem Feste der Jordanstaufe (μέγας ἁγιασμός) in der griechischen Kirche, und zum Theil dem Dreikönigstage und Dreikönigswasser der abendländischen zu Grunde. [S. Mayer.]

Jordanis (Jordanes, Jornandes), Geschichtschreiber der Goten in Mitte des 6. Jahrhunderts, gehörte einem angesehenen alanischen Geschlechte an, welches mit dem Königshause der ostgotischen Amalungen verschwägert war. Er selbst berichtet, daß sein Großvater Peria in Mösien der Kanzler (notarius) des Alanenfürsten Candac gewesen sei, und daß auch er vor seiner Conversion, obwohl agrammatus, die Stelle eines Kanzlers bekleidet habe. Aus dem Ausdruck Conversio, den er hier gebraucht, läßt sich wohl schließen, daß er später in den Mönchsstand trat; bei diesem Anlaß fand wohl auch eine Namensänderung statt, indem der kriegerische Name Jornandes (Eberkühn) mit dem griechisch-römischen Jordanes vertauscht wurde. Viele Handschriften nennen ihn Bischof, und es ist die Vermuthung aufgestellt worden, er sei der in einem Schreiben des Papstes Vigilius (Mansi IX, 60) zum Jahre 551 genannte Bischof Jordanes von Croton (Cotrone) in Unteritalien; der Mitbruder Vigilius aber, welchem Jordanes das zweite seiner Werke überreichte, soll eben dieser Papst Vigilius gewesen sein. Wenn beide Vermuthungen richtig sind, so theilte Jordanis mit dem Papste das Exil und lebte 551 in Chalcedon. Sicherlich entstand in byzantinischer Umgebung sein Werk De origine actibusque Getarum (De rebus Geticis). Das Buch macht auf Originalität keinen Anspruch; es ist vielmehr ein Auszug aus Cassiodors Geschichte der Goten mit Zusätzen aus Marcellinus Comes und einigen anderen Auctoren, denen Jordanis nur Weniges aus dem Seinigen beigefügt hat. Nachdem aber Cassiodors Werk schon früh verloren gegangen, bietet dieser Auszug die alleinige und unschätzbare Quelle für die Geschichte der Goten. Gleich Cassiodor findet Jordanis die Möglichkeit einer

glücklichen Zukunft für das Gotenvolk nur in der friedlichen Einfügung in das Römerreich als den Sitz des Katholicismus und der Cultur. Die Erzählung endet mit einem freudigen Ausblick in die Zukunft, da des großen Theodorichs Enkelin Malasvintha zu Constantinopel sich mit dem Prinzen Germanus vermählt und den Ostgoten einen Thronerben geschenkt habe, in welchem das Blut der gotischen Amalungen mit dem der kaiserlichen Anicier verbunden sei. Bald nach Vollendung der Geschichte der Goten überreichte Jordanes dem Papste Vigilius auch seine im 24. Jahre Justinians (d. h. 551) vollendete Chronik (De summa Temporum vel origine actibusque gentis Romanorum), gleichfalls eine Compilation, großentheils aus Florus, für spätere Zeit auch aus Eutropius, Orosius u. A. Die erste Ausgabe der Geschichte der Goten besorgte Peutinger, Augsb. 1515; von späteren Herausgebern sind besonders zu nennen: J. Garet, M. A. Cassiodori Senatoris opera, Rotom. 1679; Muratori, Rer. ital. script. I, wo auch die Chronik mitgetheilt ist; Closs, De Getarum origine et rebus gestis, Stuttg. 1861; Holder, De origine actibusque Getarum, Friburgi 1882; endlich Mommsen, Jordanis Romana et Getica in den Mon. Germ., Auctores antiquiss. V, 1, Berol. 1882. (Vgl. J. Grimm, Ueber Jornandes, in den Kleineren Schriften III, 171 ff.; Dahn in der Allg. deutschen Biogr. XIV, 522 ff.; Mommsen in der Einleitung zu seiner Ausgabe; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen, 5. Aufl. I, 70 ff.) [Streber.]

Jordanus von Giano (im Thale von Spoleto), O. S. Fr., einer der Minderbrüder, welche der hl. Franciscus von Assisi 1221 nach Deutschland schickte, ist Verfasser einer Art Chronik, welche die Gründung der ersten Niederlassungen des Ordens daselbst mit einigen anderen interessanten Notizen mittheilt. Derselbe wurde zuerst (1870) von G. Voigt unter dem Titel „Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano", herausgegeben und (mit manchen Irrthümern) erläutert (Abh. der phil.-hist. Klasse der sächs. Gesellsch. der Wissensch. V, Leipzig 1870), dann nach der einzig erhaltenen Handschrift in den Analecta Franciscana I, 1—12 abgedruckt. Sie ist auch fast wörtlich in eine andere anonyme Chronik der Straßburger Provinz (l. c. 276 sqq.) übergegangen und wird ebenso von Glaßberger (Analecta II) größtentheils wörtlich benutzt. Dem Vorworte gemäß dictirte Jordanus bei dem Capitel zu Halberstadt 1262 auf Bitten der Brüder seine Erinnerungen dem Br. Baldovin von Brandenburg. Der uns erhaltene Theil reicht nur bis zum Jahre 1238 und bricht mitten in der Erzählung ab. Er berichtet nicht ohne Laune, wie Jordanus, noch Noviz und erst Diacon, trotz seiner Furcht vor der „Grausamkeit der Deutschen", auf dem großen Capitel zu Assisi unter Cäsarius von Speier nach Deutschland gekommen, erzählt die kleinen Abenteuer der Reise, die Vertheilung der Brüder und Gründung der ersten Häuser, Custodien und Provinzen. Er selbst wurde 1223 Priester, später Custos der Klöster in Thüringen und wurde zweimal (1230 und 1238) auf kurze Zeit in Geschäften nach Italien geschickt. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt. [Zeiler O. S. Fr.]

Jordanus Saxo, O. Pr., der zweite General der Dominicaner und erste Nachfolger des heiligen Dominicus, wurde geboren zu Borgentreich in Westfalen in der Nähe von Paderborn. Er stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Eberstein. Um das Jahr 1210 kam er nach Paris, wo der mit seltenen Geistesgaben ausgestattete Jüngling alle damals eröffneten Studien durchmachte und Baccalareus der Theologie und Subdiacon wurde. Als 1219 der hl. Dominicus nach Paris kam, trat Jordanus in seinen Orden ein. Gleich im folgenden Jahre wurde er mit drei anderen Brüdern zum Generalordenscapitel nach Bologna gesandt und auf demselben vom hl. Dominicus besonders ausgezeichnet. In Paris begann er dann mit ungewöhnlichem Erfolg seine Vorlesungen und Predigten. Auf dem folgenden Generalcapitel 1221 wurde ihm das Provinzialat der Lombardei übertragen, und als in demselben Jahre der hl. Dominicus starb, wurde Jordanus trotz seiner Jugend auf dem Generalcapitel von 1222 zu Paris einstimmig zum Ordensgeneral erwählt. Das folgende Jahr führte ihn nach Italien; im Herbst war er zu Paris, wo er seine Lehrthätigkeit mit gesteigertem Erfolge wieder aufnahm. Vom Ordenscapitel zu Bologna 1225, auf dem das Salve Regina als tägliches Abendgebet für den ganzen Orden eingeführt wurde, machte er die Rückreise über Deutschland und kam bis Magdeburg. So war er jedes Jahr auf einer Reise, die er immer zu Fuß machte. Deutschland besuchte er noch zweimal; in Oxford hielt er 1230 die Fastenpredigten, wie er es schon in Bologna, Paris, Padua u. s. w. gethan hatte. Das Generalcapitel wechselte zwischen Paris und Bologna; neunmal machte Jordanus den Weg von Paris nach Bologna. Immer waren es vorzüglich die Orte hoher Schulen, die er aufsuchte. Dominicaner waren gesuchte Lehrer, und aus ihren Schülern recrutirte sich der Orden. Nach dem Generalcapitel von 1236 zu Paris reiste Jordanus nach dem heiligen Lande, wo bereits Niederlassungen seines Ordens gegründet waren. Zur Rückreise bestieg er ein Schiff, das von der syrischen Küste nach Neapel fuhr. Aber noch war dasselbe in Sicht der Küste, als ein Sturm ausbrach, und Jordanus am 13. Februar 1237 seinen Tod in den Wellen in der Nähe von Satalia fand. Sein Leichnam ward in einem Kloster seines Ordens bei Ptolemais begraben.

Jordanus, in seinem Orden als Seliger verehrt, erscheint in allen Berichten als ein Mann von ebenso hohem Geiste wie tiefer Frömmigkeit. Die Macht seiner persönlichen Liebenswürdigkeit und seines bezaubernden Wortes muß Wunder der Bekehrung hervorgebracht haben; sie schien unwiderstehlich zu sein, wenn jemand sich in ihren

Bann begab. Namentlich war dieß der Jugend gegenüber der Fall; er soll mehr als 1000 Novizen für seinen Orden eingekleidet haben. Er war ein würdiger Nachfolger des hl. Dominicus und erwarb um seinen Orden sich die größten Verdienste. Unter den hinterlassenen Schriften, die meist exegetischer und ascetischer Natur sind, ist am meisten genannt Libellus de principio Ordinis PP. Praedicatorum, bei Echard et Quétif, Script. O. Pr. I, 2 sq. und bei Boll., Aug. I, 545. (Vgl. P. Mothon O. Pr., Das Leben des sel. Jordanus von Sachsen, deutsch Dülmen 1888; Boll. Febr. II, 720 sq.; Strunk, Westfalia sacra, Neahus. 1715, I, 179—202; Dauzas, Études sur les temps primitifs de l'ordre de S. Dom., Paris 1874/75; Abbé Eugen Bernhard, Les Dominicains de l'université de Paris, Paris 1883.) [Woker.]

Jordanus Saxo von Quedlinburg, O. S. Aug., lebte eine Zeitlang in Magdeburg, wo er Lector der Theologie in seinem Kloster war. Seine Blüte fällt in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts. Ueber sein Leben ist nur noch bekannt, daß er in seinem Orden zu hohen Würden gelangte. Er soll 1380 zu Wien gestorben sein. Besondere Berühmtheit wurde ihm wegen seiner zahlreichen Schriften zu Theil, unter denen die Vitae fratrum sui Ordinis (Rom. 1587, Antw. 1625) am meisten genannt werden. Seine übrigen Werke sind ascetischer Art und zum Theil später gedruckt: Apologia ordinis sui, Speculum Augustinianorum, Opus Sermonum, Postillae et Sermones in Evangelia Dominicalia, u. a. m. (Vgl. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, Flor. 1858, IV, 457; Oudin, Comment. de Script. eccl. III, 1131; Gandolphus, Aug. Script. 1704, 211.) [Woker.]

Jordanus Teutonicus von Osnabrück, mittelalterlicher Geschichtschreiber Deutschlands, lebte zur Zeit Rudolfs von Habsburg, wie aus einer Stelle seines Hauptwerkes hervorgeht, und war Canonicus in Osnabrück. Osnabrücker Urkunden nennen ihn Magister und Scholaster, und erwähnen ihn zwischen 1251 und 1283; das Necrologium des Hochstifts setzt seinen Todestag auf den 15. April. Er legte seine Studien in Paris zurück und hatte besondere Beziehungen zu Köln. Die letzteren Thatsachen lassen sich aus der von ihm herrührenden Schrift erschließen, welche zumeist den Titel De praerogativa Romani imperii führt, aber eigentlich Chronica, qualiter Romanum imperium translatum sit in Germanos heißt. Dieses Buch handelt nämlich vom Römischen Reich und berichtet, wie dasselbe vom Herrn und seinen Aposteln anerkannt und geehrt worden, dann, wie dasselbe auf die Deutschen gekommen; hierbei wird die Geschichte des deutschen Volkes weitläufig erzählt. Den Italienern vindicirt Jordanus das Sacerdotium, den Franzosen das Studium, den Deutschen eben das Imperium, das zuletzt in die Hände Rudolfs von Habsburg gekommen. Ermahnungen zu Friede und Eintracht an die deutschen Fürsten, kurze Wiederholung des Inhalts der Schrift, Mahnung zur Eintracht zwischen Staat und Kirche füllen die letzten Kapitel. Das Buch ist im Mittelalter, namentlich im 15. Jahrhundert viel verbreitet gewesen, wie die große Zahl der Abschriften auf vielen Bibliotheken bezeugt; es ward auch bereits 1475 gedruckt und später wiederholt aufgelegt. Wichtig ist dasselbe wegen seiner geschichtlichen Notizen, in denen Jordanus mit Vorliebe mündlichen Berichten folgt und von anderen Darstellungen abweicht. (Vgl. G. Waitz in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften, XIV, Göttingen 1868; Brunet, Manuel. III, 567; Graesse, Trésor. III, 478; Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Aufl., II, Berlin 1887, 340 f.)

Ein als Franciscaner bezeichneter Jordanus des 13. Jahrhunderts wurde als der Verfasser einer Chronik angeführt, die sich handschriftlich in Bamberg, Venedig und Rom befindet. Aus der letzteren hat Muratori (Antiq. Ital. IV, 949) Einiges publicirt. H. Simonsfeld hat jedoch in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Göttingen 1875, XV, 145 nachgewiesen, daß der Verfasser nicht ein deutscher Jordanus, sondern der Italiener Paulinus Minorita ist. [Woker.]

Joristen, eine chiliastische Secte des 16. Jahrhunderts, war von dem Maler und Seher David, eigentlich Jan, Jorisz (David Georgius), gegründet, weßhalb man sie auch „Davidisten" nannte. Jorisz war zu Gent, nach Anderen zu Brügge um 1501 oder 1502 geboren und starb zu Brüssel 1556. Er war katholisch erzogen und wohnte als Ehemann zu Delft, neigte aber zu der Secte der Wiedertäufer hin. Er gab sich für den Messias oder für einen dritten David aus, der aus Gott selbst hervorgegangen sei, und fing um 1526 an zu predigen. In seinen Vorträgen läugnete er das ewige Leben, befürwortete die Polygamie, bezeichnete alle guten Werke als werthlos und erklärte die Seele für unbefleckbar. Da er verfolgt ward, versteckte er sich in Friesland, später in Basel; hier nahm er den Namen Hans von Brügge an und bezog ein großes Schloß. Er glaubte drei Tage nach seinem Tode wieder auferstehen zu können. Als dieß nicht geschah, verbrannte man seine Leiche. Seine Gemälde ähnelten denen des Lucas von Leyden. Er hinterließ keine Schriften. (Vgl. Lindanus, Dubitantius, Colon. 1565, Dial. II. 166. 175, III, 263; van Mieris, Historie der nederlantsche vorsten, II, 451 ff., 474 ff., III, 400; Ztschr. f. hist. Theol. 1863 u. 1864.) [Alberdingk Thijm.]

Jornandes, s. Jordanes.

Josaphat (יְהוֹשָׁפָט, LXX Ἰωσαφάτ), im A. T. 1. König von Juda, der Sohn und Nachfolger Asa's (3 Kön. 15, 24); er war einer der besten jüdischen Könige, und seine Regierung gehörte unter die glücklichsten. Nachdem die beiden Reiche seit der Trennung einander feindlich gegenüber gestanden, schloß er mit dem König von Israel Frieden, befestigte die israelitischen

Städte (2 Par. 17, 2), welche schon sein Vater erobert hatte, sowie überhaupt die Städte Juda's, und legte Vorrathshäuser in denselben an (2 Par. 17, 12). Dann sorgte er auch für eine bessere Rechtspflege, indem er in den Städten Richter aufstellte und ihnen strenge Gerechtigkeit zur Pflicht machte, für deren Ausübung sie dem höchsten Richter verantwortlich seien (2 Par. 19, 5—11). Das Volk ließ er durch Leviten und Priester, die er in den Städten Juda's umhersandte, im Gesetze unterweisen (2 Par. 17, 7 bis 9), schaffte den Baalsdienst ab (2 Par. 17, 3), vertrieb die aus der letzten Zeit seines Vaters noch vorhandenen Götzendiener aus dem Lande (3 Kön. 22, 47) und unterdrückte den verbotenen Höhendienst (2 Par. 17, 3. 6), wenigstens soviel er vermochte (2 Par. 20, 33. 3 Kön. 22, 44). So wandelte er auf dem Wege seines Vaters und auf dem Wege Davids und that, was recht war in den Augen Gottes (3 Kön. 22, 43. 2 Par. 17, 3 f.). Darum war auch der Herr mit ihm und befestigte das Königreich in seiner Hand (2 Par. 17, 3. 5). Ganz Juda brachte ihm Geschenke, und die benachbarten Volksstämme, wie namentlich die Philister und Araber, wagten keinen Krieg gegen ihn, sondern entrichteten ihm reichen Tribut an Geld und Heerden (2 Par. 17, 10 f.), so daß sein Reichthum wie sein Ruhm ungemein groß wurde (2 Par. 17, 5. 12). Ein Einfall der Moabiter und Ammoniter, denen sich auch die Edomiter angeschlossen hatten (2 Par. 20, 10. 22), wurde auf wunderbare Weise vereitelt (2 Par. 20, 1—28; vgl. Ps. 47). Einen Fehler beging Josaphat aber darin, daß er mit dem Reich Israel nicht nur Frieden schloß, sondern mit der dortigen götzendienerischen Dynastie sich in enge Verbindung einließ und sogar seinem Sohne Joram eine Tochter Achabs zur Frau gab. Infolge dessen wurde er auch in die kriegerischen Unternehmungen Achabs und dessen Sohnes Joram hineingezogen, was ihm nur Gefahren und Unglück brachte. Bei dem Kriege Achabs gegen die Syrer wegen Ramoth in Galaad fehlte wenig daran, daß Josaphat um's Leben gekommen wäre (3 Kön. 22, 32 f.); und die Theilnahme an dem Kriege Jorams gegen die Moabiter (s. d. Art. Joram) brachte ihm wenigstens keinen Gewinn. Auch was er sonst in Verbindung mit dem König von Israel unternehmen wollte, mißlang, wie namentlich der Versuch, den salomonischen Seehandel wieder in Gang zu bringen. Weil er auch den israelitischen König Ochozias zur Theilnahme an dem Unternehmen zuließ, wurden die bei Asiongaber gebauten Handelsschiffe, gemäß der Weissagung des Propheten Eliezer, schon vor ihrer Abfahrt zertrümmert (2 Par. 20, 35—37). Obwohl er durch solche Verbindung mit einer götzendienerischen Dynastie den Zorn des Herrn verdiente, so blieb er doch wegen der guten Werke, die an ihm erfunden wurden, und wegen der Ausrottung alles Götzendienstes in Juda verschont (2 Par. 19, 2 f.). Nach einer 25jährigen Regierung starb er und wurde im königlichen Begräbnißplatze beigesetzt (3 Kön. 22, 51). „Ein offenbarer Widerspruch zwischen 3 Kön. 22, 50 und 2 Par. 20, 36 hinsichtlich der Schifffahrt aus den edomitischen Häfen" (Winer, Realwört. I, 603) ist nicht vorhanden (vgl. Keil, Bibl. Commentar über die Bücher der Könige, 210).

2. Ob der Name Thal Josaphat (Joel 3, 2. 12) nur ein fingirter allegorischer Name sei ohne bestimmte örtliche und historische Beziehung, oder ob er mit Rücksicht auf König Josaphat einem bestimmten Orte gegeben worden sei, ist streitig. Ersteres, wofür namentlich auch Winer (Realw. I, 604) eintritt, wäre nach der Bedeutung des Ausdrucks (Thal des „Gott richtet", also Thal des Gerichtes Gottes) wohl möglich; aber auch letzteres hat sich den Gelehrten immer als wahrscheinlich nahe gelegt, weil wirklich das Thal des Cedronbaches zwischen Jerusalem und dem Oelberge von jeher den Namen Thal Josaphat führte (Calmet, Diction. s. v.; s. d. Art. Jerusalem). Da jedoch dieses Thal in keiner augenfälligen Beziehung zur bekannten Lebensgeschichte Josaphats zu stehen schien, so meinte man, der Name sei ursprünglich demjenigen Orte gegeben worden, an welchem die Feinde Josaphats durch wunderbare Fügung vernichtet wurden, und welcher auch den Namen Thal des Segens oder Thal der Lobpreisung (עֵמֶק בְּרָכָה) geführt habe. Allein diesen Namen führte nicht der Ort, wo die Feinde vernichtet worden, sondern der Ort, wo für ihre Vernichtung Gott gepriesen wurde; an diesen Ort aber kam Josaphat mit den Seinigen erst am vierten Tage, also offenbar auf seiner Rückkehr von der Wüste Thecua nach Jerusalem, so daß jenes Thal des Segens oder der Lobpreisung kaum ein anderes Thal als das des Cedronbaches sein kann (vgl. Keil, Bibl. Commentar z. d. St.). Unwahrscheinlich ist es gewiß nicht, daß dieses Thal auch noch den Namen des Königs erhalten habe, unter dem das wichtige Ereigniß vorfiel. Hat aber demnach das Thal des Cedronbaches mit Rücksicht auf das erwähnte Ereigniß den Namen Thal Josaphat erhalten, so ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß Joel diesen Namen in einem allgemeineren Sinne für den Schauplatz des Strafgerichts über die Feinde der Theokratie gebrauchte, sei derselbe wo er wolle. Die historische Beziehung liegt dann nur in der Andeutung, daß dieses Strafgericht an jenem frühern zur Zeit Josaphats ein Vorbild habe. [Welte.]

Josaphat, der indische Königssohn, welcher durch den heiligen Einsiedler Barlaam (s. d. Art.) zum Glauben bekehrt wurde und im römischen Martyrologium am 27. November als Heiliger genannt ist. In neuester Zeit haben manche Gegner der Kirche nachzuweisen versucht, alle auf diesen Heiligen bezüglichen Angaben seien der sagenhaften, in Indien allgemein bekannten Buddha-Legende entlehnt. Sie folgerten demnach, die katholische Kirche verehre in Josaphat den Stifter des Buddhismus und lehre in ihrem Martyrologium fälschlich, Johannes Damas-

cenus habe die in dem Artikel Barlaam und Josaphat bereits besprochene Lebensbeschreibung verfaßt. (Vgl. Journal des Débats, 26. Juli 1859; Liebrecht, „Die Quellen des Barlaam und Josaphat", im Jahrbuch für romanische und englische Literatur, 1860, II, 314 f., und: Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, 441; Max Müller, On the Migration of Fables, in Contemporary Review, Jul. 1870, und in Chips from a German Workshop, 1875, IV, deutsch in dessen Essays, Leipzig 1872, III, 322 f.) Allein letzterer Einwurf beruht auf einer Verkennung der Thatsachen. Schon Benedict XIV. hat in seinem berühmten Werke De servorum Dei beatificatione et canonizatione l. 4, pars 2, c. 17 auseinandergesetzt, daß das Martyrologium freilich als ein unter den Augen der Kirche verfaßtes Verzeichniß der Heiligen zu betrachten ist, aber nichtsdestoweniger doch nur so viel Glauben beansprucht, als die Auctorität seiner Verfasser, seiner Bearbeiter und seiner Quellen verdiene. Josaphat und Barlaam kamen nun erst im J. 1515 durch Interpolation in das Martyrologium des Usuard (Acta SS., ed. nova, Jun. VI, 640), von wo aus sie um 1583 in's römische Martyrologium herübergenommen wurden, weil man damals irrthümlich glaubte, ihre bekannte alte Lebensbeschreibung sei wirklich von Johannes Damascenus verfaßt. Die Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche hat demnach mit der Untersuchung über die Heiligkeit jenes Königssohnes und seines Lehrers nichts zu thun. Schon im Artikel Barlaam ist „unbedingt" zugegeben, daß „Einzelzüge" der dem Damascener zugeschriebenen, breit ausgesponnenen Legende aus buddhistischen Quellen entnommen seien. Die Aehnlichkeit zwischen den Sagen über Buddha und der Legende Josaphats ist übrigens, wie E. Cosquin nachgewiesen hat (Le Français, 1. Dec. 1883), schon vor drei Jahrhunderten von dem Portugiesen Diego de Conto erkannt worden, also keineswegs eine neue Entdeckung. Wenn aber Cosquin 1880 in der Revue des questions historiques (XVII, 579 ss.; vgl. Civiltà cattolica 1883, Serie 12, v. IV, 431 s.) angenommen hat, die Josaphat-Legende sei nichts als eine christliche Bearbeitung der Buddhasage, so darf man dagegen doch mit dem Month 1881, XXI, 137 s. trotz der unläugbaren Benutzung jener indischen Vorlage als noch nicht erwiesen ansehen, daß auch die Personen Barlaam und Josaphat nur Phantasiegebilde seien. Trotz der sagenhaften, aus anderen Erzählungen entlehnten Ausschmückung ihrer Legenden können sie geschichtliche Persönlichkeiten gewesen sein. Man darf nicht außer Acht lassen, daß der Verfasser ihrer Legende sie als historische Personen schildern will; denn er versichert im Anfange und am Ende seines Buches, ihre Geschichte von Zeugen erfahren zu haben, welche aus dem Indien genannten innern Aethiopien gekommen seien und ihre Berichte aus guten Quellen geschöpft hätten. Er glaubt seinen Gewährsmännern so sehr, daß er einerseits meint, einen Fehler zu begehen, wenn er eine so nützliche Geschichte in Vergessenheit gerathen lasse, andererseits am Schlusse von Gebeten zu den hll. Barlaam und Josaphat redet. Leider ist bis dahin nicht mit Sicherheit festzustellen, wer jener Verfasser war, wo und wann er lebte. Da nun die Frage nach der geschichtlichen Existenz der in Rede stehenden Heiligen zuletzt auf das Gewicht hinausläuft, welches man seiner Glaubwürdigkeit beimißt, so bleibt eine endgültige Entscheidung bis auf Weiteres ausgeschlossen. [Steph. Beissel S. J.]

Josaphat Kunzewitsch, der heil., O. S. Basil., ruthenischer Erzbischof von Polozk und Martyrer, stammte aus der adeligen ruthenischen Familie der Kosa. Er war um 1580 zu Wlodzimirz geboren und wurde von seinen Eltern für den Handelsstand bestimmt. Als aber zu dieser Zeit Versuche gemacht wurden, die Russen mit der katholischen Kirche zu vereinigen, beschloß der Jüngling, an diesem Werke mitzuwirken, schlug eine angebotene Erbschaft aus und trat im J. 1604 zu Wilno in den Basilianerorden. Hier zeichnete er sich durch Frömmigkeit, strenge Ascese und besondern Fleiß im Lesen der slavischen Kirchenbücher und der Werke griechischer Kirchenväter aus. In dieser Zeit schon verfaßte er mehrere, jetzt verlorene Schriften zur Vertheidigung der Union gegen die Schismatiker. Hierdurch lenkte er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Auch die Schismatiker machten viele vergebliche Versuche, ihn für sich zu gewinnen, und als dieß nicht gelang, schwuren sie ihm bittere Feindschaft. Im J. 1609 wurde Josaphat zum Priester geweiht und wirkte nun um so eifriger für die Union. Im J. 1613 kam er als Vorsteher des neuerrichteten Klosters nach Byten, 1614 als Archimandrit zurück nach Wilno. In dieser Eigenschaft wirkte er nicht nur für das Wohl des Basilianerordens, sondern diente auch in vielen Kirchenangelegenheiten dem Metropoliten Joseph Vetamin Ruski, so daß dieser ihn dem Papste Paul V. als Coadjutor des altersschwachen Erzbischofs Brolnizki von Polozk empfahl. Josaphat erhielt 1617 die Bischofsweihe und bestieg im nächsten Jahre selbst den erzbischöflichen Stuhl. Da sein Vorgänger zum Schisma hinneigte, fand Josaphat anfänglich Mißtrauen; doch beseitigte er dasselbe bald und wirkte mit apostolischem Eifer. Er suchte den verwahrlosten Clerus zu heben, entfernte bigamische Priester, hielt Diöcesansynoden und gab weise Pastoralregeln für seinen Clerus. Seine Einkünfte verwendete er zur Unterstützung der Armen und Kranken, sowie zur Restaurirung der Kirchen; seine Unterthanen, die als Leibeigene bis dahin hart gedrückt waren, behandelte er auf das Mildeste und gewann auf solche Weise immer mehr Boden für die Union. Da wurde ihm 1620 von den Schismatikern ein Gegenbischof in der Person des Meletius Smotryski aufgestellt. Dieser wiegelte durch Brandschriften das Volk und den Clerus gegen Josaphat auf und brachte, von den damals in Polen herrschenden Unruhen begünstigt, es dahin, daß der Erzbischof am

Sonntag den 12. November 1623 von den Schismatikern in Witebsk ermordet wurde. Gott verherrlichte bald seinen treuen Diener durch zahlreiche Wunder, so daß er von Urban VIII. im J. 1643 beatificirt und von Pius IX. im J. 1867 canonisirt wurde. Die Reliquien des heiligen Blutzeugen ruhten zuerst in Polozk, dann in Suprasl und zuletzt in Biala in Russisch-Polen; als aber Rußland 1875 die letzte unirte Diöcese von Chelm unterdrückte, wurden sie an einen unbekannten Ort geflüchtet. (Vgl. Jacobus Susza, Cursus vitae et certamen martyrii b. Josaphat Kuncewicii archiep. polocensis, ep. vitebscensis et mstislaviensis Ordinis D. Basilii M., Romae 1665, Paris. 1865; Nicol. Contieri, Vita di S. Giosafat arcivescovo e martire ruteno, Roma 1867; Dom Guépin, Saint Josaphat Martyr et l'église grecque unie en Pologne, Poitiers et Paris 1874; Julian Pelesz, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II, Wien 1880.) [Pelesz.]

Joseph (יוֹסֵף = Augustus, Gen. 30, 24), im Alten Testamente 1. der letzte unter den Patriarchen, der ältere Sohn Jacobs von Rachel, von jeher als das classische Beispiel der wunderbaren Fügungen aufgestellt, wodurch Gottes Vorsehung die Schicksale der Menschen zu deren Glück zu wenden und sich des freien Menschenwillens zur Erreichung ihrer Absichten zu bedienen weiß. Joseph mußte durch fremde Bosheit in die Tiefe des Leidens versenkt werden, damit er zur Höhe der innern Vollkommenheit wie der äußern Glückseligkeit erhoben werden könne, und so mußte durch ihn der Rathschluß Gottes in Erfüllung gehen, daß Israel in Aegypten zu einem großen Volke werde (Gen. 15, 13—16; 46, 3). Von vornherein war alles menschliche Thun zum Gegentheil gestellt. Jacob liebte den Sohn seiner Rachel mehr als alle seine übrigen Kinder, nicht nur, weil er der langersehnte, späte Sohn seiner Lieblingsgemahlin war (Gen. 30, 1. 22; 37, 3), sondern auch, weil Joseph durch seine Lieblichkeit und Unschuld, sowie durch die ahnungsreiche Tiefe seines Wesens sich gar zu vortheilhaft vor der Roheit und wilden Natur seiner Brüder auszeichnete. Bereits hatten die drei ältesten Söhne Lia's sich durch Schandthaten unwürdig gemacht, Träger der Verheißung zu sein (Gen. 34, 25; 35, 22; 49, 3—7), und auch von den übrigen Brüdern konnte Joseph dem Vater nur Schlimmes berichten (37, 2). So reifte in Jacob der Vorsatz, auf Joseph die Rechte der Erstgeburt und die Patriarchenwürde zu übertragen, und er zeichnete ihn deßwegen aus, indem er ihn, statt in der knappen Hirtentracht, in langem, wallendem Gewande, dem Zeichen einer vornehmen, priesterlichen Bestimmung, umhergehen ließ. Diese Bevorzugung aber war geeignet, in Joseph gerade diejenige Gesinnung zu zerstören, welche der Vorliebe des Vaters werth war, und ihn dadurch einer höhern Bestimmung zu entfremden. Hatte auch Selbstgefälligkeit und Tugendstolz in Wirklichkeit sein Inneres noch nicht verunstalten können, so ward er doch aufmerksam auf Träume, welche ihm einen Vorrang verkündigten, und konnte sich nicht enthalten, dieselben seinen Brüdern und auch seinem Vater mitzutheilen. Er hatte im Traume gesehen, wie beim gemeinschaftlichen Garbenbinden seine Garbe sich aufrichtete und die seiner elf Brüder vor derselben sich verneigten; und wieder träumte ihm, Sonne, Mond und elf Sterne hätten sich vor ihm zur Erde geneigt. Als er dieß erzählte, hielt auch sein Vater für nöthig, ihn deßwegen zu tadeln; theils glaubte er, in den Träumen den Reflex von dem zu erblicken, was ihn im Wachen beschäftigt hatte, theils mißfiel ihm die Art, wie Joseph dieselben erzählt hatte. Der Sache selbst aber, welche eigenthümlich mit seinen eigenen Plänen übereinstimmte, „sann er schweigend nach". Anders war es bei den Brüdern. Diese waren dem Jünglinge schon wegen des großen Gegensatzes, in dem seine Gesinnung zu der ihrigen stand, abgeneigt gewesen, und die Abneigung war zum Haß geworden, als Joseph sie beim Vater verklagt hatte. Jetzt aber war etwas zur Sprache gekommen, das bisher nur aus dem Vorgehen des Vaters erschlossen werden konnte, und dem Haß gesellte sich der eifersüchtige Gedanke bei, es könne der Traum von der Erstgeburt Josephs zur Wahrheit werden. Bei ihnen aber lag der Gedanke nicht weit von der That, und bald kam die Gelegenheit, ihrer Gesinnung gegen Joseph einen Ausdruck zu geben. Im Verfolg des nomadischen Lebens hatten sie sich einmal mit den Heerden weiter als sonst von Hebron entfernt, und Jacob sandte den damals siebenzehnjährigen Joseph zu ihnen, um Nachricht von ihnen zu erhalten. Als nun Joseph wehrlos zu ihnen herankam, verabredeten sie sich, ihn umzubringen, die Leiche in eine alte Cisterne zu werfen und die Schuld des Verlustes den wilden Thieren zur Last zu legen. Der einzige, der menschliches Mitleid mit dem jungen Bruder empfand, war der Erstgeborene, Ruben. Dieser redete ihnen zu, ihn lebend in eine trockene Cisterne zu werfen und ihn darin verhungern zu lassen, damit sie ihren Zweck erreichten, ohne ihre Hände mit Blutvergießen zu beflecken. Im Stillen dachte er ihn hiermit zu retten und dann wieder zum Vater zurückzuschaffen; nach Gottes Vorsehung aber gab er mit seinem Vorschlag die Veranlassung zu der weitern Entwicklung von Josephs Geschick. Als derselbe die Brüder erreichte, zogen sie ihm das lange Gewand ab, das so oft ihre Eifersucht rege gemacht hatte, und ohne sich durch sein flehentliches Bitten erweichen zu lassen (42, 21), warfen sie ihn in eine der trockenen Cisternen, welche immer als Verließ für Gefangene dienen mußten. Bald nachher aber, bei zufälliger Abwesenheit Rubens, sahen die Brüder eine Caravane arabischer Kaufleute herankommen, welche Gewürze aus Syrien nach Arabien schafften. Dieser Anblick weckte bei Judas einen andern Plan; er schlug vor, Joseph unschädlich zu machen, indem man ihn den Arabern als Sklaven verkaufe, so daß voraussichtlich in Aegypten jede

Spur von ihm schwinden und der Vater ihrer Angabe, daß ein wildes Thier ihn zerrissen, Glauben schenken müsse. Von der natürlichen Scheu vor dem Brudermord getrieben, stimmten die acht Brüder gern zu; so zogen sie Joseph aus der Cisterne und verkauften ihn, ungerührt durch seine Thränen, für den Spottpreis von zwanzig Sekeln an die fremden Kaufleute, die ihn nun als Handelsartikel mit nach Aegypten führten. Inzwischen hatte ihn Ruben in der Cisterne gesucht, und da er ihn nicht fand, kam er in wildem Schmerz zu seinen Brüdern zurück, um diesen das unerklärliche Verschwinden des Gefangenen zu melden. Es scheint nicht, daß die Brüder Ruben vorerst in das Geschehene einweihten; seines Stillschweigens beim Vater waren sie ja sicher, da er den Rath gegeben hatte, Joseph in die Cisterne zu werfen. Um vielmehr jeden Verdacht abzulenken, befleckten sie Josephs langes Kleid mit dem Blut eines frischgeschlachteten Thieres und sandten es in dieser Gestalt an den Vater, als hätten sie es in der Wüste gefunden. Hierbei hatten sie auf die große Liebe, welche Jacob zu Joseph trug, nicht umsonst gerechnet. Der Anblick des blutbefleckten, wohlbekannten Gewandes versetzte ihn in eine solche Bestürzung, daß er zu ruhigem Nachdenken unfähig war, und ohne auf die zweifelhafte Natur des Indiciums zu achten, glaubte er im Uebermaß des Schmerzes, sein Lieblingskind sei von einem Raubthier zerrissen. Hierüber versank er für lange Zeit in dumpfe Trauer, ohne sich von den Seinigen trösten zu lassen: so büßte er für seine schwache Vorliebe und mußte lernen, einer Anhänglichkeit, soweit sie unvollkommen war, abzusterben.

Indessen lebte der Todtgeglaubte in Aegypten glücklicher, als sich erwarten ließ. Die arabischen Händler hatten ihn zu Memphis einem hohen Officier, dem Befehlshaber der königlichen Garde, als Sklaven verkauft. In dem hebräischen Namen desselben, Putiphar, ist die wohlbekannte ägyptische Bezeichnung Peti-pha-ra, „dem Sonnengott geweiht", leicht zu erkennen, so daß auch die in Aegypten entstandenen Uebersetzungen, die alexandrinische und die koptische, dafür Πετεφρῆς und ΠΕΤΕΦΡΗ geben. Die heilige Schrift bezeichnet ihn als Eunuchen, nicht als habe er wirklich das Merkmal eines solchen an sich getragen, sondern weil für gewisse Klassen von Beamten dieß eine stehende Bezeichnung war (Erman, Aegypten, I, Tübingen o. J., 114). Putiphar war nach unserem Ausdruck der Chef der Executivgewalt und hatte daher die Oberaufsicht über das Staatsgefängniß, in welchem er vermuthlich auch seine Wohnung hatte. Den ägyptischen Herrn gewann Joseph sehr bald nicht nur durch sein unschuldiges Aeußere, sondern noch mehr durch seine Anstelligkeit und durch das Gedeihen, welches der Segen Gottes mit allen seinen Unternehmungen verband. Daher ernannte Putiphar ihn schon nach kurzer Zeit zu seinem Hausshofmeister und übergab ihm die gesammte Verwaltung seines Hauses. So hatte das Unrecht, das an ihm verübt worden, durch Gottes Vorsehung sein Glück bewirkt; denn wie die Kunde des alten Aegyptens zeigt, galten solche Intendanten, auch wenn sie aus dem Sklavenstande hervorgegangen, als hochangesehene Männer. In dieser Stellung hatte er schon eine Anzahl von Jahren zugebracht, als abermals fremde Bosheit seinen Lebensschicksalen eine Wendung gab. Der Jüngling entwickelte sich zu männlicher Schönheit, und nun warf die Gemahlin seines Herrn, die von der Leichtfertigkeit und Lüsternheit der ägyptischen Frauen keine Ausnahme machte, ihr Auge auf ihn. Joseph indeß widerstand ihren lange fortgesetzten Verlockungen, und als sie in einsamer Stunde ihn mit Gewalt festhalten wollte, floh er davon und ließ seinen Mantel in ihrer Hand. Ueber diese Zurücksetzung erbittert, verwandelte die Ehebrecherin ihre Liebe in Haß und beschuldigte ihn, er habe ihr nachgestellt und sei auf ihren Hilferuf unter Zurücklassung seines Mantels dann geflohen. Josephs Kleid, als Zeugniß vorgezeigt, mußte jetzt zum zweiten Male einen unheilvollen Irrthum bewirken; denn in der ersten Aufwallung des Zorns glaubte Putiphar dem Weibe und ließ Joseph in das Gefängniß werfen. So war der junge Mann, in dessen Träume eine Erhöhung über Alle hineingespielt hatte, auf's Neue in die tiefste Erniedrigung hinabgestoßen — gewiß das beste Mittel, wodurch seine Tugend geläutert und vor dem Gift der Selbstgefälligkeit bewahrt werden konnte. Dies wollte Gottes Weisheit, weil durch das Wohlwollen seines Herrn und die Zuneigung seiner Gebieterin, wenn auch nicht seine Keuschheit, doch seine Demuth und Bescheidenheit große Gefahr lief. Indeß scheint Putiphar bei ruhigerer Erwägung selbst nicht sehr an die Schuld seines Haushofmeisters geglaubt zu haben; sonst würde er, statt ihn in das Staatsgefängniß zu setzen, vielmehr die furchtbaren Strafen an ihm haben vollziehen lassen, welche das ägyptische Gesetzbuch auf das ihm zur Last gelegte Verbrechen setzte. Wie überall, so leuchtete auch im Gefängniß Josephs Tugend, Geschicklichkeit und Zuverlässigkeit hervor, und er gewann das Wohlwollen des Kerkermeisters in demselben Grade, wie er früher Putiphars Liebe besessen hatte, so daß auch der Unterbeamte ihm die Aufsicht über seine Mitgefangenen und das ganze Gefängniß anvertraute — ein Verfahren, welches jedenfalls Putiphars volle Zustimmung fand. Denn als nach einiger Zeit zwei hohe Hofbeamte beim Pharao in Ungnade fielen und in's Gefängniß geführt wurden, übergab Putiphar, der seinen Collegen auch jetzt noch besondere Rücksicht schuldete, sie Joseph zur Besorgung und Bedienung. Bald kam der Geburtstag des Pharao heran, bei welchem nach alter Erfahrung das Loos der beiden hohen Gefangenen bestimmt werden mußte. Die Erwartung der Entscheidung sowohl als das Bewußtsein von Unschuld und Schuld kleidete sich bei denselben in Einer Nacht in geheimnißvolle Träume, und da sie nach der herrschenden Anschauung denselben eine prophetische Bedeu-

tung beilegten, sannen sie Morgens ängstlich darüber nach. So fand sie Joseph, und seine freundliche Zusprache machte ihnen bald Muth, ihre Träume zu erzählen. Da erwachte in Joseph eine Gabe, der er sich wohl selbst nicht bewußt gewesen: sein natürliches Ahnungsvermögen ward im Licht des Glaubens (40, 8) zur Prophetie, und so deutete er ihnen diese Träume dahin, daß der Eine wieder in sein Amt eingesetzt werden, der Andere aber einen schimpflichen Tod finden werde. Wirklich geschah es so, und obwohl der, dem er Rettung verheißen, ihm dafür Dankbarkeit gelobt hatte, so vergaß derselbe doch, zur Anerkennung von Josephs Unschuld Schritte zu thun, und noch zwei weitere Jahre mußte derselbe in der Abgeschiedenheit des Staatsgefängnisses leben und in Selbstverläugnung und Geduld erstarken.

Da fügte es Gott, der seine Geschicke lenkte, daß der ägyptische Pharao in Einer Nacht zwei bedeutungsvolle Träume hatte, welche ihm keiner seiner Priester und Gelehrten auslegen konnte. Nun erinnerte sich der Obermundschenk, welcher bei Joseph im Gefängniß gewesen, des ihm geleisteten Dienstes und nannte Joseph als den Einzigen, von dem eine Deutung zu erwarten sei. Alsbald ward der Gefangene an den Hof berufen, und unter Gottes Erleuchtung konnte er dem Pharao angeben, was Gott ihm mittheilen wolle: daß nämlich für Aegypten erst sieben unerhört fruchtbare Jahre, dann aber sieben Hungerjahre hereinbrechen würden, und daß eine weise Staatsöconomie fordere, den Ueberfluß der einen zur Deckung des Mangels in den anderen aufzuspeichern. Sowohl diese Aufklärung als Josephs ganzes Auftreten machten auf den Gewaltherrscher einen solchen Eindruck, daß derselbe keinen Andern als ihn mit der Ausführung der von ihm angegebenen Maßregel betrauen wollte und ihn demzufolge zu den höchsten Ehren und zu einer Vertrauensstellung mit unbedingten Vollmachten erhob. In Ausführung seines Amtes ließ nun Joseph, als die fruchtbaren Jahre eintraten, ein Fünftel sämmtlichen Ertrages in die Vorrathshäuser abliefern, welche zu dem Ende in weiter Ausdehnung angelegt wurden — eine Steuer, welche bei der Unmöglichkeit, die Ernte zu verzehren oder auch nur zu bergen, nicht schwer empfunden werden konnte. Als dann die sieben Hungerjahre kamen, waren die von den Einzelnen aufgespeicherten Vorräthe bald zu Ende, und nun konnte die Regierung das von ihr angesammelte Getreide ablassen, so daß Joseph, indem er den Staatsschatz bereicherte, doch auch als größter Wohlthäter des schwer heimgesuchten Landes erschien. Seine Wirksamkeit erstreckte sich aber noch viel weiter; denn als in den benachbarten Ländern, welche ebenfalls Mißwachs hatten, bekannt wurde, daß in Aegypten ein Getreidemarkt eröffnet sei, zog man von allen Seiten dorthin, um Brodfrucht und Saatkorn zu erlangen. Zur Verabfolgung an Ausländer jedoch hatte sich Joseph vorbehalten, die Erlaubniß zu geben. So kam es, daß eines Tages auch zehn seiner Brüder vor ihm erschienen, um zum Getreidekauf bevollmächtigt zu werden. Bei dem Mangel an Brodfrucht hatte nämlich auch Jacob die Seinigen nach Aegypten geschickt, um Getreide zu kaufen, wollte aber Benjamin, der ihm den verlorenen Joseph ersetzen mußte, den Fährlichkeiten der Reise nicht aussetzen. Als die zehn Männer vor Joseph erschienen und sich vor ihm als dem Vicekönig des Landes nach morgenländischer Sitte zur Erde warfen, erkannte er sie augenblicklich, und nun kam die letzte Versuchung an ihn heran: denn er dachte daran, wie jetzt ein Traum seiner Jugend in Erfüllung gehe (42, 6. 9). Allein er war durch die Leidensschule, in welcher er erzogen worden, schon zu sehr geläutert und befestigt, als daß noch Stolz und unedle Rachsucht bei ihm hätte Platz finden können. Dagegen lag ihm am Herzen, zu wissen, ob seine Brüder wohl noch dieselben unheiligen Gesinnungen besäßen, welche sie früher an den Tag gelegt, und ob sein leiblicher Bruder Benjamin sich wohl ähnlicher Behandlung, wie er, von ihnen zu versehen hätte. Da ihn also die zehn nicht erkannten, stellte er sich mißtrauisch gegen sie, als halte er sie für Spione einer fremden Macht, ließ sie in's Gefängniß setzen und gestattete ihnen die Heimkehr nur unter der Bedingung, daß sie mit ihrem jüngsten Bruder wiederkehrten, und daß einer von ihnen als Bürge für ihr Versprechen gefangen zurückbleibe. Die Prüfung war hart, erreichte aber ihren Zweck, denn aus den hebräisch geführten Reden der Brüder, welche ihrer Meinung nach Joseph nicht verstände, konnte dieser entnehmen, daß sie ihr Schicksal als eine Strafe für den an ihm verübten Frevel ansahen. Jetzt wußte er, daß sie reuig waren. Allein dieß gab ihm noch keine Sicherheit für ihre Besserung; daher fuhr er fort, sie auf die Probe zu stellen. Er ließ vor ihren Augen Simeon, der sich früher als den Hartherzigsten bewiesen hatte, in Fesseln schlagen und gefangen setzen, und ließ ihnen heimlich die erstatteten Gelder wieder in ihre Getreidesäcke legen. Letzteres gewahrten sie unterwegs und in der Heimat voller Bestürzung, hatten aber vorerst kein Mittel, es zurückzuerstatten. Noch größere Schwierigkeit zeigte sich, als im nächsten Jahre die Nothwendigkeit erschien, abermals um Getreide nach Aegypten zu ziehen; denn Jacob wollte sich nicht bewegen lassen, ihnen Benjamin mitzugeben. Erst als Juda sich für seine glückliche Rückkehr verbürgte, gab der Vater dem Drucke der Nothwendigkeit nach und entließ sie mit Geschenken für Joseph, sowie mit dem Gelde, das sie unbewußter Weise aus Aegypten zurückerhalten hatten. So mächtig nun auch Josephs Herz schlug, als er seinen leiblichen Bruder wiedersah, so glaubte er doch die Prüfung fortsetzen zu müssen und ließ bei ihrem Wegzug ihnen nicht nur abermals das entrichtete Geld in die Säcke legen, sondern auch in Benjamins Sack seinen eigenen Mundbecher verbergen. Kaum waren sie abgereist, so sandte er ihnen einen seiner Beamten nach, um

sie des Diebstahls zu beschuldigen, und da sie im Bewußtsein ihrer Unschuld ihre Säcke zur Durchsuchung öffneten, fand sich der Becher bei Benjamin. Voller Schrecken kehrten sie um und stellten sich Joseph an derselben Stelle dar, an welcher sie eben erst von ihm Abschied genommen hatten. Nachdem die zehn ein wirklich begangenes Verbrechen Jahre lang verheimlicht hatten, mußten sie nun der Strafe gewärtig sein, welche der Schein eines Vergehens über sie brachte, und waren bereit, die ihrer wartende Sklaverei als Sühne für Gottes Gerechtigkeit über sich ergehen zu lassen. Als aber Joseph sie frei erklärte und nur Benjamin zur Bestrafung forderte, zeigte sich, wie ganz anders ihre Gesinnung geworden. Judas trat vor und legte Namens der Uebrigen in rührender Darstellung vor dem anscheinend Fremden eine solche Hingebung für den alten Vater und eine so treue Liebe zu dem jungen Bruder an den Tag, daß Joseph keines weiteren Beweises für ihre innere Umwandlung bedurfte. Nun konnte er auch seine innere Erregung, der er bisher nur mit Mühe Herr geworden war, nicht mehr bemeistern, und nachdem er alle Umstehenden weggeschickt, gab er sich unter Freudenthränen seinen Brüdern zu erkennen. Hierbei zeigte er die ganze Größe seines Edelmuthes darin, daß er von ihrer persönlichen Verschuldung abgesehen und nur die wunderbare Fügung Gottes anerkannt wissen wollte, der sich ihres Vorgehens bedient habe, um das Heil der ganzen Patriarchenfamilie zu bewirken. Da noch fünf Jahre voll Mangel und Hunger bevorstanden, sollten sie heimkehren, um den Vater mit allen ihren Angehörigen zum bleibenden Aufenthalt in Aegypten einzuladen. So ging in der That Gottes Rathschluß in Erfüllung, Israels Familie in Aegypten zu einem Volke zu erziehen. Denn als auch der Pharao die Einladung seinerseits wiederholte und Wagen und Lastthiere mitsandte, welche die Uebersiedelung erleichtern sollte, lebte Jacobs Geist über dem Gedanken, seinen 20 Jahre lang todtgeglaubten Sohn wiederzusehen, neu auf, und er hatte keine Rast mehr, bis er sich mit den Seinigen und mit aller seiner Habe auf dem Wege nach Aegypten wußte. Joseph fuhr ihm in der Pracht eines ägyptischen Großen entgegen, und es ward ein Wiedersehen gefeiert, welches alle die langen früheren Leiden vergessen machte. Die erste Freude mußte aber allmälig wieder dem Ernst der Wirklichkeit Platz machen. Die Ansiedelung eines Hirtenstammes, dessen Lebensweise und Sitte der ägyptischen Anschauung in sehr vielen Stücken zuwiderlief, war mit großen Schwierigkeiten verbunden. Auch durfte Jacobs Familie in Aegypten nicht einheimisch werden, weil sie im Besitz der Verheißung war, das Land Canaan als Eigenthum zu erhalten. Hier fand Josephs Klugheit den Ausweg, daß er seine Familie als Schafhirten, welche den Aegyptern verhaßt waren, einführte. Dieser Umstand brachte den Pharao auf den Gedanken, ihnen das Grenzland Gessen (s. d. Art.) einzuräumen und ihnen dabei seine eigenen Heerden anzuvertrauen, die im Nordlande sommerten (Erman 583). So ging die Weissagung in Erfüllung, welche Gott schon Abraham gegeben hatte (Gen. 15, 13). Hiermit war aber Josephs Aufgabe weder bei den Seinigen, noch bei den Aegyptern vollendet. Für die neu Angekommenen mußte er noch fünf Jahre lang als Vater und Wohlthäter sorgen, um ihnen den Aufenthalt in den neuen Wohnstätten möglich zu machen; für Aegypten aber hatte er noch eine kühne, weitgreifende Unternehmung im Auge. Sollte der Wiederkehr ähnlichen Mangels vorgebeugt werden, so mußte das ägyptische Kanalnetz einer weiten Ausdehnung und Vervollkommnung unterzogen werden, und dieß war nicht möglich, wenn nicht die Krone unumschränkt über das Grundeigenthum verfügen konnte. Dieß aber stand in nicht mehr ferner Aussicht. Bei fortdauerndem Mangel und Getreidekauf mußte schließlich alles Geld in die Staatskasse wandern, und als die Aegypter nun ihre Bedürfnisse nicht mehr baar bezahlen konnten, ließ sich Joseph für das gelieferte Getreide Ländereien überweisen. So ward der größte Theil des Landes Domäne, und Joseph gab diese in Erbpacht gegen ein Fünftel des Ertrags, unbeschadet des Rechts, überallhin Kanäle zu ziehen. Von dieser Wirksamkeit Josephs konnte Jacob noch siebenzehn Jahre Zeuge sein, und nachdem er selbst von irregeleiteter Vorliebe durch die harten Schicksale, welche dieselbe ihm bereitet, geläutert war, konnte ihm die Anhänglichkeit seines Lieblings das reinste Glück im hohen Alter bereiten. Er starb, nachdem er Josephs Söhne, Ephraim und Manasse, adoptirt und durch seinen Segen in die Rechte ihres Vaters eingesetzt hatte. Daher gibt es in der spätern israelitischen Geschichte keinen Stamm Joseph, sondern statt dessen die zwei Stämme Ephraim und Manasse (Jos. 17, 14 ff.). Nur als Collectivum erscheint der Stammesname Joseph in seltener, besonders poetischer Anführung (Deut. 27, 12; 33, 13. Apoc. 7, 8). Joseph selbst lebte, nachdem er seinem Vater in Aegypten die Augen zugedrückt und in Canaan ein glänzendes Leichenbegängniß veranstaltet hatte, bis zum 110. Jahre und befahl, seine Gebeine bei ihrer von Gott verheißenen Rückkehr ebenfalls mit nach Canaan zu nehmen; so starb er in dem Glauben, dessen Wirkung er in den wunderbarsten Schickungen an sich selbst erfahren hatte.

Der überraschende, fast romanhafte Verlauf dieser Geschichte hat Anlaß gegeben, Zweifel gegen ihre Wirklichkeit zu erheben und sie als eine hebräische Volkssage zu betrachten, welche den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten erklären solle. Selbst die Bestandtheile einer zweifachen Sage, einer nordisraelitischen und einer jüdischen, hat man in der biblischen Darstellung wiedererkennen wollen. Hierbei ist übersehen worden, daß eine im Volk entstandene Sage unmöglich eine so kunstvolle Verkettung von Ursachen und fernliegenden Wirkungen enthalten kann,

wie hier die Geschichte, deren Fäden von der höchsten Weisheit geleitet erscheinen. Einzelne nicht leicht zu begreifende Umstände, z. B. daß Joseph nach seiner Erhöhung seinem Vater keine Nachricht gab, sprechen gerade für den geschichtlichen Charakter; bei einer Dichtung oder der Herausbildung einer Sage würde etwas so nahe Liegendes nicht vergessen worden sein, während in Wirklichkeit hierbei Ursachen wirksam gewesen sein müssen, welche wir aus Unkenntniß allgemeiner Verhältnisse oder besonderer Zufälligkeiten nicht ergründen können. Die Behauptung einer zweifachen Quelle aber stützt sich kaum auf etwas Anderes, als auf die durch Identification der beiden Beamten in Gen. 39, 20 bis 40, 4 hineingetragene Dunkelheit, welche durch die oben gegebene Darstellung hinlänglich aufgehellt ist. Die historische Wahrheit der ganzen Erzählung ergibt sich aber besonders aus der Genauigkeit, womit hier die Zustände und Einrichtungen Aegyptens, und zwar des alten Reiches, nicht geschildert, sondern vorausgesetzt und einfach erwähnt werden. Eine solche Kenntniß zeigt sich besonders bei geringfügigen Umständen der fraglichen Vorgänge, z. B. in dem Namen Hebräer 39, 14, in der Angabe von Josephs Naturalisirung 41, 45, in der Bemerkung, daß Joseph bei seiner Vorführung vor den Pharao geschoren wurde, 41, 14, in der Hervorhebung, daß die Priesterländereien nicht der Expropriation verfielen 47, 22 u. dgl. Dieser Beweis für die Wahrheit der in Rede stehenden Erzählung ist schon oft betont worden, z. B. schon von Wiseman in seinem Buch über den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung, deutsch von Haneberg und Weinhart, Regensburg 1856, a. m. O., von Hengstenberg in der Schrift 'Aegypten und die Bücher Moses', Berlin 1841, 21 bis 76, von Ebers, Aegypten und die Bücher Moses', I, Leipz. 1868, 288 ff., und von Riehm in dessen Handwörterbuch des biblischen Alterthums I, 759, 2. Dagegen ist es noch nicht möglich gewesen, die Stelle zu finden, an welcher Josephs Geschichte der anderweitig beglaubigten Geschichte Aegyptens einzufügen ist. Schon Josephus hat (Contra Ap. 1, 14) die Behauptung aufgestellt, unter den bekannten Hyksos seien die Israeliten zu verstehen, und nur die falsche Darstellung der Aegypter habe aus diesen ein tyrannisches Eroberungsvolk gemacht. Das Nämliche hat mit irreführender Gelehrsamkeit Uhlemann (Die Israeliten und Hyksos in Aegypten, Leipzig 1856) zu beweisen gesucht. Seitdem aber die Geschichte der Hyksoskönige aus den Denkmälern bekannt geworden ist, kann eine solche Annahme nicht mehr aufrecht erhalten werden. Wahrscheinlicher ist, daß Joseph unter einem der Hyksoskönige an den Hof kam, daß aus dem Hirtenstande der Hyksos die Güte des Königs gegen die nomadische Israelitenfamilie im Gegensatz zu der Abneigung der Aegypter selbst (45, 16 ff.; 47, 5—10; 46, 34) zu erklären ist, und daß mit „dem neuen König, der in Aegypten aufstand" und die Israeliten zu bedrücken anfing (Ex. 1, 8), die nach den Hyksos regierende achtzehnte Dynastie begann. (So schon Champollion bei Wiseman 402.)

Von jeher ist der typische Charakter hervorgehoben worden, welchen die Geschichte Josephs als Ausdruck der immer gleich wirkenden Vorsehung Gottes an sich trägt. Den Juden war Joseph freilich nur ein Bild der jüdischen Nation, welche aus tiefster Erniedrigung zur größten Herrlichkeit gelangen solle; die Christen aber haben in Joseph immer das Vorbild dessen gesehen, der aus dem Leidensstrom auf seinem Lebenswege trinken mußte, damit ihm Gott einen Namen über alle Namen gebe (Ps. 109, 7. Phil. 2, 8. 9). Gegenüber der großen Wahrheit, welche aus beiden Lebensläufen hervortritt und den einen als Typus des andern erscheinen läßt, ist eine Reihe von Aehnlichkeiten, wie die des Verkaufs für Geld (Gen. 37, 28. Matth. 26, 15) oder des ungleichen Looses zweier Schuldigen (Gen. 40, 12—19. Luc. 23, 39—43) nur von untergeordneter Bedeutung.

Der anziehende Charakter von Josephs Geschichte ist Ursache gewesen, daß dieselbe bei Juden, Christen und Mohammedanern sich großer Beliebtheit erfreut und mannigfache Ausschmückung gefunden hat. Auch hier haben freilich die Juden bewiesen, daß die Decke, von welcher der Apostel spricht (2 Cor. 3, 14), auf ihren Augen liegt, indem sie Josephs wunderbare Gestalt zum Gegenstand fader Nergeleien oder abgeschmackter Fabelei machen (s. Eisenmenger, Entd. Judenthum I, 947; Hamburger, Real-Encyklopädie des Judenthums I, o. O. 1874, 607). Bei den Christen erscheint Joseph zuerst als Spiegel jungfräulicher Reinheit oder als Typus für den Sohn der Jungfrau verehrt und dargestellt, namentlich in dem Buche des hl. Ambrosius De patriarcha Joseph (Migne, PP. lat. XIV, 641); später überwog das Gefallen an den wunderbaren Führungen der Vorgänge. Letzteres rief zuerst die apocryphischen Darstellungen hervor, welche sich, wie an Joseph, so auch an die Gestalt seiner ägyptischen Gemahlin Aseneth angeklammert haben (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1062. 1063); dann aber mußte die Geschichte Josephs den Stoff zu ungezählten Literaturwerken novellistischer oder dramatischer Natur in allen europäischen Sprachen hergeben. In Deutschland ist das älteste bekannte Werk dieser Art ein Gedicht „Joseph in Egypten" aus dem 11. Jahrhundert, herausgeg. von Diemer in dessen Kleineren Beiträgen V, Wien 1865; im J. 1667 veröffentlichte Grimmelshausen unter dem Namen Samuel Greifenson von Hirschfeld: Des vortrefflich keuschen Josephs in Egypten 2c. Lebensbeschreibung (Publik. des Stuttgarter litter. Vereins LXVI, 1862, 707 ff.). Am reichhaltigsten ist die mohammedanische Literatur um die Person Josephs gewuchert. Schon der Koran enthält in der 12. Sure „die schönste der Geschichten" in phantastischer Ausschmückung. Später hat die Phantasie der Mohammedaner Joseph ein ideales Liebes-

verhältniß zu der Gattin Putiphars nach deren Buße und Läuterung angedichtet, und wie das Hohelied seinen erhabenen Inhalt in ein Liebesverhältniß kleidet, so stellen arabische und persische Dichtungen (über letztere s. Ethé in den Verh. des 7. Orient. Congresses, semit. Sect., Wien 1888, 33) unter den Bildern Jusufs und Suleika's die Ausgeburten mystischer Speculation dar. Dieselben Namen figuriren anderwärts bei der poetischen Ausstattung der biblischen Erzählung, z. B. in Bodmers „Joseph und Zulika", Zürich 1753. (Vgl. außer den schon angeführten Schriften noch Moser, Doctor Leidemit, Frankf. 1843, 98 ff.; Kurtz, Gesch. des Alten Bundes I, 3. Aufl., Berlin 1864, 190 ff.; The Speakers Bible I, London 1871, 443. 476; Köhler, Lehrb. d. Bibl. Gesch. A. T. I, Erlangen 1875, 152 ff.; d'Herbelot, Bibl. orient. s. v. Jousouf ben Jacob, II, à la Haye 1787, 332.)

2. Joseph, ein Israelit aus dem Stamme Issachar (Num. 13, 8). — 3. ein Levit und Tempelsänger zur Zeit Davids (1 Par. 25, 2. 9). — 4. einer der aus Babylon zurückkehrenden Priester (2 Esdr. 12, 14). — 5. ein Ahn Judiths (Jud. 8, 1). — 6. einer der Juden, welche auf Esdras' Andringen ihre fremden Frauen entlassen mußten (1 Esdr. 10, 42). — 7. 8. 9. drei der Ahnherren Jesu Christi (Luc. 3, 24. 26. 30). — 10. in der Machabäerzeit einer der beiden Feldobersten, welche Judas zum Schutze Judäa's zurückließ, als er selbst nach Galaad ziehen mußte, und welche Unglück über Israel brachten, weil sie gegen Judas' Befehl eine Schlacht wagten (1 Mach. 5, 18. 56. 60). — 11. durch bloße Namensverwechslung (2 Mach. 8, 22; 10, 19) der Sohn Mathathias', der sonst (1 Mach. 2, 2) Johannes heißt. — 12. im N. T. ein Sohn Cleophas' und Mariä, der „Schwester" Mariä der Jungfrau, Bruder Jacobus' des Jüngern, sonst auch Joses genannt (Matth. 13, 55; 27, 56. Marc. 6, 3; 15, 40. 47). [Kaulen.]

Joseph, der heil., der jungfräuliche Gemahl Mariä und Nährvater Jesu Christi, stammte aus dem Geschlechte des Königs David (Matth. 1, 1—16. Luc. 3, 23 bis 31). Er lebte zu Nazareth als Handwerker (faber, τέκτων, Matth. 13, 55. Marc. 6, 3), und zwar nach der gewöhnlichen Annahme als Zimmermann. Nach unverbürgten Sagen wäre Joseph schon sehr betagt gewesen, als er sich mit Maria vermählte. Daß Joseph schon vor der Vermählung mit Maria einmal verheiratet gewesen sei und mehrere Kinder gehabt habe, nämlich Jacobus den jüngern und diejenigen, welche das Evangelium Brüder Jesu (s. d. Art.) nennt, ist ein Irrthum, der aus apocryphen Evangelien seinen Ursprung herleitet; daß er in der Ehe mit Maria in jungfräulicher Keuschheit gelebt, ist katholische Lehre; die Behauptung der Häretiker Helvidius (s. d. Art.) und Bonosus (s. d. Art.), Maria habe von Joseph Kinder geboren, wurde von der Kirche verworfen. Die sonstigen Nachrichten über Joseph sind, insofern sie nicht in der heiligen Schrift begründet sind, theils unverbürgte Sagen, theils leere Fabeln. Nur scheint es gewiß, daß Joseph noch vor dem Anfange des öffentlichen Predigtamtes Jesu gestorben sei, da er schon auf der Hochzeit zu Cana vermißt wird, da er während der ganzen Dauer der Predigt Jesu nicht erscheint, und da Jesus am Kreuze seine Mutter dem hl. Johannes empfiehlt. Eine Sage versetzt das Grab Josephs in das Thal Josaphat. Von den Gebeinen Josephs geschieht in der Kirchengeschichte nie eine Erwähnung; dagegen wollen mehrere Orte, namentlich Perugia, seinen Trauring besitzen, und es sollen einige Ueberreste von seinen Kleidungsstücken vorhanden sein. Die Bedeutung des hl. Joseph liegt darin, daß er der rechtmäßige Gemahl der allerseligsten Jungfrau gewesen und nach dem Recht der ehelichen Gütergemeinschaft auch in deren Rechte über den menschgewordenen Gottessohn eingetreten ist; darum nennt Maria selbst ihn den Vater Jesu (Luc. 2, 48), und Jesus war ihm ebenso, wie Mariä, unterthan. In den ersten Jahrhunderten wurde das Andenken an den hl. Joseph durch keinen eigenen Gedächtnißtag gefeiert. Dieß hängt wohl mit der alten Disciplin, Festtage von Martyrern, nicht aber von anderen Heiligen zu begehen, zusammen. Vielleicht wollte man auch Vorsorge treffen, daß nicht etwa Joseph als der wahre Vater Jesu angesehen und infolgedessen der Glaube an die Gottheit Jesu Christi bei dem ungebildeten Volke beeinträchtigt werde. Indessen zeigen schon sehr alte Darstellungen, daß die Kirche seine Person und seine hervorragende Würde immer in Ehren gehalten hat (De Waal in Kraus' Realencykl. II, 72). Josephs Name findet sich schon in den abendländischen Martyrologien des 9. Jahrhunderts. Auch die Griechen begingen damals Josephs Gedächtniß sammt dem der anderen Gerechten des Alten Testamentes am Sonntag vor Weihnachten, und sammt dem Maria's, Davids und Jacobus des Jüngern am Sonntag in der Weihnachtsoctav; hierzu dichtete Joseph der Hymnograph (gest. 833), der in einer Vision durch den Apostel Bartholomäus die Gabe der heiligen Dichtkunst erhalten hatte und verschiedene Hymnen für das griechische Officium verfaßte, besondere Hymnen (Boll. 19 Mart. in comment. praev. § 2; De S. Josepho Hymnographo 3. April.). Im 14. und 15. Jahrhundert feierten bereits mehrere Orden im Abendlande den Gedächtnißtag des hl. Joseph (19. März) mit Officien, und der berühmte Johann Gerson bemühte sich in seinen Schriften, das Fest des hl. Joseph einzuführen; er schrieb sein Leben in Versen (Josephina, zwölf Gesänge) und setzte ein Officium zu dessen Ehre auf. Später machten sich um die Verbreitung der Andacht zum hl. Joseph die hl. Teresia und der hl. Franz von Sales verdient. Papst Benedict XIII. verordnete am 19. December 1729, daß der Name des hl. Joseph in die Allerheiligen-Litanei eingefügt werde, und zwar nach dem des hl. Johannes des Täufers; hiermit wird der

hl. Joseph unter die Heiligen des Neuen Testamentes gezählt. Gregor XV. erhob 1621 das Fest am 19. März zum gebotenen Feiertage; Pius IX. verlieh ihm durch Decret vom 8. December 1870 den Glanz eines Festes erster Klasse und proclamirte den Heiligen als Schutzpatron der ganzen Kirche. (Vgl. Tillemont, Mémoires I, 73 ss.; Boll. Mart. III, 4 sq.; Bened. XIV., De canoniz. l. 4, p. 2, c. 20, n. 7—58, u. Analecta juris Pontif., Romae 1860, 1509 sq.) [Schrödl.]

Joseph II., römisch-deutscher Kaiser aus dem Hause Habsburg-Lothringen, war der älteste Sohn des Herzogs Franz Stephan von Lothringen, welcher sich 1736 mit der Erzherzogin und späteren Kaiserin Maria Teresia von Oesterreich vermählt hatte, 1737 Großherzog von Toscana und 1740 Mitregent seiner Gemahlin in Oesterreich, Ungarn und Böhmen geworden war. Joseph wurde am 13. März 1741 zu Wien geboren; seine Taufpathen waren Papst Benedict XIV. und König August II. von Polen. Die Erziehung des Prinzen war eine durchaus verfehlte; sein flüchtiges Naturell, sein früh entwickelter Starrsinn, seine Spottsucht und Anmaßung wurden nicht zurückgedrängt, sondern großgezogen. Schon mit vier Jahren zeigte der Prinz solchen Eigensinn, daß er die Nahrung verweigerte, wenn er nicht erhielt, was er wünschte. Die Kaiserin gerieth auf das unglückliche Mittel, durch einen Bauchredner hinter der Tapete den Knaben mit einer Stimme aus der Geisterwelt bedrohen zu lassen; die spätere Einsicht in diese Komödie legte den Grund zu manchen Zweifeln in religiösen Dingen. Die Stelle eines Hofmeisters bei ihm übertrug die Kaiserin aus Dankbarkeit gegen die Ungarn dem Grafen und spätern Fürsten Batthyanyi. Dieser tapfere Soldat, welcher leider nichts von Erziehung verstand, suchte den Starrsinn seines Zöglings durch militärische Disciplin zu brechen, vermehrte aber nur das Uebel; Joseph fühlte sich als Kronprinz und trotzte jeder Gewaltmaßregel. Bis zu seinem zehnten Jahre mußte den Prinzen der Jesuit Bittermann unterrichten, und zwar nicht bloß in Religion und Latein, sondern auch, was den Knaben besonders langweilte, in Mathematik, Geometrie und Kriegsbaukunst. Dann folgte der alte Pedant Bartenstein, welcher ein historisches Unterrichtsbuch in 15 Folianten für den Prinzen zusammenschrieb. Man wird kaum irren, wenn man annimmt, daß dem flüchtigen und phantasievollen Knaben bei solcher Methode durch Bittermann die Religionslehre sammt den Jesuiten und durch Bartenstein nicht nur die Geschichte, sondern auch der ganze historische Boden auf Lebenszeit verleidet wurde. Batthyanyi aber war ein Feind der Wissenschaft und ließ oft die Unterrichtsstunden ausfallen, um seinen Zögling in's Ballhaus oder in die Reitschule zu führen. Nur Ein Lehrer gewann später Einfluß auf ihn, der Professor des Naturrechtes an der Wiener Universität, Freiherr von Martini. Dieser begeisterte den Prinzen für die revolutionären Ideen der französischen Oekonomisten. Martini leitete alle Rechtsbegriffe vom sogen. Naturzustande des Menschen ab und erfüllte allmälig seinen Schüler mit Geringschätzung für alles Herkommen und alles historisch Gewordene, für jedes Vorrecht einzelner Klassen und für corporative Selbständigkeit im Staate. Joseph nahm in sich die Vorstellung auf, daß nur ein einziger uneingeschränkter Herrscherwille das Werk der Reform im Sinne der Humanität und der allgemeinen Volkswohlfahrt vollbringen werde. Diese Ueberzeugung wurde gekräftigt durch den Einfluß der beiden einzigen Auctoritäten, welche jene Zeit kannte, durch die Schriften Voltaire's und durch das Beispiel Friedrichs II. von Preußen. Während der österreichische und der preußische Adler mit abwechselndem Glücke ihre Stärke auf den Schlachtfeldern maßen, weckte der Kriegsruhm Friedrichs in dem feurigen Jünglinge eine Eifersucht, welche ihn im spätern Alter zum unbedingten Verehrer und sklavischen Nachahmer des Königs machten. Er wünschte anfänglich nichts sehnlicher, als die Waffen ergreifen zu dürfen, allein die Mutter wehrte es ihm aus Furcht, der Krieg möge in ihm Gleichgiltigkeit gegen die Pflichten eines friedliebenden Regenten erzeugen. Dafür suchte ihn die Kaiserin allmälig in die Betheiligung an Staatsgeschäften einzuführen; im J. 1761 erhielt er Sitz und Stimme im neugegründeten Staatsrathe. Im Jahre vorher hatte er sich mit Isabella von Parma verheiratet; als aber diese glückliche Ehe schon 1763 durch den Tod gelöst wurde, bot er mehr aus Politik als aus Neigung seine Hand der Tochter Karl Albrechts von Bayern (Kaisers Karl VII.), um durch sie einstens Erbe der Allodialgüter ihres Bruders zu werden. Diese Hoffnung schlug fehl; Joseph lebte mit Maria Josephine unzufrieden und unglücklich, und als 1767 auch diese Gemahlin ohne Nachkommen starb, gingen die Ansprüche auf das Erbe des Kurfürsten Max Joseph verloren, ein Umstand, der später die für Oesterreichs Machtstellung unglücklichen Wirren in der bayerischen Erbfolge zur Folge hatte.

In einem geheimen Artikel des Hubertsburger Friedens vom Februar 1763 hatte Preußen dem ältesten Sohne der Kaiserin seine Stimme für die Wahl zum römisch-deutschen Könige versprochen. Joseph kam mit seinem Vater nach Frankfurt, wurde dort am 27. März 1764 zum Könige gewählt und am 3. April feierlich gekrönt. Im folgenden Jahre starb der Vater unerwartet am Schlagflusse. Joseph nahm nun den Titel Kaiser an, und wie sein Vater Mitregent in den Königreichen und den Erbstaaten der Kaiserin gewesen, so berief jetzt Maria Teresia ihren Sohn zu demselben Amte, jedoch mit dem auch 1740 gemachten Vorbehalte, daß sie keineswegs ihre persönliche Oberherrlichkeit über alle Staaten aufgebe. Nur das Militärwesen wurde dem jungen Kaiser ganz überlassen. Seiner absolutistischen Natur sagte die straffe Centralisirung der Armee durchaus zu, und er versuchte diese auf die

ganze Regierung zu übertragen; alle Fäden sollten von ihm ausgehen und in seine Hand zurückkehren; er wollte Alles wissen, Alles leiten, Alles anordnen. Die Devise des Kaisers war Verbesserung der Gesetzgebung, Förderung des Ackerbaues, des Handels und der Industrie, Beschützung des Volkes gegen die Unterdrückung von seiten eines mächtigen Adels; aber diese lobenswerthen Pläne wurden in einer Weise in's Werk gesetzt, welche nicht zum Guten führen konnte. Maria Teresia versuchte den überstürzenden Drang des Sohnes zu mäßigen. Hieraus entwickelte sich eine immer wachsende Spannung zwischen Mutter und Sohn. Ein großer Theil der Correspondenz wurde von Joseph selbst vernichtet, aber schon Andeutungen in dem noch erhaltenen französischen Briefwechsel (herausgegeben von Arneth) lassen das unerquickliche Verhältniß kund werden, und in den höchst vertraulichen Briefen, welche die Kaiserin an ihre Freundin, Marquise d'Herzelle, richtete (herausgegeben von Kervyn, Brüssel 1868), offenbaren sich die Schmerzen und Thränen einer tiefbetrübten und schwer verletzten Mutter. Das Mißbehagen des Kaisers über die Hindernisse, die er fand, steigerte sich so sehr, daß er 1773 die Kaiserin bat, ihn seiner Stellung als Mitregenten gänzlich zu entheben. Da seine Mutter nicht darauf einging, suchte er durch ausgedehnte Reisen sich zu zerstreuen. Unter dem Namen eines Grafen von Falkenstein besuchte er die verschiedenen Kronländer und durchzog 1769 Italien. Von politischer Bedeutung waren seine Reisen nach Schlesien und nach Frankreich. Schon 1766 war eine Zusammenkunft mit Friedrich von Preußen verabredet, aber durch die Kaiserin verhindert worden. Seitdem aber hatten sich die politischen Verhältnisse geändert; das Wachsen der russischen Macht gegen Osten machte eine Annäherung zwischen Oesterreich und Preußen wünschenswerth. Die Zusammenkunft fand daher zu Neisse im August 1769 statt. Joseph erwiederte die Freundschaftsbezeugungen des Königs mit der Versicherung, daß Oesterreich auf den schlesischen Besitz aufrichtig verzichtet habe. Eine zweite Zusammenkunft erfolgte 1770 im Lager zu Neustadt in Mähren. Hier wurde über die Vermittlung in der russisch-türkischen Frage unterhandelt, als deren letztes Resultat die Theilung Polens erschien, obwohl man an sie bei dieser Zusammenkunft noch nicht gedacht zu haben scheint. Später, weil eine Oesterreich ungünstige Aenderung in der französischen Politik vor sich gegangen war, entschloß sich der Kaiser zu einer Reise nach Paris, woselbst er wiederum als Graf von Falkenstein am 18. April 1777 ankam. Hier prunkte er eigentlich mit seiner Prunklosigkeit und Einfachheit, indem er überall den stärksten Contrast zur Ueppigkeit des Hofes an den Tag zu legen suchte; selbst der Putz seiner königlichen Schwester Marie Antoinette entging seiner Bekrittelung nicht. Auf der andern Seite zeigte er sich als den Mann von höherem wissenschaftlichem Interesse und strebsamer Bildung, indem er alle öffentlichen Anstalten ohne Unterschied sich zeigen ließ und zugleich persönliche Bekanntschaft mit bedeutenden Männern und Frauen zu machen suchte. Friedrich von Preußen konnte es Joseph kaum verzeihen, daß er bei dieser Gelegenheit an Fernay vorüberreiste, ohne „den alten Patriarchen der Philosophie", Voltaire, zu besuchen; gewiß hat er übrigens den Grund dieser Negligenz richtig gefunden, wenn er glaubte, „daß eine gewisse, sehr wenig philosophische Dame Teresia ihrem Sohne verboten habe, den Patriarchen der Toleranz zu besuchen". Dafür besuchte Joseph auf seiner Durchreise durch Bern den großen Dichter Haller; in Genf machte er Bekanntschaft mit Saussure, in Waldshut mit Lavater. Indeß schien für ihn die Zeit heranzunahen, wo die ganze Fülle der Regierungsgewalt in seine Hände übergehen sollte. Maria Teresia, die schon längere Zeit kränkelte, starb am 29. November 1780, nachdem sie auf dem Todbette ihrem Sohne noch Unterweisungen in der Staatskunst gegeben und ihn gebeten hatte, niemals von der Religion seiner Väter abzulassen. Dieß Ereigniß traf den Kaiser nicht unvorbereitet; längst waren seine Pläne entworfen, und es hatte nur an der Möglichkeit gefehlt, sie ungehindert durchführen zu können.

Nicht ohne ernste Spannung sah man in Europa den ersten Schritten des Kaisers entgegen, und selbst Friedrich rief aus: „Maria Teresia ist nicht mehr, eine neue Ordnung der Dinge beginnt!" Dieses Wort hatte für die österreichischen Erblande seine volle Richtigkeit. Der Kaiser hatte sich als bestimmtes und klares Ziel vorgesetzt, aus den verschiedenen Theilen der österreichischen Monarchie Einen großen Staat zu schaffen, der nach innen gleichförmig, nach außen unabhängig wäre. Dieser Plan, sollte er ausgeführt werden, schloß eine Menge Revolutionen in sich, denn derselbe enthielt eine Kriegserklärung gegen Jahrhunderte lang verbriefte Rechte der Provinzen, gegen jede selbständige Bewegung und Entwicklung, gegen Sprache und Sitte seiner Unterthanen. Joseph, ganz in jener absolutistischen Anschauungsweise befangen, wonach er sich als unumschränkten Beamten des Staates betrachtete, fand in diesem Streben so wenig eine gewaltthätige Unternehmung, daß er es vielmehr für die Pflicht des Regenten hielt, wohlerworbene Rechte und Landesconstitutionen unbeachtet zu lassen, wenn ihm eine Reform zur Durchführung des Staatszweckes nothwendig schien. Dieser Absolutismus, der, möge er nun vom Throne oder vom „souveränen" Volke ausgehen, sich am wenigsten mit den kirchlichen Institutionen verträgt, wies dem Kaiser auch ganz nothwendig eine Stellung der Kirche gegenüber an, vermöge deren er sich zum kirchlichen Reformator für berechtigt hielt. Das Streben, die Kirche so viel als möglich von ihrem Oberhaupte zu isoliren und sie dafür dem Staate unterzuordnen, führte jenes staatskirchenrechtliche System in's Leben, das unter dem Namen „Josephinismus" die österreichische

Kirche bis auf die Gegenwart unter die strengste bureaukratische Bevormundung gestellt und auch in anderen Staaten getreue Nachahmung gefunden hat. Längst war es aber auch die sog. Aufklärungspartei, sowohl in als außer Deutschland, welche ihre größte Hoffnung in diesem Stücke auf den jungen Kaiser setzte. Dieselbe Partei, die in Frankreich das Gift des Unglaubens durch die höheren Stände hindurch bis in die niedrigsten Schichten des Volkes zu verbreiten wußte, hatte auch in Deutschland Anhänger gewonnen und betrachtete namentlich den Kaiser als ihren getreuen Adepten. Auf welche Weise diese Partei den Kaiser in ihre Bestrebungen hineinzuziehen suchte, beweist namentlich eine schon sechs Jahre vor dem Regierungsantritte Josephs im J. 1774 zu Lausanne erschienene Schrift von Lanjuinais, einem ehemaligen Benedictiner, später aber Lehrer an einer reformirten Erziehungsanstalt in der Schweiz, unter dem Titel: Le monarque accompli ou prodiges de bonté, de savoir et de sagesse qui font l'éloge de Sa Majesté Impériale Joseph II., et qui rendent cet auguste monarque si précieux à l'humanité. Vergleicht man den Inhalt dieser Schrift, namentlich den Theil, welcher das Verhältniß des Regenten zur Religion und Kirche bespricht, mit dem, was wenige Jahre nachher Punkt für Punkt in's Werk gesetzt wurde, so möchte man in derselben den Schlüssel zu dem ganzen Reformbestreben Josephs auf kirchlichem Gebiete gefunden zu haben glauben. — Uebrigens war die Ordnung der Dinge, welche mit dem Regierungsantritte Josephs in Oesterreich für die Kirche eintrat, keineswegs ganz neu; sie war bereits unter Maria Teresia zu Grunde gelegt und zu ziemlich großem Fortschritte gediehen. Unter dieser Regentin, die persönlich eine fromme Frau war, griff französische Bildung und damit auch der französische Unglaube beim Hofadel immer mehr um sich; besonders war es der Minister und Rathgeber der Kaiserin, Wenzel Graf von Kaunitz, der den Ideen der französischen Philosophie huldigte. Sodann kamen auch aus den Niederlanden hohe Beamte an den Hof, die, jansenistisch gesinnt, zugleich den ganzen Haß dieser Partei gegen die Kirche mitbrachten. Wie Frankreich in allem Uebrigen Muster und Vorbild war, so suchte man dasselbe auch darin nachzuahmen, daß man die Grundsätze des Gallicanismus zur Geltung zu bringen suchte und die wesentlichsten Rechte des kirchlichen Oberhauptes zu Gunsten der Staatsgewalt zu beschränken anfing. Der Angriff kehrte sich zunächst gegen diejenigen, welche die festesten und sichersten Stützen der kirchlichen Ordnung waren, gegen die Jesuiten. Ein im J. 1752 von der Regierung bekannt gemachter Studienplan beschränkte schon in wichtigen Punkten die Wirksamkeit der Geistlichkeit auf den Lehrstühlen. Bald darauf zog die Regierung die Censur selbst über theologische Werke an sich und begünstigte entschieden die gallicanische Richtung. Den päpstlichen Legaten wehrte sie die Visitation der österreichischen Bisthümer (1749). Um die Jesuiten die höchste Ungnade fühlen zu lassen, verloren sie ihre Stellen als Beichtväter bei Hof, was allgemeines Aufsehen erregte. Im J. 1759 entzog man ihnen vollends die Direction der philosophischen und theologischen Facultät an der Wiener Universität, und an ihre Stelle traten ihre Gegner, der Domherr Simon von Stock, der Leibarzt van Swieten und der Canonicus Simen. Aehnliches geschah in den Provinzen. So blieb den Jesuiten nur mehr ein Einfluß auf die niederen Schulen, und auch von diesen hätte man sie gerne entfernt, wenn nicht einerseits die persönliche Neigung der Kaiserin und andererseits der Mangel an passenden Lehrern eine vollständige Ausschließung des Ordens unmöglich gemacht hätte. Bei Ernennung zu Bisthümern sah es die Hofpartei auf Männer ab, welche in ihrem Sinne wirken sollten. Solchen Bestrebungen mußte das Werk von Febronius (1763) als äußerst willkommen und vortrefflich erscheinen (s. d. Art. Hontheim). Konnte man dasselbe auch nicht in den Schulen einführen, so wußte man doch wenigstens den freien Umlauf desselben im Buchhandel durchzusetzen. Das Werk fand reißenden Abgang, und um sein Glück im geistlichen Stande zu machen, mußte man Febronianer sein. Erst nach der feierlichen Censurirung des febronianischen Werkes durch den heiligen Stuhl wagte es die österreichische Regierung nicht mehr, dasselbe offen in Schutz zu nehmen. Dafür erschien nun das Compendium des canonischen Rechts von Stephan Rautenstrauch (s. d. Art.), das ganz im febronianischen Geiste geschrieben war. Bei dem Clerus fand dieses Werk eine ungünstige Aufnahme; um so dankbarer aber war dafür die Regierung. Rautenstrauch wurde Abt des Klosters Brzevnov bei Prag, Referent über die geistlichen Studien und Hofrath, und war von nun an eine Hauptperson bei allen Neuerungen Josephs II. — Der Neuerungspartei war es daran gelegen, sich einen tüchtigen Nachwuchs heranzubilden; deßhalb wurden auf Antrag Gerhards van Swieten an allen hohen Schulen des Staates Lehrstühle des Naturrechts und der politischen Wissenschaften errichtet. Von diesen Lehrstühlen herab wurden die widersprechendsten Grundsätze vorgetragen; auf der einen Seite der crasseste Radicalismus, der alle Standesvorrechte als Usurpationen erklärte und dem Naturrechte eine absolute Geltung über das positive Recht einräumte, auf der andern Seite dagegen die größte Verehrung für den Polizeistaat, den man als Musterstaat anpries. Als Ideal der Staatsweisheit erschien eine gute Polizei, eine große Population und viel Industrie. Den Zöglingen, welche aus diesen Schulen hervorgingen, durfte es um einen für sie geeigneten Posten nicht bange sein. Auf den Rath des Professors von Sonnenfels, der ein Hauptvertreter dieser staatswissenschaftlichen Weisheit war, nahm nun auch die Regierung das ganze Volksschulwesen in die Hand, und es wurden zur Bildung der Volkslehrer sogen. Normalschulen errichtet, durch welche man

den Geist der Regierung unter die Volksmassen zu verbreiten suchte. Selbst der Katechismus wurde zu einem Gegenstande, welchem die Regierung ihre Aufmerksamkeit schenken zu müssen glaubte. Der längst im Gebrauch gewesene Katechismus von Canisius paßte nun nicht mehr; er sollte durch einen andern ersetzt werden, der den Prälaten Ignaz Felbiger (s. d. Art.) zum Verfasser hatte. Weil aber auch dieser Katechismus noch zu specifisch katholisch war, wurde auf Grundlage desselben ein anderer ausgearbeitet; derselbe ward den Bischöfen mit der Weisung zugesendet, ihn durch einen Hirtenbrief dem Clerus und dem Volke zu empfehlen. Ein im December 1774 von der Kaiserin erlassenes Patent verordnete, daß in jedem Pfarrbezirke eine Schule sein sollte, auf welche der Kirche außer der Ertheilung des Religionsunterrichtes kein weiterer Einfluß gestattet war. Die Aufsicht über dieselben führte ein von der Regierung bestellter Schul-Oberaufseher und dehnte sie auch auf den Geistlichen aus, sofern er Religionslehrer war. Die Wissenschaft ruhte nicht, um als Bundesgenossin den Unternehmungen der Regierung den geeigneten Vorschub zu leisten und denselben den Schein von Berechtigung zu verleihen. Die Werke von Febronius und Rautenstrauch verstießen doch zu offen gegen die kirchliche Verfassung, als daß man dieselben hätte offen den Lehrvorträgen zu Grunde legen können. Weit günstiger waren hierzu die 1774 in vier Bänden erschienenen Vorlesungen über das canonische Recht von Riegger, der den Gallicanismus in einer milderen und gemäßigteren Form darzustellen und mit vorsichtigem Rückhalt den Neuerungen der Regierung das Wort zu reden wußte. Nach diesem Werke mußte zufolge der allgemeinen Gesetze, welche für die bischöflichen und Klosterschulen schon seit 1764 die Lehrbücher der Universitäten vorgeschrieben hatte, überall das Kirchenrecht vorgetragen werden. Fast gleichzeitig erschien eine sogen. Synopse, welche die Grundsätze der gallicanischen Declaration von 1682, nur mehr entwickelt, enthielt. Dieselbe war eine officielle Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Grundsätze, die in den kaiserlichen Erbländern Geltung hatten. Bei Disputationen durften nur Sätze aus der Synopse gewählt werden. Uebrigens war immer noch durch die Persönlichkeit der Kaiserin, welche freilich dem Treiben ihrer Rathgeber nicht auf den Grund zu sehen vermochte, den Neuerungen eine angemessene Schranke gesetzt.

Dieß war der Stand der Dinge in Oesterreich, als die Regierung durch den Tod seiner Mutter in die Hände Josephs überging. Er selbst hatte an diesen Vorgängen schon thätigen Antheil genommen und mußte sich um so mehr zum consequenten Weiterschreiten aufgelegt fühlen, je weniger ihm von seiten derer, welche dazu berufen waren, von den Bischöfen, Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden. Einige derselben, wie Graf Herberstein, Bischof von Laibach, und die Erzbischöfe Graf Trautson und Graf Migazzi waren sogar Beförderer der Neuerung. Letzterer jedoch zog sich schon frühe zurück und wurde später ein Haupt der kirchlich gesinnten Partei. Die anderen Bischöfe aber, welche größtentheils aus dem Hofadel gewählt waren, besaßen, wenn sie auch die Neuerungen nicht gerne sahen, doch nicht die nothwendige Befähigung, nicht die Wissenschaft, um ihre Rechte und die Sache der Kirche vertheidigen zu können. Sie verließen sich auf die Person der Kaiserin und sahen in der ganzen Bewegung nur die Wirkung vorübergehender Hofränke, welche durch andere Hofränke unwirksam gemacht werden müßten. Der Wink eines Ministers, sie möchten sich in Hinsicht auf Rathschläge an Männer halten, welche in dem geläuterten Kirchenrechte bewandert wären, genügte, sie allen Schein vermeiden zu lassen, der sie um die Hofgunst hätte bringen können. Doch das bisher Geschehene war im Verhältniß zu dem, was jetzt erst kommen sollte, nur ein schwacher Anfang. Einige hundert der Reihe nach erschienene Hofdecrete sollten praktisch machen, was bisher bloß in Compendien enthalten und auf Lehrstühlen vorgetragen wurde. Der erste Schritt, den der Kaiser in dieser Richtung that, war eine Kriegserklärung gegen Rom. Durch eine Verordnung vom 26. März 1781 wurde den Erzbischöfen, Bischöfen und geistlichen Obern der Erblande strengstens befohlen, alle päpstlichen Bullen, Breven und sonstigen Erlasse, sowie alle Verordnungen von ausländischen geistlichen Obern, wessen Inhalts sie immer sein möchten, vor ihrer Bekanntmachung der weltlichen Landesstelle vorzulegen. Zugleich wurde verordnet, es sollte über dergleichen Erlasse in einem von den Kammerprocuratoren abgefaßten Gutachten an die böhmische oder österreichische Hofkanzlei berichtet und von dieser letztern Behörde die allerhöchste Entschließung erwirkt werden, welche durch die Landesstelle dem Bischofe oder Ordensobern nebst dem Original schriftlich zugehen sollte. Eine andere Verordnung vom 2. April 1781 verbot nun auch den Bischöfen, gedruckte oder geschriebene Anordnungen, Belehrungen oder Hirtenbriefe ohne vorher eingeholte Erlaubniß der Landesstelle in ihren Diöcesen zu erlassen. Zugleich wurde eine neue Eidesformel vorgeschrieben, nach welcher jeder neuerwählte Bischof oder Erzbischof noch vor der päpstlichen Confirmation in die Hände des weltlichen Landespräsidenten verpflichtet werden sollte. Eine weitere Verordnung vom 14. April hob die Gültigkeit der den Bischöfen vom päpstlichen Stuhle ertheilten Facultäten zum Dispensiren und Absolviren auf; am 4. September dagegen wurde den Bischöfen befohlen, von canonischen Ehehindernissen, wo ein triftiger Grund dazu vorhanden, gegen eine mäßige Taxe aus eigenem Rechte zu dispensiren, und zwar dieses darum, weil dem Staate ungemein viel daran gelegen sei, daß die Bischöfe von der ihnen von Gott verliehenen Amtsgewalt Gebrauch machen. Dem untergeordneten Clerus wurde bei Verlust der Temporalien untersagt, gegen eine andere Dis-

pensation, als die des Ordinarius, eine Trauung, bei welcher canonische Hindernisse obwalteten, vorzunehmen. Die Annahme irgend eines Titels vom päpstlichen Stuhle ohne vorherige Nachsuchung der landesherrlichen Genehmigung wurde am 21. August desselben Jahres strengstens verboten. Ein besonderer Gegenstand der Sorgfalt des Kaisers waren die Klöster. Schon auf seiner ersten Reise durch Italien zeigte er zu Mailand, welche Ansicht er vom Klosterleben habe; nach einem Besuche der dortigen Frauenklöster schickte er den Nonnen, weil er sie nicht hinreichend beschäftigt glaubte, Leinwand, woraus sie Hemden für seine Soldaten verfertigen sollten. Abgesehen davon, daß die Klöster der Neuerungspartei längst ein Dorn im Auge waren, konnten dieselben unmöglich in einem Staate länger unangefochten bestehen, in welchem eine möglichst große Population und eine ausgedehnte Industrie als das Geheimniß des öffentlichen Wohles galten. Durch ein Handschreiben vom 30. October 1781 an die Staatskanzlei verfügte der Kaiser die Aufhebung aller Orden, welche „ein bloß beschauliches Leben führten und zum Besten des Nächsten und der bürgerlichen Gesellschaft nichts Sichtbares beitrügen". Ein beträchtlicher Theil der Klöster, im Ganzen an 700, wurden in kurzer Zeit nach einander infolge dieser allerhöchsten Verfügung aufgehoben. Nur Rücksichten auf das Volk, das aus den meisten Klöstern seine Wohlthaten genoß, hinderten eine totale Auflösung derselben. Dafür suchte man dem Klosterwesen eine solche Organisation zu geben, daß es sich in sich selbst auflösen mußte. In dieser Absicht wurde durch eine Verordnung vom 24. März 1781 der Zusammenhang der inländischen mit den ausländischen Klöstern bis auf einige höchst unbedeutende Punkte aufgehoben; durch eine andere vom 11. September 1782 wurden alle Exemtionen abgestellt, und endlich wurden den 30. November 1784 selbst gegen die Ordensverfassung periodische Wahlen angeordnet. Diese Maßregeln mußten nothwendig den Verfall der Klosterdisciplin herbeiführen; besonders galt dieß von der zuletzt genannten, da bei den periodischen Wahlen die Obern sich nicht für die Zukunft verfeinden wollten und deßhalb zu allen Vernachlässigungen der Disciplin schwiegen. Der Personalstand der noch bestehenden Klöster schrumpfte sehr zusammen; denn infolge Mangels an Curatgeistlichen wurden viele Mitglieder in die Seelsorge versetzt, andererseits wurde die Aufnahme von Novizen für die nächsten zwölf Jahre ohne specielle Genehmigung der Regierung, die höchst selten ertheilt wurde, verboten. Nicht besser als den Klöstern ging es den sogen. Bruderschaften und Congregationen. Man hob sie auf und wollte dafür eine monströse Bruderschaft der thätigen Nächstenliebe einführen. Ebenso wurde der Orden der Tertiarier gänzlich aufgehoben, nachdem die Aufnahme in denselben schon 1772 verboten worden. Aus den eingezogenen Klostergütern wurde (28. Februar 1782) ein sogen. Religionsfond gebildet, der zu verschiedenen kirchlichen Zwecken, besonders zur Dotirung und Aufbesserung der Pfründen verwendet werden sollte. Hinsichtlich des Säcularclerus wurden die Patronatsrechte der Privaten vielfach beschränkt; die Besetzung aller dem päpstlichen Stuhle reservirten Canonicate zog die Regierung an sich. Für was man den Geistlichen im Staate ansah, erhellt daraus, daß man ihm auftrug, gegen Contrebande und für die Conscription zu predigen, jede neue Regierungsanstalt auf Verlangen dem Volke zu empfehlen und alle Gesetze ohne Unterschied des Inhaltes von der Kanzel zu verkünden. Eine Verordnung vom 3. October 1781 verlangte, daß der katholische Pfarrer auch in der Toleranz dem Volke mit gutem Beispiele vorangehe und auch ohne garantirte katholische Kindererziehung gemischte Ehen einsegne. Der Clerus war schwach genug, sich zu allem diesem herzugeben; dadurch verlor er bei den niederen Ständen das Zutrauen und fand bei den höheren Geringschätzung.

Wohl von den nachtheiligsten Folgen waren die Reformen, welche die Bildungsanstalten des katholischen Clerus trafen. Der von Rautenstrauch verfaßte und schon unter Maria Teresia (1775) eingeführte Studienplan genügte der unter dem Vorsitze des Jansenisten van Swieten (des jüngern) gebildeten Studienhofcommission nicht mehr; man glaubte weiter gehen zu müssen. So wurden die Dogmatik und Exegese durch den seichtesten Rationalismus verflacht; die Kirchengeschichte aber wurde eine Zeitlang nach dem Werke des Protestanten Matthias Schröckh vorgetragen, bis dasselbe durch das Werk Dannenmaiers überflüssig gemacht wurde. Im Kirchenrechte reichte Rieggers Lehrbuch nicht mehr aus. Durch Hofdecret vom 24. September 1784 wurde dasselbe durch Pehems Praelectiones in jus ecclesiasticum universum ersetzt. Um den Eingriffen der Staatsgewalt in den Bereich der Kirche einen möglichst weiten Spielraum zu geben, wurden in diesem Werke unter dem satirisch klingenden Titel des Jus advocatiae ecclesiasticae die Befugnisse der Staatsgewalt gegenüber der Kirche in's Maßlose getrieben. Dieses Werk wurde zwar in Rom censurirt, allein die österreichischen Bischöfe erhoben keine Einsprache gegen dasselbe. Uebrigens wurde Pehem noch von anderen Canonisten überboten, z. B. Eybel und Gmeiner. Um sich der Docenten zu versichern, forderte die Regierung (5. Februar 1785) von den Candidaten zum theologischen Doctorat die Angelobung reformatorischer Bemühungen und enthob die Professoren der Theologie der Beeidigung auf die Confessio Tridentina. Die bischöflichen und Klosterschulen, sowie die bischöflichen Seminarien wurden aufgehoben und statt dieser letzteren für mehrere Diöcesen eines Bezirks sogen. Generalseminarien (s. d. Art.) errichtet, und zwar zu Wien, Pest, Pavia und Löwen; Filialanstalten von diesen waren die Seminare zu Graz, Olmütz, Prag, Innsbruck und Luxemburg. Dieselben waren von den Bischöfen ganz unabhängig und galten wegen des Geistes, der in ihnen herrschte, als

Pflanzschulen des Jansenismus oder des Unglaubens. Im Auslande zu studiren ward verboten. Neben den Generalseminarien gab es dann sog. Priesterhäuser, in welchen jeder Theologe noch ein Jahr zuzubringen hatte, um den neuen Geist der Seelsorge sich anzueignen. Die Bischöfe durften bloß den ihnen zugeschickten Candidaten die Hände auflegen. Schonungslos griff man sofort in das religiöse Leben des Volkes ein, indem man ihm die Form zerbrach, in welcher es seine Frömmigkeit zu bethätigen gewohnt war. Die Prediger sollten von specifisch-katholischen Glaubenslehren Umgang nehmen und dafür nebst einer trivialen Moral die Lehre von Giftpflanzen, Diät, Kindererziehung, Landwirthschaft u. dgl. vortragen. Eine staatspolizeiliche Gottesdienstordnung entkleidete vollends den kirchlichen Cultus seiner Schönheit und Mannigfaltigkeit (1783). Selbst die Zahl der Kerzen beim Gottesdienste wurde darin vorgesehen; damit Holz erspart werde, sollten die Leichname in Säcke genäht, statt in Särgen begraben werden. Bekanntlich nannte König Friedrich wegen dieser kirchenpolizeilichen Sorgfalt den Kaiser seinen Bruder Sacristan. In Betreff der Ehe nahm die Staatsgesetzgebung durch eine sophistische Deutung der tridentinischen Bestimmung für sich allein das Recht in Anspruch, trennende Ehehindernisse festzusetzen, weßhalb die kirchliche Gesetzgebung, sofern in ihr trennende Ehehindernisse vorkommen, keine Beachtung verdiene; aber gleichwohl verlangte sie die kirchliche Einsegnung. Die Ehescheidung wurde so leicht als möglich gemacht, und es war nur dem obersten Staatsgrundsatze entsprechend, wenn die natürlichen Kinder für erbfähig erklärt wurden.

Bis auf Kaiser Josephs II. Zeiten hatten die Protestanten und überhaupt das Sectenwesen in Oesterreich nicht sonderlich festen Fuß fassen können; indeß hatte sich in den Städten, besonders in Wien, eine protestantische Bevölkerung ansässig gemacht, und namentlich gab es in Böhmen und Mähren noch ganze Familien und Gemeinden, welche sich heimlich zum Protestantismus bekannten. Durch die beiden Hofdecrete vom 13. und 27. October 1781 ließ der Kaiser, „überzeugt von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringe", sowohl für die protestantischen Confessionen als auch für die nicht unirten Griechen gesetzliche Duldung verkünden. Diese neue Begünstigung des Protestantismus, die sich besonders auch darin zeigte, daß die Staatscensur keine vom katholischen Standpunkte aus gegebene Erörterung der confessionellen Unterscheidungslehren, sowie ihrer geschichtlichen Entwicklung zuließ, scheint einen ziemlich bedeutenden Abfall von der Kirche in Aussicht gestellt zu haben. Auf welchen Motiven derselbe beruhte, sieht man aus einer öffentlichen Bekanntmachung des Kaisers, in welcher er sich gegen die Ausstreuung verwahrt, daß es ihm ganz gleichgültig sei, zu welcher Religion sich seine Unterthanen bekennten, daß ihm sogar der Abfall von der katholischen Kirche lieb sei, daß die Abfallenden zeitliche Vortheile zu gewärtigen hätten, und daß die bloße Erklärung, nicht katholisch sein zu wollen, ohne sich zu einer der drei geduldeten Religionen zu bekennen, schon hinreiche. Auch die Juden sollten von dieser Toleranz nicht ausgeschlossen sein. Manche drückende Maßregel und Beschränkung wurde für sie aufgehoben; sie mußten aber diese Erleichterung durch Einbuße mancher ihrer Sitten und Gebräuche bezahlen. Schlimmer als den Juden ging es den sogen. Deisten oder Abrahamiten (s. d. Art.), einer besonders in Böhmen und Mähren auftretenden Secte, welche sich zu einem Gottesglauben ohne Trinität bekannte, Jesum für einen bloßen Menschen erklärte, die Lehre von seinem Versöhnungstode verwarf und von allem äußern Cultus nichts wissen wollte. Im Interesse der Gewissensfreiheit wurde verordnet: Wenn ein Mann, ein Weib oder wer immer bei einem Ober- oder Kreisamte als Deist, Israelit oder Lampelbruder sich melde, sollten ihm ohne weitere Anfrage 24 Prügel oder Karbatschstreiche auf den Hintern gegeben und er damit nach Hause geschickt werden, und zwar solle dieß so oft wiederholt werden, als er sich anmelden werde, nicht weil er ein Deist sei, sondern weil er sage, das zu sein, wovon er nicht wisse, was es sei. — Zu diesen reformatorischen Bestrebungen und Unternehmungen des Kaisers wurde vollends noch die Presse freigegeben. Es läßt sich wohl nicht verkennen, daß er in guter Absicht sich zu diesem Schritte bestimmen ließ. Er erwartete davon einen gesteigerten Aufschwung des wissenschaftlichen und geistigen Lebens in seinen Staaten. Sodann betrachtete er die freie Presse als ein Mittel zur Controle seiner Beamten, sowie zur Erforschung der herrschenden Volksstimmung. Allein die während der Zeit der freien Presse erschienene Literatur beweist hinlänglich, was man damals unter freier Presse verstand. Eine wahre Flut von Broschüren des trivialsten und frivolsten Inhaltes wurde als Resultat zu Tage gefördert, und nichts war dieser Gassenliteratur heilig genug, das sie nicht in den Koth herabzuziehen gewagt hätte. Uebrigens war immer noch so viel Fond gesunden Sinnes unter dem österreichischen Volke vorhanden, daß es bald dieses Treibens satt wurde, und daß der Name „Schriftsteller" in Verruf kam. Sogar von Protestanten wurden die Wiener wegen ihrer abgeschmackten Aufklärung verhöhnt.

Während der Kaiser mitten in seinem reformatorischen Eifer begriffen war, fehlte es nicht an Vorstellungen, welche ihn auf die bedenklichen Folgen seiner Unternehmungen aufmerksam machten. Außer dem oben genannten Cardinal Migazzi, Erzbischof in Wien, und Cardinal Batthyanyi, Erzbischof in Gran, deren Vorstellungen unbedingt zurückgewiesen wurden, hatte der Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Trier in einer besondern Zuschrift ihn ernstlich

gewarnt. Auf wahrhaft rücksichtslose Weise erhielt er dafür die Antwort: „Wenn es in der Ordnung sei, daß der Kurfürst, der das Brod der Kirche esse, gegen alle Neuerungen protestire, so habe der Kaiser, der das Brod des Staates esse, die ursprünglichen Rechte des letztern zu vertheidigen und zu erneuern." Wem aber dieses rücksichtslose Verfahren des Kaisers am meisten Schmerz verursachte, das war der heilige Vater Pius VI. Auf eine Note, welche der päpstliche Nuntius Garampi am 12. December 1781 an den Fürsten Kaunitz richtete, folgte von diesem eine höchst zweideutig gehaltene Widerlegung. Selbst ein eigenhändiger Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser vermochte nichts zu ändern. Von einer persönlichen Zusammenkunft einen bessern Erfolg erwartend, machte der Papst dem Kaiser die briefliche Mittheilung, daß er eine mündliche Besprechung mit ihm wünsche und ihn deßhalb an seinem Hofe zu besuchen gedenke. Die vom 11. Januar 1782 hierauf erfolgte Antwort des Kaisers enthielt sowohl eine indirecte Ablehnung, als auch die Versicherung von der Nutzlosigkeit des päpstlichen Entschlusses. Trotz dieser und trotz der Abmahnung mehrerer Cardinäle unternahm der Papst eine Reise nach Wien, welche einem wahren Triumphzuge glich. Joseph selbst war ihm mit seinem Bruder, dem Erzherzoge Maximilian, einige Meilen entgegengefahren und führte ihn am 22. März zu Wien ein. Alles war daselbst für den hohen Gast begeistert, und während seiner vierwöchentlichen Anwesenheit war der Zudrang von Fremden so groß, daß man sogar Mangel an Lebensmitteln befürchtete. Die Feier der Charwoche und des Osterfestes bot dem Papste Gelegenheit, jene wunderbare Macht und Würde zu entfalten, mit welcher das Oberhaupt der Kirche unwiderstehlich zur Anerkennung seiner göttlichen Einsetzung nöthigt. Der Kaiser ließ es seinerseits an keiner Ehrenerweisung gegen seinen hohen Gast fehlen, lehnte aber jede Unterhandlung über kirchliche Angelegenheiten ab und erklärte dem Papst in einer Cabinetsberathung: er sei zu wenig Theolog und Canonist, um mündlich unterhandeln zu können, er bitte deßhalb um schriftliche Vorlage der Beschwerden, die er dann durch seinen Kanzler ausführlich beantworten und nöthigenfalls zur Belehrung seiner Unterthanen durch den Druck bekannt machen wolle. Das Einzige, was zu Stande kam, war die Aufnahme der früheren Unterhandlungen durch den Nuntius Garampi und im Namen des Kaisers durch den Cardinal Herzan. Bei dieser Gelegenheit erhielten die ungarischen Bischöfe vom Kaiser die Erlaubniß, verschiedene infolge der kaiserlichen Verordnungen entstandene Gewissensfragen dem Papste vorzulegen. Sie betrafen hauptsächlich die Dispensation in Ehesachen und die Auflösung der Klostergelübde. In Betreff der erstern ertheilte ihnen nun der Papst die Facultät zur Dispensation vom dritten und vierten Grade auf unbestimmte Zeit, erklärte aber, die Befugniß zur Auflösung der Ordensgelübde könne er nicht ertheilen und gab ihnen über den letztern Punkt passende Verhaltungsmaßregeln. Ein Zeichen von zu großer Gutmüthigkeit des Papstes war die vor seiner Abreise in einem öffentlichen Consistorium gehaltene Lobrede auf den Kaiser, welche dieser zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit alsbald unter dem Volke verbreiten ließ. Ebenso unvorsichtig war von ihm die beifällige Beantwortung der Frage des Kaisers, ob er in seinen Verordnungen irgend etwas die Glaubenslehre Verletzendes gefunden, und ob dieselben nicht vielmehr sämmtlich nur die Kirchendisciplin beträfen; hierfür mußte er sich die verletzende Bemerkung gefallen lassen: „So bin ich also doch kein Ketzer, wie man in Rom behauptet hat"! Die Abreise des Papstes erfolgte den 22. April 1782, und Joseph begleitete ihn eine Meile weit bis zur Kirche von Mariabrunn. Vor und während der Anwesenheit des Papstes zu Wien wurde die Presse auf eine schamlose Weise dazu benutzt, den heiligen Vater zu kränken und in den Augen des Volkes verächtlich zu machen. Rautenstrauch, Eybel und Consorten sprachen in Flugschriften auf die verletzendste Weise über den Primat, sowie über Kirchencerimonien, Ablässe, geistliche Orden u. dgl. Wahrhaft mißhandelt wurde aber der Papst vom Minister Kaunitz, der sich bübische Ausgelassenheiten gegen den heiligen Vater erlaubte. Fünf Wochen nach der Abreise des Papstes (30. Mai 1782) wurde durch ein kaiserliches Edict das Ergebniß der Unterhandlung zwischen Garampi und Herzan bekannt gemacht. Nach demselben sollte es bei den früheren Verordnungen verbleiben; nur hinsichtlich des Placets wurde die Erklärung gegeben, daß es auf Bullen dogmatischen Inhaltes bloß insoweit in Anwendung komme, als nothwendig sei, sich zu vergewissern, daß nicht noch andere als dogmatische Artikel darin enthalten seien. Die vom Papste den Bischöfen ertheilte Facultät für Ehedispensen wurde genehmigt und den neuerwählten Ordensprovinzialen erlaubt, durch den kaiserlichen Minister in Rom dem Ordensgeneral ihre Wahl einfach anzuzeigen. Zudem mußte der Papst noch erfahren, wie der Kaiser in Aufhebung der Klöster und Einziehung ihrer Güter fortfahre. Er machte ihm deßhalb darüber in einem Briefe vom 3. August 1782 bittere Vorwürfe. Joseph stellte in seinem Antwortschreiben die Wahrheit der Gerüchte, durch die sich der Papst beunruhigen lasse, in Abrede und gab ihm unzweideutig zu verstehen, daß er sich an seine Vorstellungen nicht kehre. Deßungeachtet schien Pius den Schmerz über das Betragen des Kaisers in sich verbergen zu wollen, denn am 23. September 1782 berichtete er in einem Consistorium über seine Reise und überhäufte dabei den Kaiser mit den schmeichelhaftesten Lobsprüchen. Dafür mußte er bald hören, wie der Kaiser das erledigte Bisthum Mailand eigenmächtig besetzt habe, obwohl das Besetzungsrecht dem heiligen Stuhle zustand. Der Papst protestirte gegen diese Gewaltthat in

einem Breve; dasselbe aber sandte man ihm mit dem höhnischen Beisatze zurück, dieser angebliche Brief Sr. Heiligkeit müsse von jemandem herrühren, der die zwischen beiden Höfen bestehende Eintracht zu stören beabsichtige. In den wegwerfendsten Aeußerungen über „den Bischof von Rom" drohte Kaunitz mit einem förmlichen Bruche. Der Haß des Kaisers gegen Rom ward noch gemehrt durch die Breven, welche Pius an die belgischen Bischöfe auf ihre Anfragen über das Verfahren bei gemischten Ehen richtete. Ganz unerwartet erschien er (23. December 1783) in Rom vor dem Papste, vorgeblich zu dem in Wien versprochenen Gegenbesuch; allein in einer vertraulichen Unterredung mit dem spanischen Geschäftsträger, Ritter Azara, theilte er diesem seinen bereits festen Entschluß mit, die Kirche seiner Staaten von Rom loszureißen und eine österreichische Landeskirche nach Art der englischen Hochkirche zu gründen; bereits hätten ihm 36 Bischöfe ihre Zustimmung dazu gegeben. Aber der spanische Geschäftsträger dachte in dieser Sache anders als der Kaiser und unterließ es nicht, ihn auf die Schwierigkeiten, sowie auf die gefährlichen Folgen seines Unternehmens aufmerksam zu machen. Nach dieser Unterredung gab daher der Kaiser den Gedanken an einen gewaltsamen Bruch mit Rom auf, und in persönlicher Unterhandlung mit dem Papste und dem Cardinal Bernis wurde der Streit über das Ernennungsrecht zu den lombardischen Bisthümern und Pfründen dahin geschlichtet, daß ihm dasselbe in Form eines päpstlichen Indults eingeräumt wurde. Seit dieser zweiten Reise nach Rom wurde seine Handlungsweise gegen den Papst etwas schonender und rücksichtsvoller als früher. Merkwürdig ist auch die Willkür, mit welcher der Kaiser die Theilung von Bisthümern vornahm. So überwies er 1783 nach dem Tode des Bischofs von Passau den in Oesterreich gelegenen Theil seines Sprengels theils an das Erzbisthum Wien, theils an das neuerrichtete Bisthum Linz, und nahm alle in Oesterreich befindlichen Güter und Einkünfte jenes Hochstifts in Besitz, obwohl Karl VI. bei Errichtung des Erzbisthums Wien die Aufrechterhaltung des Passauer Sprengels garantirt hatte. Ein gleiches Verfahren erlaubte er sich gegen die Bischöfe von Lüttich und Konstanz, sowie gegen den Erzbischof von Salzburg, weil es das geistliche Wohl seiner Unterthanen so fordere.

Dagegen stieß die Reformlust und die Willkür des Kaisers mit einem Male auf einen Widerstand, an welchem sie ihre gerechte Demüthigung fand. Mit rücksichtsloser Willkür hatte der Kaiser auch in die uralten Rechte und Freiheiten der belgischen Provinzen (von dem ersten Einzuge des Herzogs Philipp des Guten 1423 die joyeuse entrée genannt) eingegriffen, obgleich Herzog Albert sie in seinem Namen beschworen hatte, und obgleich eine Verletzung derselben die Unterthanen so lange des Gehorsams entband, bis diese wieder gut gemacht würde. Wie die anderen Provinzen, so sollten auch diese mit den kirchlichen Reformen des Kaisers beglückt werden. Um den Clerus mit in dieselben hineinzuziehen, ließ er zu Löwen und Luxemburg zwei Seminare gründen, in welche die Theologen gleichsam hineincommandirt wurden. Von seiten der Studenten sowohl als auch der Bischöfe wurde gegen diese Gewaltmaßregel protestirt; gleichwohl wurden beide Anstalten 1786 eröffnet. Allein schon am fünften Tage nachher empfingen die Seminaristen von Löwen ihre Lehrer mit Steinwürfen und drohten sogar dem kaiserlichen Commissär mit Waffen. Sie versprachen nachher Gehorsam, nur wollten sie in Sachen des Glaubens und der Disciplin die Bischöfe zu Schiedsrichtern. Auf diesen Vorfall verließen die meisten Seminaristen das Institut. Der Kaiser, welcher den päpstlichen Nuntius Zondandari für den Anstifter dieser Unruhen hielt, ließ diesen augenblicklich aus Brüssel und den Niederlanden verweisen. Der Erzbischof von Mecheln wurde nach Wien berufen, um ihm durch zwei Beisitzer der geistlichen Commission „über das jetzige System der Theologie und die Einrichtungen der Seminarien das nöthige Licht zu verschaffen". Inzwischen hatte die Unzufriedenheit zugenommen; die Stände von Brabant verweigerten die verlangte Subsidienzahlung, wenn nicht die in der joyeuse entrée enthaltenen Rechte hergestellt würden. Die Verhaftung eines Bürgers von Brüssel und dessen verfassungswidrige Abführung nach Wien erregte einen Aufstand. Nur die Erklärung der Statthalterschaft, alle eingeführten Neuerungen zurücknehmen und alle mißliebigen Personen aus ihrem Rathe entfernen zu wollen, führte wiederum die Ruhe herbei. Während dieser letzteren Vorgänge befand sich Joseph gerade auf einer Reise durch die Krim, welche er mit Katharina von Rußland zum Zwecke eines engern Bündnisses mit Rußland zu einem gemeinsamen Kriege gegen die Türken unternommen hatte. Nach seiner Rückkehr verwahrte er sich gegen eine absichtliche Verletzung der Landesverfassung und verfügte einen provisorischen Aufschub seiner gemachten Anordnungen, indem er die Generalgouverneure und die Deputirten der Provinzen nach Wien berufen wolle, um die Beschwerden der letzteren persönlich zu vernehmen und über die zum allgemeinen Besten zu treffenden Maßregeln auf Grund der Landesgesetze sich zu verständigen. Diese Worte des Kaisers erregten neues Mißtrauen, und erst auf eine wiederholte drohende Erklärung erschienen 33 Abgeordnete in Wien, welche die Instruction mitbekamen, von dem Kaiser unbedingte Wiederherstellung der alten Landesverfassung zu fordern. Die schriftliche Zusicherung hiervon wurde ihnen zwar verweigert, allein die nach den Niederlanden commandirte Armee erhielt plötzlich Gegenbefehl, und General Murray machte den Ständen im Namen des Kaisers die Mittheilung, daß die joyeuse entrée unverletzt erhalten und alle neuen Einrichtungen vorher mit den Ständen

berathen werden sollten. Mißliebige Personen wurden abberufen. Die Ursache dieser Nachgiebigkeit war eine Kriegserklärung des Sultans gegen Rußland, dessen Verbündeter der Kaiser war. Allein schon nach einem Monate entstand ein neuer Conflict, indem der Kaiser sich über die ihm überreichte Dankadresse erzürnte, in welcher er zugleich um Wiederherstellung der aufgehobenen Klöster, Beibehaltung der Bruderschaften, Aufhebung des Generalseminars, Abstellung der Neuerungen bei der Universität und Wiedereinsetzung der Bischöfe in die Jurisdiction über Ehesachen gebeten wurde. Die Antwort auf die Dankadresse war ein Circularschreiben an die Stände und Bischöfe, daß die Wiedereröffnung des Hauptseminars zu Löwen auf den 18. Januar 1788 unabänderlich festgesetzt sei. Am Tage der Eröffnung fanden sich wohl Lehrer in dem Seminar, aber keine Zöglinge. Entschieden lehnte der Erzbischof Frankenberg (s. d. Art.) das Ansinnen des Ministers v. Trautmannsdorf ab, durch seine Auctorität die Zöglinge zum Gehorsam zu bewegen. Ebenso entschieden protestirte gegen jene Verordnung die Universität. Der Universitätsrector wurde abgesetzt; dem neuen verweigerte man den Gehorsam. Die Stände wandten sich mit neuen Vorstellungen an den Kaiser, der inzwischen gegen die Türken in's Feld gezogen war. Es wurde ihnen darauf 17. Juni 1788 der Bescheid gegeben, daß künftig in Löwen nur noch die theologische Facultät und das Hauptseminar verbleiben, die anderen Facultäten nach Brüssel verlegt werden, der Erzbischof von Mecheln aber und alle dem Seminar widerstrebenden Bischöfe sich nach Löwen begeben sollten, um sich dort bei den Vorlesungen von der Rechtgläubigkeit der Professoren zu überzeugen oder, wenn sie Irrthümer vortragen sollten, sie zu belehren und zurechtzuweisen. Frankenberg folgte allein diesem Befehle; aber anstatt die Vorlesungen zu besuchen, legte er den Professoren die Frage vor: „Sind die Bischöfe aus göttlichem Rechte befugt, zu allen Zeiten entweder selbst, oder durch Andere zu lehren, und zwar nicht bloß durch Katechisiren und Predigen, sondern auch durch theologische Unterweisung der Priester? Können sie in diesem Rechte durch die weltliche Macht gehindert oder beschränkt werden?" Die Antwort auf diese Frage gab der Kaiser, indem er alle bischöflichen Seminare auf gewaltsame Weise schließen ließ. Die Erbitterung des Volkes hierüber wurde noch gesteigert durch die Gewaltmaßregeln des Generals d'Alton, der stets dem Kaiser zu unerschütterlicher Festigkeit und unnachsichtlicher Strenge rieth. Die Stände von Hennegau und Brabant verweigerten die Leistung der gewöhnlichen Subsidien. Ein kaiserliches Edict vom 7. Januar 1789 hob deßhalb alle bisher gemachten Zugeständnisse wieder auf und drohte mit Suspension der joyeuse entrée. Am 18. Juni 1789 wurde wirklich den Ständen von Brabant eine neue Verfassung octroyirt und zur Annahme vorgelegt. Obgleich dieselbe den dritten Stand sehr begünstigte, wurde sie dennoch verworfen, weil das belgische Volk sein altes Recht gegen diese precäre Freiheit nicht vertauschen wollte. Auf die verweigerte Annahme ließ der Minister das Ständehaus mit Truppen umstellen und die Versammlung sprengen. Am darauffolgenden Tage erklärte er die förmliche Aufhebung der joyeuse entrée, der Ständeverfassung und des Raths von Brabant und verbot dessen Mitgliedern, unter ewiger Verbannung aus den Niederlanden, noch irgend eine Amtshandlung vorzunehmen. Der Erzbischof von Mecheln wurde all' seiner Aemter und Würden für verlustig erklärt; die von Maria Teresia ihm verliehenen Ordenszeichen wurden ihm sogleich abgenommen. Der Bischof von Antwerpen erhielt Hausarrest, weil er in Wien zu erscheinen sich geweigert hatte. Hiermit war nun aber auch die Geduld des belgischen Volkes erschöpft, und es erhob sich ein allgemeiner Aufstand, den keine Versprechungen und Unterhandlungen mehr zu unterdrücken vermochten. Das Ende desselben war, daß am 13. December 1789 die Stände die Unabhängigkeit der Niederlande erklärten und am letzten Tage des Jahres eine neue Verfassung beschworen. Am 7. Januar 1790 eröffnete der Cardinal Frankenberg zu Brüssel die Generalversammlung der Provinzen, und man unterzeichnete hier eine Vereinigungsurkunde, welche die Republik des vereinigten Belgiens bildete. Umsonst ließ der Kaiser zum dritten Male durch Graf Cobenzl die Zurücknahme der Verordnungen, welche den Aufstand erregt hatten, verkünden. Bei diesem unglücklichen Ausgang der Sache setzte er seine letzte Hoffnung noch auf einen Mann, den er so oft und so schwer gekränkt hatte — Pius VI. Eingedenk des hohen Berufes seiner großen Vorfahren, Schiedsrichter zu sein zwischen Fürsten und Völkern, vergaß der Papst die erlittene Kränkung und mahnte in einem (23. Januar 1790) an den Cardinalerzbischof gerichteten Breve in wahrhaft väterlichem Tone den belgischen Episcopat, die Unterthanen mit ihrem Fürsten auszusöhnen und zum Gehorsam zurückzuführen; allein das bereits Geschehene machte eine Rückkehr unmöglich. Einer ähnlichen Demüthigung wie in Belgien mußte sich der Kaiser auch in Ungarn und zum Theil in Tirol unterziehen; in ersterem Lande mußte er durch ein Patent vom 30. Januar 1790 alle seit seinem Regierungsantritte erlassenen Verordnungen wieder zurücknehmen.

Diese bitteren Erlebnisse brachen dem Kaiser das Herz. Seit dem türkischen Feldzuge, welcher nur durch die Tapferkeit des alten Laudon noch ein leidliches Ende nahm, litt er an einem bösen Lungenübel. Im April 1789 hatte seine Krankheit einen solchen bedenklichen Charakter angenommen, daß er, um ein erbauliches Beispiel zu geben, durch seinen Burgpfarrer sich öffentlich die heiligen Sterbsacramente reichen ließ. Allein erst im Februar des darauffolgenden Jahres sah man mit Bestimmtheit sein Ende herannahen.

Nachdem er sich durch nochmaligen Empfang der heiligen Sterbsacramente und unter Gebet, das ihm sein Beichtvater, ein Augustiner-Barfüßer, aus einem lateinischen Gebetbuche vorbeten mußte, ernstlich darauf vorbereitet hatte, starb er den 20. Februar 1790. Noch auf dem Todbette schrieb oder dictirte er Abschiedsbriefe, unter anderen auch an befreundete Frauen, die er wohl mit Ueberzeugung bat, sich seiner in ihren Gebeten zu erinnern. Unter welchem Eindrucke er den irdischen Schauplatz verließ, bekunden folgende Worte, die er sich als die passendste Grabschrift setzen lassen wollte: „Hier liegt ein Fürst, dessen Absichten rein waren, der aber das Unglück hatte, alle seine Entwürfe scheitern zu sehen." Sein letztes Gebet: „Herr, der du allein mein Herz kennst, du weißt es, daß ich alles, was ich gethan, nur zum Wohle meiner Unterthanen gemeint habe", ist wohl aus der innersten Ueberzeugung seines Herzens hervorgegangen. Wenn deßhalb irgend eine historische Persönlichkeit auf gerechte Beurtheilung Anspruch zu machen hat, so ist es Joseph II.; denn die aufrichtige Absicht, für das Wohl seiner Unterthanen zu sorgen, muß die Geschichte ihm unangetastet lassen, so ungünstig auch ihr Urtheil über die Handlungen, welche aus dieser Absicht hervorgingen, ausfallen mag. Allein der Grundsatz, daß das, was ihm als das Beste erscheine, auch dem Volke früher oder später als solches erscheinen und deßhalb ihm rücksichtslos aufgenöthigt werden müsse, brachte ihn um den Ruhm eines volksthümlichen Monarchen, den er sich als Ideal vorgesetzt hatte. Die absolutistische Herrschergewalt schwächte diejenigen Eigenschaften zu sehr ab, durch die er wirklich zum volksthümlichen Regenten befähigt war. Es klingt deßhalb wirklich tragisch, aus dem Munde desselben Fürsten, der von sich sagte: „Ich sehe wohl, daß ich sterben muß, wenn ich ruhen soll" — auf dem Todbette die Aeußerung vernehmen zu müssen: „Man hat öffentliche Gebete für die Wiederherstellung meiner Gesundheit angeordnet. Ich weiß es; aber ich weiß auch, daß mich der größte Theil meiner Unterthanen nicht liebt. Wozu können somit Gebete nützen, welche das Herz nicht fühlt, welche es sogar Lügen straft?" Am meisten hat wohl zu dieser Entfremdung der Gemüther sein Verhältniß zur Kirche beigetragen, wonach er als Urheber jenes bureaukratischen Systems erscheint, das jede freie und selbständige Entfaltung des kirchlichen Lebens polizeilich bevormundet und seinen Namen auf minder rühmliche Weise der Geschichte aufbewahrt. Aber auch hierbei darf man nicht vergessen, daß Joseph ein Kind seiner Zeit war, die eine entschieden antikirchliche Richtung genommen hatte und ihn um so leichter zu ihrem Repräsentanten machen konnte, je mehr ihm bei mittleren Geisteskräften Erziehung und Umgebung erschwerten, sich über seine Zeit zu stellen. (Vgl. Groß-Hoffinger, Lebens- und Regierungsgeschichte Josephs des Zweiten, 4 Bde., Stuttg. 1835—1837; Ders., Gesch. Josephs des Zweiten, Leipz. 1847; C. Paganel, Gesch. Josephs II., 2 Bde., Leipz. 1844; Ramshorn, Kaiser Joseph II. u. s. Zeit, Leipz. 1845; Meynert, Kaiser Joseph II. Ein Beitrag zur Würdigung des Geistes seiner Regierung, Wien 1862; K. Ritter, Kaiser Joseph II. u. s. kirchlichen Reformen, Regensb. 1868; Seb. Brunner, Joseph II., Charakteristik s. Lebens, s. Regierung und s. Kirchenreform, 2. Aufl., Freib. 1885; Ders., Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II., Wien 1868; Ders., Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich von 1770—1800, Mainz 1869; Ders., Der Humor in der Diplomatie und Regierungskunde des 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Wien 1872; A. Jäger, Die kirchl. Reaction unter Joseph II., in der Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. III, 1879, 417 ff. 625 ff.; Riehl und Reinöhl, Joseph II. als Reformator auf kirchlichem Gebiete, Wien 1881; Karajan, Maria Theresia u. Joseph II. während der Mitregentschaft, Wien 1865; G. Frank, Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung, Wien 1882; A. Bauer, Geschichte der Reise Pius' VI., 3 Bde., Wien 1782 ff.; Recueil des actes concern. le voyage du Pape Pie VI à Vienne, Rome 1782; Phil. Wolf, Gesch. der röm.-kath. Kirche unter der Regierung des Papstes Pius VI., 7 Bde., Zürich u. Leipz. 1793—1802; Ders., Gesch. der Veränderungen in den relig. u. wiss. Zuständen der österr. Staaten unter Joseph II., Germania 1795; [Bourgoing], Mémoires hist. et philos. sur Pie VI., I. Par. 1798, 225 ss.; A. Wolf, Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich [1782—1790], Wien 1871; Gachard, Documents politiques et diplom. sur la révolution Belge de 1790, Brux. 1834; O. Lorenz, Joseph II. und die belgische Revolution, Wien 1862; Ders., Drei Bücher Geschichte u. Politik, Berl. 1876, 313 ff. — Handbuch aller unter der Regierung Kaiser Joseph des Zweiten für die k. k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze, 2. Aufl., 18 Bde., Wien 1785—1790; Kropatschek, Repertorium über die Gesetze von 1740—1780, 8 Bde., Wien 1787; K. k. Verordnungen, welche über Gegenstände in materiis publico-ecclesiasticis vom J. 1770—1787 ergangen, 5 Thle., Augsb. 1783—1788; Codex juris ecclesiastici Josephini oder Sammlung aller geistl. Verordnungen &c., 2 Bde., Preßburg 1789; Schwerdling, Prakt. Anwendung aller k. k. Verordnungen in geistlichen Sachen [1740 bis 1790], 3 Thle., Wien 1788—1790; Beidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den k. österr. Staaten, Wien 1849. — Die Briefe des Kaisers finden sich in verschiedenen Sammelwerken zerstreut. An diesem Orte sind zu erwähnen: Arneth, Maria Theresia u. Joseph II., ihre Correspondenz sammt Briefen Josephs an seinen Bruder Leopold, 3 Bde., Wien 1867 bis 1868; Ders., Joseph II. und Leopold von Toscana, ihr Briefwechsel von 1781—1790, 2 Bde., ebd. 1872; Séb. Brunner, Corresp. intimes de l'Empereur Joseph II. avec son ami le Comte

de Cobenzl et son premier ministre le Prince de Kaunitz, Par. et Mayence 1871; Beer, Joseph II., Leopold II. und Kaunitz, Wien 1873; Briefwechsel des Kaisers mit Kurfürst Clemens von Trier in Illgens Ztschr. f. histor. Theologie IV, 1834, 1, 241 ff. Die unter dem Titel Briefe Josephs II. zuerst mit dem falschen Druckort Constantinopel o. Jahr [1790], dann zu Leipzig 1821. 1822. 1846 herausgegebene und viel benutzte Briefsammlung ist eine Fälschung Grossings. Weitere Literatur s. bei Krones, Handb. der Gesch. Oesterreichs IV, Berl. 1879, 19. und 20. Buch. ([Khuen.] Streber.)

Joseph von Arimathäa, im N. T. ein reicher und frommer Israelit, dem das Vorrecht zufiel, Jesu die letzte Ehre zu erweisen. Er wird zum Unterschied von Anderen nach seinem Geburtsort genannt; das neutestamentliche Arimathäa aber ist identisch mit dem alttestamentlichen Ramatha (1 Mach. 11, 34), einer Stadt auf dem Gebirge Ephraim, die sonst Ramathaim oder Ramathaimsophim (1 Sam. 1, 1), bei Josephus (Antt. 5, 10, 2, ed. Naber) Armatha oder (ib. 9, 6, 1) Aramatha, auch (ib. 4, 7, 4) Arimanum heißt. Joseph war einer der wahren Israeliten, welche auf die Ankunft des Messias sich vorbereiteten (Marc. 15, 43). Er war ein „angesehener Rathsherr", also Mitglied des hohen Rathes, hatte aber für das Vorgehen gegen Jesum nicht gestimmt (Luc. 23, 51). Nachdem gleichwohl Jesus zum Opfer gefallen war, benutzte er seine angesehene Stellung, um von Pilatus sich den Leichnam des Herrn zur Bestattung zu erbitten, und bekannte sich damit als Anhänger des Herrn, während er früher seinen Glauben an denselben verborgen gehalten hatte (Joh. 19, 38). Weil er jedoch Matth. 27, 57 ausdrücklich Jünger heißt, macht ihn die Tradition zu einem der 72 Jünger, welche Jesus aussandte; doch steht dieß mit der Angabe des hl. Johannes in Widerspruch. Um das Jahr 63 soll er von dem Apostel Philippus zur Predigt des Evangeliums nach Großbritannien gesendet worden sein und Glastonbury gegründet haben; diese Angabe ist besonders auf englischem Boden bewahrt und fortgepflanzt worden; s. Skeat, Joseph of Arimathie (Early English Text Society), London 1871. Die Hochachtung, welche die Evangelisten diesem Manne beweisen, hat in der Kirche noch lange nachgewirkt. Ausführlich beschäftigt sich mit seiner Person das apocryphe Evangelium des Nicodemus (Tischendorf, Evangg. apocr. 210 sq.; Cowper, The Apocryphal Gospels, London 1874, 248 f.), und im spätern Mittelalter ist er der Held der Gralssage. Er soll von Pilatus das Gefäß erhalten haben, in welchem Jesus das heilige Abendmahl einsetzte. In diesem nämlichen Gefäß habe er Blutstropfen aufgefangen, welche bei der Abnahme Jesu vom Kreuz noch aus dessen Wunden rannen, und habe es später mit nach Britannien genommen, so daß sich hierdurch die Verknüpfung der Gralssage mit der Artussage erklärt (Greg. Turon. Hist. Franc. 1, 20; Helinandi Chron. ad a. 718, Migne, PP. lat. CCXII, 814; Hucher, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Arimathie, 3 T., Le Mans 1875—1878, I, 516. III, 781.) Im 9. Jahrhundert sollen seine Reliquien nach Italien gebracht worden sein; auf Anstehen des Capitels von St. Peter zu Rom, das einen Arm des heiligen Mannes zu besitzen behauptet, wurde sein Name in's Martyrologium Romanum zum 17. März aufgenommen, während kein anderes Verzeichniß ihn enthält (AA. SS. Boll. Mart. II, 507). [Kaulen.]

Joseph (Joses) **Barnabas**, s. Barnabas.

Joseph Barsabas, s. Barsabas.

Joseph von Calasanza, der hl. (auch Joseph von der Mutter Gottes genannt), der Stifter der regulirten Cleriker der frommen Schulen (Piaristen), führt seinen Beinamen von seiner Geburtsstätte, dem Bergschlosse Calasanza bei Petralta de la Sal in Aragonien. Dort wurde er am 11. September 1556 aus altadeligem Geschlechte geboren. Von seinen Eltern trefflich erzogen und mit den Anfangsgründen des Wissens ausgerüstet, studirte er auf der Universität Lerida Philosophie, Jurisprudenz und hierauf zu Valencia Theologie. Um aber den Zumuthungen einer üppigen Wittwe zu entgehen, verließ er Valencia und vollendete seine theologischen Studien zu Alcala de Henares, wo er auch den Doctorhut der Theologie erhielt. Unterdessen war sein ältester Bruder kinderlos gestorben, und Joseph sollte sich jetzt nach dem Willen seines Vaters verehelichen, um der Erhalter seines erlauchten Geschlechtes zu werden. Allein er zog es vor, sich in dem weiten Gebiete der Theologie noch mehr auszubilden; und als er endlich den dringenden Aufforderungen seines Vaters gehorchen und nach Hause zurückkehren mußte, so konnte er doch nicht zur Eingehung einer Ehe vermocht werden. An jeder der ihm vorgeschlagenen Partien wußte er Ausstellungen zu machen und suchte so Aufschub zu erlangen. Da verfiel er in eine schwere Krankheit, bei der die Kunst der Aerzte machtlos blieb. In diesem verlassenen, hilflosen Zustand bat er seinen Vater inständig, seine Zuflucht vertrauensvoll zu geistlichen Mitteln nehmen zu dürfen. Unter Thränen willigte nach manchem Bedenken sein bekümmerter Vater ein, und jetzt gelobte Joseph, ein Geistlicher zu werden, wenn ihm Gott die Gesundheit wieder schenken würde. Wie durch ein Wunder genas er und empfing daher im December 1582 das Subdiaconat und am Samstage der nächsten Charwoche das Diaconat; im December 1583 wurde er zum Priester geweiht. Anfänglich wollte er sich ausschließlich dem beschaulichen Leben weihen; allein der Bischof von Albarracin, Kaspar de Figuera, machte ihm Vorstellungen, daß viele verlassene Seelen eines Hirten bedürftig seien, und übertrug ihm ein Seelsorgsamt. Als dann der Bischof auf das Bisthum Lerida versetzt wurde, nahm er den Heiligen mit sich und bestellte ihn zu seinem Beichtvater, Theologen und Synodalexaminator. Bei der auf päpstlichen und königlichen

lichen Befehl angestellten Visitation des Klosters Montserrat begleitete Joseph seinen Bischof als Secretär. Nach dem Tode dieses Oberhirten unterzog sich Joseph mehrere Jahre den angestrengtesten Missionsarbeiten in den ländlichen Gebieten von Catalonien. Endlich trieb ihn 1592 eine stille Sehnsucht nach Rom, wo er bald nach seiner Ankunft von dem Cardinal Marcus Anton Colonna zu seinem Theologen und zum Beichtvater seines Neffen erwählt wurde. Dabei weihte Joseph sich untertags dem Besuche der Armen und Kranken und lag zur Nachtzeit dem Gebete ob, bei welchem er meist die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen unternahm; er predigte als Mitglied der Genossenschaft der christlichen Lehre in den Kirchen und auf den Marktplätzen und unterrichtete das Landvolk in den Wahrheiten der christlichen Religion. Bei dieser Gelegenheit aber kam er immer mehr zu der Ueberzeugung, wie wichtig es sei, der Jugend frühzeitig den nöthigen Religionsunterricht beizubringen. Es dünkte ihn, als wären die Worte des königlichen Propheten an ihn gerichtet, welcher spricht: „Dir ist die Sorge für die Armen aufbewahrt, und den Waisen sollst du ein Helfer sein." Er miethete daher bei S. Dorothea, am Thore Settimania, ein Haus, ertheilte hier den armen Kindern des Stadtviertels Unterricht und versorgte sie noch dazu mit den nöthigen Lehrmitteln. Sein Beispiel zog andere fromme Männer in seine Umgebung, und so entstand die Genossenschaft der regulirten Cleriker der frommen Schulen (s. d. Art. Piaristen). Nachdem der Heilige seine Stiftung befestigt hatte und Superior derselben geworden war, lebte er mit erneuter Liebe dem Unterrichte und übte dabei strenge Ascese. Durch sein Beispiel war er der Lehrer seiner Genossen; der Beichtstuhl bot ihm eine ebenso angenehme Beschäftigung, als die Belehrung der Armen und Kranken ihm Freude machte. Vor Allem empfahl und übte er Demuth; von dieser Grundtugend durchdrungen, sammelte er, obwohl er Superior war, Almosen und schlug das ihm angebotene Bisthum Brindisi aus. Aus Verehrung gegen die Mutter unseres Heils nahm er den Namen „von der Mutter Gottes" an. Endlich verschied der treue Diener Gottes, 92 Jahre alt, am 25. August 1648 zu Rom. Clemens XIII. canonisirte ihn 1767. Sein Fest fällt auf den 27. August. (Vgl. P. Alessio della Concez., Vita del vener. P. Gioseppe della Matre de Dio, Roma 1693, Vienna 1712; Leben und Wunderthaten Jos. Calasanza's, Wien 1748, Günzb. 1768; Lipowsky, Lebensgesch. des hl. J. Calasanza, München 1820; Kellner, Skizzen und Bilder aus der Erziehungsgeschichte, I, Essen 1862, 292 ff.) [Fehr.]

Joseph von Copertino, der hl., O. S. Fr., ward als der Sohn armer Eltern am 17. Juni 1603 zu Copertino im Königreich Neapel geboren, trat 17 Jahre alt als Laienbruder in das Kapuzinerkloster daselbst, wurde aber, weil er zu allen Arbeiten ganz ungeschickt war, vor Abfluß des Noviciatjahres wieder entlassen. Sein Oheim, ein Minorit, verschaffte ihm die Aufnahme in das Kloster della Grotella, in dem man ihn im J. 1621 als Tertiarier zu den niedrigsten und verächtlichsten Diensten bestimmte. Durch seinen demüthigen und freudigen Gehorsam erwarb er sich hier die Gunst seiner Obern und ward am 19. Juni 1625 als Cleriker eingekleidet. Wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit forderten ihn seine Vorgesetzten auf, durch Studium sich auf den Empfang der Priesterweihe vorzubereiten. Trotz aller Mühe und Anstrengung machte er nur geringe Fortschritte, und dennoch fiel seine Prüfung behufs der Weihe zur vollen Zufriedenheit aus. Im J. 1628 empfing er die Priesterweihe. Durch außerordentliche Kasteiung und unablässige Uebung des innerlichen Gebetes erlangte er bald jene Stufe des Seelenlebens, auf welcher die Ekstase zu den alltäglichen Lebenserfahrungen gehört. Ueber 30 Jahre lang konnte man ihn nicht an gemeinsamen öffentlichen Andachten theilnehmen lassen, weil immer eine Verzückung zu befürchten war. Selbst das Messelesen konnte man ihm nur in einem abgesperrten Oratorium gestatten. Seine außerordentlichen Zustände gaben Anlaß, daß er der Inquisition überantwortet wurde. Im J. 1638 ward er vor dieses Gericht nach Neapel berufen, dann nach Rom gebracht. Er verantwortete sich jedoch derart, daß man ihn als ganz untadelhaft erklärte. Indeß ward er in das Kloster der Kapuziner nach Assisi beordert und dort sehr hart behandelt. Allein auch hier sammelte sich das Volk massenhaft um den ekstatischen Diener Gottes. Um einen Volksauflauf zu verhüten, befahl Papst Innocenz X., in aller Stille ihn von Assisi hinweg und in das ganz abgelegene Kapuzinerkloster zu Pietarossa zu befördern. Dieß geschah am 22. Juli 1653. Von da brachte man ihn nach Fossombrone. Allein die Ekstasen traten überall zu Tage, und weil von dem heiligen Manne nichts Arges zu befürchten war, so befahl Papst Alexander VII., daß er wieder dem Minoritenorden zurückgegeben und im Kloster Osmo untergebracht werde. In diesem Kloster lebte er noch 6 Jahre lang (1657—1663) in seligem Frieden. Er war ganz abgeschieden von aller Welt und verkehrte nur mit seinem Bischof, mit dessen Generalvicar und mit seinen Mitbrüdern. Selbst die Klosterkirche durfte er nur des Nachts besuchen. Er war fast immer in Ekstase, und diese dauerte manchmal 6—7 Stunden. Täglich brachte er das heilige Meßopfer dar, selbst in der größten Schwäche, die ihm ein hitziges Fieber verursacht hatte. Der Herr hatte ihm Tag und Stunde seines Hinscheidens geoffenbart. Er bereitete sich durch den Empfang der heiligen Sacramente auf die Reise in die Ewigkeit vor und entschlief sanft am 18. September 1663. Wie er im Leben außerordentliche Gnaden von Gott empfangen und Wunderbares gewirkt hatte, so ward er auch nach seinem Tode durch große Wunder verherrlicht, die an seinem Grabe geschahen. Infolgedessen ward er im J. 1753 von Benedict XIV.

in die Zahl der Seligen versetzt und im J. 1767 von Clemens XIII. heilig gesprochen. (Vgl. Boll. Sept. V, 992 sq.; Görres, Mystik II, 540 ff.; Das tugend- und wundervolle Leben des hl. Joseph von Copertino, Aachen 1843.) [Jocham.]

Joseph Iscanus, so genannt, weil er zu Isca in Cornwallis erzogen worden, oder Joseph von Exeter, wegen seines Aufenthaltes in dieser Stadt, Dichter des 13. Jahrhunderts. Er wurde Mönch, erwarb sich die Gunst seines Mitbürgers Baldwin, Erzbischofs von Canterbury, und begleitete ihn auf seiner Reise nach Palästina. Ihm widmete er sein lateinisches Epos De bello Trojano. Als der Erzbischof bald nach seiner Ankunft im gelobten Lande 1291 gestorben war, gewann Joseph die Freundschaft von Richard Löwenherz. Zu dessen Ehren schrieb er das Epos Antiocheis, von dem leider nur Fragmente vorhanden sind. Die Formgewandtheit, die große Vertrautheit mit Ovidius, Virgilius und den Dichtern des silbernen Zeitalters, die Lebhaftigkeit seiner Schilderungen, die treffliche Charakteristik von Personen und Ereignissen werden von Leland (Commentarii de rebus Britannicis), Camden (Britannia), Wharton (Anglia sacra) anerkannt. Letzterer bedauert insbesondere den Verlust der Antiocheis. Das Epos De bello Trojano wurde oft aufgelegt; die correcteste Ausgabe ist: Daretis Phrygii de bello Trojano libri VI, lat. carmine a Josepho Esconiensi redditi, recogniti ac emendati cura et studio J. Mori, Lond. 1675. Deutsche Gelehrte hielten dieses Buch für eine Uebersetzung des Dares durch Cornelius Nepos und wurden dafür von den Engländern verspottet. (Vgl. Weißenborn bei Ersch und Gruber, Encyklop. 2. Serie, XXIV, 311 ff.; Morley, Early English Writers I, 599.) [Zimmermann S. J.]

Joseph von Leonissa, der hl., O. S. Fr. Capuc., wurde am 4. Febr. 1556 in dem Städtchen Leonissa bei Otricoli im Kirchenstaate geboren. Da er schon früh seine frommen Eltern verloren hatte, wurde er von seinem Oheim, einem Professor zu Viterbo, in Obhut genommen und in den Wissenschaften unterrichtet. Einer angetragenen Verbindung mit der reichen Tochter adeliger Eltern entging er durch die Flucht nach Assisi und durch den Eintritt in das dortige Kapuzinerkloster. Dem ungestümen Drängen seiner Verwandten, die ihn mit Gewalt aus dem Kloster bringen wollten, widersetzte er sich mit aller Entschiedenheit. Von Kindheit an gewöhnt an die Uebungen der Abtödtung und des Gebetes, ward er schon als Novize das Vorbild eines ächten Ordensmannes und legte im J. 1573 die feierlichen Gelübde ab. Nachdem er die theologischen Studien vollendet und das erforderliche Alter erreicht hatte, wurde er zum Priester geweiht. Im J. 1587 sendeten ihn seine Oberen mit noch zwei Ordenspriestern und einem Laienbruder als Missionar nach Pera, einer Vorstadt Constantinopels, damit er die Seelsorge für die daselbst unter den Mohammedanern lebenden Katholiken und für die Gefangenen übernehme. Auch Mohammedanern verkündete er das Wort Gottes und es gelang ihm, selbst einen Renegaten, der früher Erzbischof der griechischen Kirche gewesen, wieder in die Kirche zurückzuführen. Auch am Sultan wollte er nach dem Beispiele des hl. Franciscus Bekehrungsversuche machen. Er drängte sich in dessen Residenz ein, ward aber von der Wache ergriffen und vom Gerichte zu langsamem Tode verurtheilt. Drei Tage lang hing er an einem Balken, am rechten Fuße und an der linken Hand mit Nägeln befestigt. In der dritten Nacht erschien ihm ein Engel in Gestalt eines Knaben, löste ihn vom Balken ab und trug ihm auf, wieder nach Italien zurückzukehren. Seine beiden Gefährten waren an der kurz vorher in Constantinopel wüthenden Pest gestorben. P. Joseph nahm 1589 den Laienbruder und den bekehrten Renegaten mit sich, begab sich nach Rom und wurde von Papst Sixtus V. als Bekenner des Namens Jesu mit Freuden aufgenommen. Jetzt ward er von seinen Oberen als Bußprediger nach Umbrien gesendet. Hier predigte er 2—3 mal und noch öfter an einem Tage, wirkte außerordentliche Wunder und bekehrte Unzählige seiner Landsleute zu einem Leben der Buße und der Gottseligkeit. Diese segensvolle Wirksamkeit dauerte noch 20 Jahre. Gegen sich selbst übte er fortwährend eine unglaubliche Lebensstrenge mit Fasten, mit Geißelungen, mit Wachen, wie er schon in seiner Jugend gewohnt gewesen war. Nebst der Wundergabe war ihm auch die Gabe der Weissagung verliehen. Die Prozeßacten enthalten eine Menge Berichte von Vorfällen, in welchen P. Joseph durch die Offenbarung der verborgensten Gedanken in fremden Herzen Verbrechen verhinderte, zur Ausführung gottgefälliger Absichten ermunterte und aufrichtige Bekehrungen wirkte. Gegen das Ende seines Lebens litt er an einem unheilbaren Geschwüre entsetzliche Schmerzen. Eine zweimalige Operation hatte das Uebel nur noch verschlimmert. Bei all' diesen Schmerzen vernahm man aus seinem Munde nur Lobpreisung Gottes. Er verschied am 4. Februar 1612 im Kloster zu Almatrice, einem Städtchen in der Diöcese Rieti, wie ihm schon vor seiner Erkrankung war geoffenbart worden und er selbst es vorausgesagt hatte. Von seinen 56 Lebensjahren hatte er nahezu 40 im Orden verlebt. Gleich nach seinem Tode ereigneten sich viele wunderbare Dinge. Der Zulauf des Volkes war außerordentlich; der Leichnam konnte erst am fünften Tage nach seinem Hinscheiden in der Kapuzinerkirche begraben werden. Nachdem man die vielen Wunder, die auf die Fürbitte des seligen Dieners Gottes gewirkt worden, gehörig geprüft und als ächt erfunden hatte, geschah am 22. Juni 1737 die Seligsprechung desselben durch Clemens XII., am 29. Juni 1746 aber die feierliche Canonisation durch Papst Benedict XIV. (Vgl. Kurze Lebensbeschreibung des hl. P. Joseph von Leonissa, München 1747; Lechner, Leben der Heiligen aus dem Orden der Kapuziner, München

1863, I, 81 ff.; Jlg, Geist des hl. Franziskus Seraph., II, Augsb. 1879, 175 ff.) [Jocham.]

Joseph von Paris, O. S. Fr. Capuc., bekannt unter dem Namen Père Joseph, Staatsmann und Vertrauter Richelieu's, stand eine Reihe von Jahren dem berühmten Cardinal sowohl in der innern Verwaltung Frankreichs, als in der äußern Politik so zur Seite, daß er auf die Verhältnisse und Ereignisse seiner Zeit einen nicht geringen Einfluß ausübte. Er stammte aus der angesehenen Familie Leclerc du Tremblay; sein Vater war Botschafter zu Venedig, dann Präsident der sogen. Chambre des Requêtes zu Paris und zugleich Kanzler des Prinzen Franz von Alençon; seine Mutter Marie de Lafayette war vom Calvinismus zur katholischen Kirche zurückgetreten. Am 4. November 1577 wurde den Eltern ihr erster Sohn geboren, der den Namen Franz erhielt. Die Eltern gaben ihm eine sorgfältige Erziehung, und ihre Absicht war, daß er in der Welt den Glanz des Hauses aufrecht erhalte und die Familie fortsetze. Allein von Kindheit an zeigte der Knabe eine entschiedene Neigung zum geistlichen Stande. Der Vater starb, als Franz zehn Jahre alt war, und die Mutter suchte ihn an ein weltliches, geräuschvolles Leben zu gewöhnen. Nachdem er in den Wissenschaften und den seinem Stande zukommenden ritterlichen Fertigkeiten die geziemende Ausbildung erhalten hatte, machte er eine Reise nach Deutschland und Italien, und nach seiner Rückkehr in's Vaterland wohnte er 1597 mit Auszeichnung der Belagerung von Amiens unter dem Connetable de Montmorency bei. Darauf begab er sich zur französischen Botschaft am Hofe Elisabeths von England. Hier weckte der Druck, unter dem die katholische Religion litt, und der Umgang mit den Anglicanern in ihm einen großen Eifer zur Bekehrung der Irrgläubigen. Als er nach Paris zurückgekehrt war, that seine Mutter zwar alles Mögliche, um ihn zu einer Heirat zu bewegen, allein er führte trotz ihres Widerstrebens nun seinen Entschluß aus, die Welt zu verlassen. Er trat in den Kapuzinerorden, erhielt am 2. Februar 1599 als Bruder Joseph das Ordenskleid und legte ein Jahr später, am 3. Februar 1600, die Ordensgelübde ab. Nachdem er die theologischen Studien vollendet hatte und zum Priester geweiht war, predigte er mit großem Erfolge in Paris, war dann Guardian in Bourges und entwickelte vom Jahre 1606 an im nordwestlichen Frankreich als Missionar eine große Thätigkeit. Durch die Ausbreitung des Calvinismus und die Religionskämpfe war die katholische Religion in jenen Gegenden nicht wenig gesunken, und P. Joseph suchte sowohl durch die Missionen als durch Gründung von Klöstern sie wieder zu heben und der Irrlehre entgegenzuwirken. In Gemeinschaft mit der fürstlichen Wittwe Antoinette von Orleans stellte er die Zucht in mehreren Frauenklöstern wieder her und gründete die Genossenschaft der reformirten Benedictinerinnen, die sich nach ihrem Kloster auf dem Calvarienberge bei Poitiers die Congregation du Calvaire nannte. Im J. 1611 machte er zu Luçon die Bekanntschaft des jungen Bischofs Richelieu. Aus dieser entwickelte sich bald ein vertrautes Verhältniß, da die beiden Männer in ihren Anschauungen, besonders hinsichtlich des Vorgehens gegen die Hugenotten, übereinstimmten. Auch mit der Königin-Wittwe Maria de' Medici trat er bei der Ordnung verschiedener Angelegenheiten in persönliche Verbindung. Inzwischen wurde Joseph zu Tours 1611 zum Definitor des Ordens und bald darauf zu Rom zum Provinzial der französischen Kapuziner gewählt. Während er in dieser Eigenschaft die Provinzen bereiste, nahm die Regentin seinen Rath und Beistand in diplomatischen Geschäften, sowie in Verhandlungen mit Rom in Anspruch, und die Gewandtheit, welche er hierbei entwickelte, erwarben ihm sowohl die Gunst des Hofes als das Vertrauen des Papstes. Mit großem Eifer fuhr P. Joseph in den folgenden Jahren fort, in Frankreich an der Hebung des religiösen Lebens und der Bekehrung der Calvinisten zu arbeiten, sowie für die größere Ausbreitung der auswärtigen Missionen durch die Kapuziner zu wirken; zugleich suchte er die Vertheidigung der Christenheit gegen die Türken zu sichern und durch die Gründung der Genossenschaft der heiligen Miliz und sonstige der Zeit angemessene Mittel einen Kreuzzug gegen dieselben vorzubereiten. Allein im J. 1622 beschied ihn Richelieu, der inzwischen Cardinal geworden war, nach Paris. Hier arbeitete er mehrere Monate mit demselben, und als Richelieu 1624 erster Staatsminister geworden war, entschloß sich P. Joseph, alle Aemter im Orden niederzulegen, um dem Cardinal in der Staatsverwaltung Dienste zu leisten. Von Rom erhielt er hierzu die erforderlichen Dispensen. Eine Reihe von Jahren stand nun Joseph an der Seite des mächtigen Staatsmannes, dessen unbedingtes Vertrauen er genoß, und unterstützte ihn mit Rath und That bei der Ausführung seiner weitgehenden Pläne. Er besorgte, von vier ihm beigeordneten Kapuzinern unterstützt, einen nicht geringen Theil der schriftlichen Arbeiten des Ministeriums. Im Kriege gegen die Hugenotten wohnte er mit dem Cardinal der langwierigen Belagerung von La Rochelle bei, und seinen Anordnungen war es zu verdanken, daß im Lager fortwährend eine musterhafte Zucht herrschte. Bei der Leitung der verwickelten inneren Angelegenheiten Frankreichs, wo es galt, den mächtigen Adel in Unterwürfigkeit zu halten und die königliche Macht zu heben, stand er dem Cardinal in mannigfachen Gefahren zur Seite und soll verschiedene Male dessen sinkenden Muth durch seinen Zuspruch belebt haben. Besonders aber unterstützte er den mächtigen Staatsminister Frankreichs in der auswärtigen Politik zur Erreichung jener weitausgehenden Pläne, welche derselbe in dieser Zeit des 30jährigen Krieges verfolgte. Die Verhandlungen mit den Gesandten der verschiedenen Mächte, die Correspondenz und die eingehendere Leitung der Angelegenheiten waren zum großen Theil Joseph überlassen.

Das Privatleben Josephs war tadellos; er suchte so viel wie möglich trotz seiner glänzenden und einflußreichen Stellung dem Geiste seines Ordens treu zu bleiben, und fuhr fort, in Frankreich für das Wohl der Religion eifrig zu wirken. Die Beurtheilung seiner politischen Thätigkeit fällt mit dem Urtheil zusammen, welches man über die Politik Richelieu's zu fällen hat. P. Joseph war weder ein Intriguant, der den Cardinal zu leiten suchte, noch kann man ihn als den Urheber der Politik Richelieu's ansehen, da dieser sich selber seine Pläne entworfen hatte. Diese Pläne indeß entsprachen ganz den Anschauungen des Kapuziners; er ging daher vollständig auf dieselben ein, unterstützte den Cardinal mit seinen Rathschlägen und stand ihm bei der Ausführung in der gewandtesten Weise und mit unermüdlicher Arbeitskraft bei. Mag nun die Politik Richelieu's hinsichtlich der innern Verhältnisse Frankreichs im Großen und Ganzen vertheidigt werden können, so war sicher seine äußere Politik durchaus verwerflich. Ihr Ziel war die höhere Machtstellung und Vergrößerung Frankreichs und die Schwächung des Hauses Oesterreich; diesem Ziele waren alle anderen Rücksichten, auch das Wohl der Religion und Kirche, untergeordnet. Für Deutschland und insbesondere für die katholische Kirche Deutschlands ward diese Politik höchst verderblich. Richelieu verbündete sich mit dem Schwedenkönige Gustav Adolf und den protestantischen Fürsten Deutschlands gegen den Kaiser und die katholische Liga und unterstützte die Feinde Ferdinands II. mit Geld und Truppen, so daß der den Katholiken ungünstige Ausgang des Krieges zum großen Theil dieser unmoralischen Politik Richelieu's zuzuschreiben ist. Deßhalb ist es auch zu bedauern und zu mißbilligen, daß der Ordensmann P. Joseph gleichfalls einer solchen Politik sich vollständig hingab und ihr all' seine Kraft und Thätigkeit widmete. Allerdings behauptete man in Frankreich, es handle sich bei diesem Bündnisse mit Gustav Adolf und den Protestanten Deutschlands nur um politische Fragen und nicht um die katholische Religion in Deutschland, für welche man zu gleicher Zeit eine angebliche Fürsorge zur Schau trug. Eine solche Auffassung läßt sich zwar durch die Verblendung erklären, mit der damals nicht wenige Franzosen der höchsten Machtstellung Frankreichs alle übrigen Rücksichten unterordneten, und in der sie dieselbe auch für die Kirche als vor allem ersprießlich betrachteten. Allein sie entschuldigt durchaus nicht jene thatsächlich und augenscheinlich der katholischen Kirche Deutschlands so verderbliche Politik Richelieu's, an der P. Joseph so regen Antheil nahm. Auch in anderen inneren Angelegenheiten, in denen der Staatsminister die Rechte des apostolischen Stuhles verletzte, ließ jener sich zu gleichen Tendenzen bestimmen. So wirft die politische Thätigkeit des merkwürdigen Mannes in mancher Hinsicht einen tiefen Schatten auf sein Leben und seine Wirksamkeit, welche sonst der Kirche gewidmet war. Richelieu wollte dem P. Joseph seine Dienste durch die in Rom beantragte Ernennung zum Cardinal lohnen, und vielfach pflegte man schon den hochgestellten, einflußreichen Kapuziner l'Eminence grise zu nennen. Indeß Papst Urban VIII. zeigte sich wenig geneigt, diesem Verlangen zu willfahren, und ehe die Verhandlungen zum Abschluß gelangt waren, wurde P. Joseph vom Tode ereilt. Im Mai des Jahres 1638 traf ihn der Schlagfluß; er erholte sich zwar wieder und fuhr in seinen Arbeiten fort, allein gegen Ende des Jahres traf ihn ein erneuerter Anfall, dem er am 18. December erlag. Mit großen Ehren wurde er zu Paris in der Kirche der Kapuziner bestattet. (Vgl. Richard, Hist. de la vie du P. J. Leclerc du Tremblay, capucin, 2 vols., Par. 1702; Le véritable P. Joseph, capucin, 2 vols., Par. 1704; [Richard], Réponse au livre intitulé Le véritable P. Joseph, Par. 1704; Fagniez, Le Père Joseph, eine Artikelreihe in der Revue histor. XXXV—XXXIX, Par. 1887—1889; Ranke, Franz. Geschichte, II, Leipz. 1868, 274 bis bis 404; V, eb. 1870, 117 ff.) [B. Jungmann.]

Josephiten, religiöse Genossenschaften unter dem Patronate des hl. Joseph. I. Männliche: 1. Eine Congregation von Weltpriestern zum hl. Joseph wurde 1620 in Rom nach dem Muster der Oratorianer durch den Mailänder Paul Motta (gest. 1658) gegründet. Die Mitglieder, welchen Paul V. die Kirche San Lorenzo in Damaso einräumte, verpflichteten sich, überall nach Anweisung des päpstlichen Generalvicars als Prediger und Beichtväter unentgeltlich Dienste zu leisten. Ein Theil der Mitglieder erwarb 1646 das frühere Basilianerkloster zu San Pantaleon und begann dort das gemeinsame Leben. Die hierfür von Marco Soccini entworfenen Statuten erhielten 1684 ihre Bestätigung von Innocenz XI. (Vgl. Helyot VIII, 25 ss.; Moroni XXXI, 214.)

2. Die Missionare aus der Congregation des hl. Joseph wurden zu Lyon in Mitte des 17. Jahrhunderts gestiftet. Jacob Cretenet, ein Chirurg aus Champlitte in der Franche-Comté, welcher sich 1643 während der Pestepidemie zu Lyon durch seinen Eifer für das leibliche und geistige Wohl der Kranken ausgezeichnet hatte, versammelte regelmäßig eine Anzahl junger Cleriker und Laien um sich, um sie zu höherer Vollkommenheit anzuleiten. Aus diesem frommen Vereine gingen Missionare hervor, welche unter dem Landvolke der Umgegend sehr segensreich wirkten. Durch Beihilfe des Prinzen von Conti und des Marquis von Coligny entstand endlich zu Lyon eine anerkannte Niederlassung dieser Joséphistes, welche sich die Abhaltung von Volksmissionen und die Erziehung der Jugend als Aufgabe setzten. Cretenet selbst, der Leiter der Genossenschaft, trat nach dem Tode seiner Gattin 1666 noch in den Priesterstand, starb aber schon in demselben Jahre am 1. September. Die Missionare trugen die

Kleidung der Weltpriester und standen unter einem Generaldirector. Die Congregation verbreitete sich über mehrere Diöcesen und wurde erst durch die Revolution vernichtet. (Vgl. Helyot VIII, 191 ss.; Henrion-Fehr II, 283 f.)

3. Die Josephiten, welche sich mit Erziehung von Jünglingen aus den höheren Ständen beschäftigen, wurden 1817 zu Grammont in Flandern vom Canonicus van Crombrugghe ins Leben gerufen. Die Mitglieder, Priester und Laien, legen nach zweijährigem Noviciate die drei Gelübde ab. In Belgien wirken sie sehr segensreich und haben bedeutende Erziehungsanstalten, an welchen die humanistischen Studien und alle Real- und Handelsfächer betrieben werden, zu Grammont (Mutterhaus), Melle, Louvain, Tillemont und Brüssel. Ein gleichzeitig entstandener weiblicher Zweig, die Schwestern vom hl. Joseph, hat sein Mutterhaus zu Brügge.

4. Die Josephitenbrüder aus der Congregation vom heiligen Kreuz zu Le Mans zur Heranbildung von Handwerkern und zur Leitung von niederen und höheren Schulen wurden 1821 in der Diöcese Le Mans vom Pfarrer Dujarrié gegründet. Sie besitzen etwa vierzig Institute in Frankreich und Afrika und Industrieschulen und Waisenhäuser in Nordamerika. Das Mutterhaus befindet sich jetzt zu Neuilly (Diöcese Paris).

5. Die Frères de Saint-Joseph wurden 1835 zu Oullins (Dep. Rhone) von Abbé Rey (gest. 1874) gegründet, um verwahrloste oder schon den Strafanstalten verfallene Knaben zu bessern und zu Handwerkern und Landarbeitern heranzubilden. Die Congregation besteht aus Priestern und Brüdern. Als die Revolution 1848 die Niederlassung zu Oullins vollständig verwüstet hatte, erwarb Rey die Ueberreste des berühmten Klosters Cisteaux. Die Regierung unterstützte zeitweilig das Unternehmen, so daß zuletzt mehr als 1200 Knaben Aufnahme finden konnten. Leider hat ein neuer Ausbruch des Hasses 1888 die Josephiten auch von hier vertrieben.

II. Frauengenossenschaften zum heiligen Joseph für Krankenpflege und Jugenderziehung entstanden in Frankreich schon im 17. Jahrhundert. Anfänglich trugen sie den Charakter freier Vereine und empfingen erst allmälig durch die Diöcesanbischöfe ihre verschiedenen Constitutionen. In der Neuzeit vereinigten sich einzelne derselben unter Generaloberinnen. 1. Die Schwestern aus der Congregation des hl. Joseph zu Bordeaux wurden von Maria Delpech de l'Estang zur Erziehung armer Waisenkinder gestiftet. Erzbischof Henri d'Escoubleau de Sourdis gab 1638 der Genossenschaft einige Regeln und verpflichtete sie zum gemeinsamen Leben und zum einfachen Gelübde des Gehorsams. Erst später traten die übrigen Gelübde hinzu. In jedem Hause sollten zwölf Chorschwestern und sieben Laienschwestern sein. Vom Stammhause in Bordeaux hängen gegenwärtig in der Diöcese allein 54 Häuser mit 375 Schwestern ab. Durch die Stifterin wurde auch zu Paris in der Rue Bellechasse ein ähnliches Institut für Waisenkinder aus vornehmen Familien gegründet; es erhielt den Namen de la Providence. Zu La Rochelle (gegründet 1658) wurde der erste Versuch gemacht, die verschiedenen Häuser unter einer Generaloberin zu vereinen und eine gemeinschaftliche Regel mit feierlichen Gelübden einzuführen. Doch blieb der Versuch auf das Haus beschränkt, und die Nonnen, welche sich religieuses de la Congrégation de S. Joseph, dite de la Trinité créée (d. h. von Jesus, Maria und Joseph) nannten, legten 1672 zum ersten Male feierliche Gelübde ab. Das in der Revolution geschlossene Haus wurde 1808 wieder eröffnet. (Vgl. Helyot IV, 411 ss.)

2. Die Schwestern oder Töchter vom hl. Joseph zu Le Puy wurden von Johann Paul Médaille (1615—1687) gestiftet. Auf seinen Missionen hatte er mehrere fromme Personen gefunden, welche sich Gott weihen wollten, aber wegen Mangel einer Mitgift in die bestehenden Orden nicht aufgenommen werden konnten. Auf seine Bitten übergab Bischof Henri de Maupas du Tours 1650 denselben die Leitung des Waisenhauses in Le Puy und gestaltete sie im folgenden Jahre zu einer religiösen Genossenschaft, ähnlich den Frauen von der Heimsuchung nach deren ersten Regel. Die Congregation, welche sich vor Allem dem Unterrichte der Mädchen widmet, aber auch Hospitäler und Asyle leitet, erfreut sich einer hohen Blüte. Vom Mutterhause Le Puy hängen in der Diöcese allein 70 Niederlassungen mit 650 Schwestern ab. In ganz Frankreich finden sich mehr als 500 Häuser, in Amerika ist die Gesellschaft über 15 Diöcesen verbreitet, in Syrien und Palästina sind Niederlassungen mit 80 Schwestern. (Vgl. Helyot VIII, 186 ss.)

3. Die Hospitalschwestern vom hl. Joseph zu La Flèche in Anjou wurden 1642 von Maria de la Fère aus der Familie de la Flèche gegründet. Nach der Regel, welche ihnen Bischof Claude de Rueïl 1643 gab, legten sie nur einfache Gelübde auf je drei Jahre ab; ihre Zahl war auf 30 Hospitalschwestern und 6 Laienschwestern festgesetzt. Eine besondere Förderung erhielt die kleine Genossenschaft, als Anna de Meleun, Prinzessin von Epinoy, unter dem Namen eines Fräuleins de la Haye als Novizin zu La Flèche eintrat ([J. Grandet], Vie de M. de Meleun, fille de Guillaume de Meleun, prince d'Espinoy, Par. 1687). Neue Hospitäler entstanden jetzt zu Baugé und Laval (1652), zu Montréal in Canada (1659) und an anderen Orten. Alexander VII. erhob 1666 die Congregation zu einem Orden nach Augustinerregel mit Clausur und feierlichen Gelübden. In Nordamerika besitzen sie acht Häuser. (Vgl. Helyot IV, 405 ss.)

Die genannten drei Genossenschaften sind über Frankreich allein mit mehr als 1200 Nieder-

lassungen verbreitet und zählten 1882 mehr als 9000 Mitglieder (Marchand, Moines et Nonnes, Par. 1882, II, 195 ss.)

4. Die Schwestern vom hl. Joseph zu Cluny wurden zu Anfang dieses Jahrhunderts von der ehrwürdigen Mutter Javouhey zu Cluny, an welche Stätte sich so schöne Erinnerungen des Klosterlebens knüpfen, gegründet. Der nächste Zweck war, den niederen Klassen, welche durch die Revolution so schwer gelitten hatten, geistige und leibliche Hilfe zu bringen. Doch schon seit 1816 wendete die Stifterin auch ihre Sorge den Negern in den französischen Colonien zu und führte 1822 persönlich ihre Schwestern an den Senegal. Seit 1835 blüht eine Niederlassung in Französisch-Guiana, wo auch eine Colonie für die Aussätzigen gegründet ist. Nach und nach übertrug die Regierung der Genossenschaft die Hospitäler und Schulen in allen Colonien mit Ausnahme von Algier und Cochinchina. Auch in Rom, in Savoyen, in Irland, in Dänemark und Schweden, in den englischen Colonien Amerika's, in Peru, auf Haiti und Madagascar sind Niederlassungen. Dem Mutterhause in Paris unterstehen mehr als 2000 Schwestern. (Vgl. Helyot-Badiche, Dict. des ordres relig. IV, 684 ss. 1139 ss.)

5. Die Schwestern vom hl. Joseph von der Erscheinung, gegründet von Frau Emilie de Vialard (1786—1855) für Krankenpflege und Unterricht in den außereuropäischen Missionsplätzen, zählen unter dem Mutterhause zu Marseille (400 Mitglieder) mehr als 30 Niederlassungen.

6. Die Schwestern vom hl. Joseph, genannt Filles de Marie conçue sans péché, sind in 19 Niederlassungen in den Diöcesen Rodez und Montpellier verbreitet.

7. Die Schwestern vom hl. Joseph von Nazareth leiten Schulen in Valenciennes.

8. Die Nonnen vom hl. Joseph, genannt vom guten Hirten, zu Clermont, gingen aus den obengenannten Schwestern von Le Puy hervor, als der Canonicus Laborieux zu Clermont sie 1666 bestimmte, ein Zufluchtshaus für gefallene Mädchen einzurichten. Indem sie sich zu Clermont ganz dieser einen Aufgabe widmeten, erhielten sie den Beinamen vom guten Hirten. Die durch die Revolution zerstreuten Schwestern sammelten sich wieder 1809; Bischof Du Valc de Dampierre erwirkte ihnen 1811 die staatliche Anerkennung, verbesserte ihre Statuten und vereinigte die einzelnen Häuser 1820 unter einer Generaloberin. Neben den Zufluchtshäusern und Asylen wurde auch der Mädchenunterricht in Freischulen und Pensionaten wieder aufgenommen. Vom Mutterhause in Clermont hängen 58 Häuser in der Diöcese ab. (Vgl. Helyot-Badiche, Dict. des ordres relig. IV, 663 ss.)

9. Die Schwestern vom hl. Joseph, die erste der in den Vereinigten Staaten gestifteten Congregationen für Unterricht und Krankenpflege, wurde 1809 durch die verwittwete Convertitin Elisa Anna Seton (gest. 1821) zu Emmitsburg in der Diöcese Baltimore ins Leben gerufen. Bischof Carroll gab ihr das Ordenskleid und die Constitutionen der barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz; im März 1850 wurde die Stiftung förmlich mit der französischen Congregation der Vincentinerinnen vereinigt. Die Zahl der Schwestern betrug zu dieser Zeit 420, von denen 123 zu Emmitsburg waren; 1868 war die Zahl auf 1100 in 91 Häusern gestiegen. (Vgl. H. v. Barberey, Elis. Seton, 2 Bde., Münster 1873.) [Streber.]

Josephsehe heißt die gültig geschlossene Ehe, welche von den Eheleuten aus Liebe zur Keuschheit nicht vollzogen wird. Diesen Namen führt sie daher, daß die allerseligste Jungfrau Maria und der hl. Joseph trotz steter Jungfräulichkeit dennoch in einer gültigen Ehe lebten. „Dogmatisch" ist dies freilich nicht „entschieden" (Freisen, Geschichte des Eherechts, Tübingen 1888, 89); jedoch, von Anderm abgesehen, fordert schon der Ausdruck der heiligen Schrift, wodurch Joseph als der „Mann Mariens", Maria als das „Weib Josephs" bezeichnet wird, durchaus, daß das Verhältniß Mariens zu Joseph thatsächlich eine wahre Ehe gewesen sei (Scheeben, Dogmatik III, 485; vgl. Näheres ebendas. 484—489, wie auch bei Bened. XIV., De synodo dioec. 13, 21, 13. Ueber stete virginitas corporis der allerseligsten Jungfrau im Allgemeinen s. Scheeben a. a. O. 480). — Bei dauernder physischer Unfähigkeit auch nur eines Nupturienten, die Ehe zu vollziehen (impotentia antecedens et perpetua), ist zweifellos eine gültige Ehe ausgeschlossen (s. d. Art. Ehehindernisse). Ebenso gewiß ist es den Eheleuten nach geschlossener Ehe gestattet, mit gegenseitiger Zustimmung den Vollzug der Ehe zeitweilig oder auch dauernd zu unterlassen. Es wird aber darüber gestritten, ob salvo valore matrimonii schon in dem Acte der Eheschließung selbst, wenigstens amore castitatis, die Einschränkung gemacht werden könne, daß die Ehe niemals consummirt werden solle. Während die Einen diesen Vorbehalt für zuläßig halten und es zur Gültigkeit der Ehe hinreichend erachten, wenn nur gegenseitig das jus radicale in corpus, mit Ausschluß des jus utendi hoc jure, eingeräumt werde, sehen Andere jenen Vorbehalt als eine sogen. conditio essentiae matrimonii (sc. bono prolis) contraria und folglich die mit diesem beschränkten Consens geschlossene Ehe als nichtig an (vgl. über diese Controverse Bened. XIV. l. c.; de Angelis, Praelect. Jur. Can. III, 1, 151 sq.; Palmieri, Tract. de matrim. christ. 17 sqq.; Gury-Ballerini, Theol. Mor. II, n. 752; Lehmkuhl, Theol. Mor. II, n. 690). Trotz der unverkennbaren, aber nicht unüberwindlichen Schwierigkeit, welche in dieser Frage die Ehe der Mutter Gottes bereitet (ein Analogon soll die Ehe der hl. Pulcheria, Brev. Rom. 11. Sept., bilden), erscheint der mit dem fraglichen Vorbehalt gegebene Eheconsens als

unzureichend und die so geschlossene Ehe als ungültig. Der Eigenthümer, welcher sein Haus zwar nicht selbst benutzt, aber doch vermiethet, übt eben durch dieses Vermiethen sein Eigenthumsrecht geradeso gut aus, als wenn er für sich selbst von dem Hause Gebrauch machte. Könnte aber derjenige, welchem das freie Verfügungsrecht über eine Sache nie zustand und niemals zustehen wird, noch Eigenthümer genannt werden? Er mag ein jus in re aliena haben, aber Eigenthümer ist er nicht. Ebenso wenig können Mann und Frau als Eheleute bezeichnet werden, wenn sie sich gegenseitig das essentielle Recht der Eheleute, welches nicht bloß in einem jus radicale, sondern einem freien, unbeschränkten jus utendi besteht, vorbehalten und daher in keinem Augenblicke erlangen. Was aber die Ehe der Mutter Gottes betrifft, so ist die Unversehrtheit ihres votum castitatis (welches nach der sententia communis der Vermählung mit dem hl. Joseph vorausging) dadurch gewahrt, daß man eine göttliche Offenbarung annimmt, durch welche Maria sicher wußte, der hl. Joseph werde die durch die Heilsöconomie geforderte Ehe niemals consummiren. Andererseits blieb die Gültigkeit dieser Ehe dadurch gesichert, daß der gegenseitige Consens ohne ausdrücklichen Vorbehalt gegeben wurde. Läßt sich somit die Ehe der allerseligsten Jungfrau mit dem vorhin Gesagten wohl in Einklang bringen, so fehlen über die Ehe der hl. Pulcheria gerade die Daten, welche dieselbe zu einer Schwierigkeit in der hier behandelten Frage machen könnten. Allerdings heißt es im Brevier (l. c. lect. VI): [Marcianum] „salva, quam Deo voverat virginitate, conjugem delegerat“ und „quam [sc. B. V. Mariam] etiam est imitata [sc. S. Pulcheria] servando perpetuam in ipso conjugio virginitatem“. Allein weder die citirte Lection des Breviers noch die Acta Sanctorum (Septemb. III, 525) berichten, daß die hl. Pulcheria in dem Acte der Eheschließung ausdrücklich den Vorbehalt gemacht habe, die Ehe dürfe niemals vollzogen werden. Nach den Bollandisten (l. c.) liegen sogar nicht einmal über die Zeit der Eheschließung der hl. Pulcheria zuverlässige Nachrichten vor. Es läßt sich nur constatiren, daß die Heilige Marcian ihren conjux nennt. Angesichts dieser Lückenhaftigkeit des historischen Materials erscheint es überflüssig, noch auf die Tragweite einerseits der Lectionen des Breviers überhaupt, andererseits vereinzelnter Fälle aus dem Leben der Heiligen einzugehen. [Kreutzwald.]

Josephus (Ἰωσηπος), jüdischer Geschichtschreiber im ersten christlichen Jahrhundert, hieß eigentlich יוסף בן מתתיה, „Joseph Matthias' (des Priesters) Sohn“, nannte sich aber später Flavius Josephus und ist als einzige Quelle für die Kenntniß wichtiger Begebenheiten ebenso hoch zu stellen, wie er als Mensch durch Eigennutz und Gesinnungslosigkeit niedrig erscheint. Er ward Ende 37 oder Anfang 38 n. Chr. zu Jerusalem geboren, also zu derselben Zeit, als der hl. Stephanus den Tod erlitt. Sein Vater war aus vornehmem priesterlichem Geschlecht, seine Mutter stammte von den Machabäern her. Er zeigte frühzeitig bedeutende Anlagen und machte bei sorgfältiger Erziehung große Fortschritte, wenn auch das, was er selbst darüber mit leicht erkennbarer Uebertreibung berichtet (Vita 2), etwas einzuschränken ist. Nachdem er sich mit den damals herrschenden Lehrsystemen der Pharisäer, Sadducäer und Essener bekannt gemacht hatte, schloß er mit 16 Jahren sich den letzteren an. Mit 19 Jahren aber glaubte er sich sagen zu dürfen, daß seine Befähigung und seine Kenntnisse ihm eine andere Stellung im Leben, als die eines contemplativen Zuschauers, anwiesen, und so suchte er die Gesellschaft der Pharisäer auf, durch deren Einfluß allein eine höhere Stellung zu gewinnen war. Die Verbindung blieb eine äußerliche, weil die religiösen Anschauungen der Pharisäer ihm fern lagen; die sieben Jahre, während welcher er die Gemeinschaft aufrecht hielt, brachten ihn auch nicht sowohl zu zelotischem Eifer für das Gesetz und die jüdische Nationalität, als vielmehr zu der Erkenntniß, daß man sich, um etwas zu werden, mit der herrschenden Regierung in gutem Einvernehmen zu halten habe. Dieß war wohl die Ursache, warum er im Alter von 26 Jahren eine Gelegenheit ergriff, nach Rom zu reisen und dort am kaiserlichen Hofe Verbindungen anzuknüpfen. Der Landpfleger Felix hatte einige ihm befreundete Priester nach Rom in die Gefangenschaft gesandt; diese hielten sich dort strenge an die jüdischen Speisevorschriften und lebten deßwegen nur von Nüssen und Feigen. Bei der Nachricht von ihren Leiden beschloß Josephus, sich persönlich in Rom für ihre Befreiung zu verwenden, und unternahm demzufolge die Meerfahrt. Allein das Schiff, welches er bestiegen, scheiterte im jonischen Meer, und von 600 Personen, welche sich darauf befanden, vermochten nur 60 in stürmischer Nacht sich auf den Trümmern des Schiffs über See zu halten, bis am Morgen ein von Cyrene kommendes Schiff sie aufnahm. Unter den Geretteten war auch Josephus. Er ward zu Puteoli an's Land gesetzt und lernte hier den jüdischen Schauspieler Aliturus kennen, der bei Nero in großem Ansehen stand. Dieser führte ihn bei der Kaiserin Poppäa ein, welche damals mit dem Judenthum kokettirte und deßhalb als Beschützerin der Juden angesehen wurde. Durch ihren Einfluß wurden Josephus' Freunde bald befreit. Da dieß Ereigniß in die Zeit fällt, in welcher der Apostel Paulus noch zu Rom gefangen gehalten wurde, so ließe sich nach Apg. 28, 30 wohl denken, daß Josephus, der die fanatische Gesinnung der Juden nicht theilte, auch von ihm Kenntniß genommen, und daß der einmal angerufene Einfluß Poppäa's auch diesem jüdischen Gefangenen die Freiheit verschafft habe. Josephus selbst konnte mit reichen Geschenken der Kaiserin heimkehren und hatte nun einen neuen Abschnitt seines Lebens inaugurirt. Bei seiner Rückkehr ward er zwar, weil man ihn noch zu der nationalen und romfeindlichen Partei rechnete, mit seinen befreiten

Freunden im Triumph empfangen; er selbst aber brachte die Ueberzeugung mit, daß von einem Kampf gegen die römische Macht kein Erfolg zu erwarten sei, und wie er stets dem Erfolg diente, so faßte er auch jetzt seine Entschlüsse. Er rieth dringend von einem Aufstand ab, und da er kein Gehör fand, zog er sich zurück und wollte abwarten, ob Männer seiner Art, deren es vollauf in Jerusalem gab, die Oberhand erhalten würden. Weil dieß nicht geschah, schloß er sich der nationalen Bewegung an, wohl nicht ohne die Absicht, im Sinne der Römer zu handeln und so das Aergste von seinen Landsleuten abzuwenden. Als im November 66 die Revolution gesiegt hatte, ward er bei Organisation der Landesvertheidigung vom Synedrium zum Oberbefehlshaber in Galiläa ernannt. Hier organisirte er den bewaffneten Widerstand gegen die heranziehenden Römer unter den größten Schwierigkeiten. Die Bevölkerung von Galiläa, welche die römischen Heere lange genug in der Nähe gesehen hatte, war nicht für einen Krieg, dessen Erfolglosigkeit ihr von vornherein einleuchten mußte. Dagegen hatte sich die extreme Partei des Johannes von Gischala in den Besitz einiger festen Städte gesetzt und wollte den Kampf auf Leben und Tod wagen. Während nun Josephus unter dem Druck der Exaltirten ein Heer zur Vertheidigung des Landes zusammenzog, Officiere ernannte, die rohe Schaar einübte und die wichtigsten Städte befestigen ließ, vergaß er doch auch seine Privatinteressen nicht. Es mußte ihm daran liegen, Herr der Situation zu bleiben; daher ernannte er in jeder Stadt einen Magistrat von sieben Richtern und unterstellte alle diese Einzelbehörden einem Synedrium von 70 Beisitzern, um so die ganze Provinz durch Parteigänger, welche von ihm abhängig waren, beherrschen zu können. Dabei aber wollte er sich auch die Möglichkeit offen halten, die Gunst der Römer zu gewinnen. Der Stadt Sepphoris, dem Schlüssel von Galiläa, gab er keine Besatzung und ließ den Bewohnern derselben, deren romfreundliche Gesinnung bekannt war, die Verbindung mit dem Meere offen. Dadurch ward er der nationalen Partei verdächtig. Als er nun auch Eigenthum Agrippa's und Berenice's, das von der Partei des Johannes von Gischala geraubt worden war, in Verwahrung nahm, um es den Beiden wieder zurückzustellen, brach der Unwille gegen ihn in offenen Aufruhr aus; eine zahllose Menschenmenge versammelte sich zu Tarichäa, wo er sich gerade befand, im Hippodrom und drohte, ihn in seinem Hause zu verbrennen. Mit schlauer Geistesgegenwart erschien er vor der Menge, erweckte erst ihr Mitleid durch seine Thränen und beruhigte sie dann durch die Angabe, er habe die Beute nur verkaufen wollen, um aus dem Erlös ihre Stadt mit Mauern zu umgeben. Nachdem er so die Tarichäer für sich gewonnen, setzte er die benachbarten Gemeinden in Schrecken, indem er ihre Häupter in sein Haus lockte und sie daselbst grausam hinrichten ließ. Nicht so leicht entrann er bald darauf einem Aufstand in Tiberias, wo er es nur einer List zu verdanken hatte, daß er nicht in die Hände des Johannes von Gischala fiel. Dieser wandte sich nun nach Jerusalem, um dort Stimmung gegen ihn zu machen, und es ward eine Commission nach Galiläa geschickt, um Josephus wegen Verraths in Untersuchung zu ziehen. Auf solche Dinge war er indeß vorbereitet. Er hatte in Jerusalem seinen Vater zurückgelassen und hatte daselbst außerdem durch regelmäßige Sendung von Geschenken sich eine Anzahl guter Freunde erworben (Vita 15), so daß er über alles, was daselbst vorging, in Kenntniß erhalten wurde. Von dem gegen ihn beschlossenen Verfahren ward er alsbald benachrichtigt und entging der Untersuchung, indem er mit seinen Soldaten gegen eine kleine römische Abtheilung unter Placidus, welche an der Seeküste lag, zu Felde zog. Die Commission fand in Galiläa Vieles ganz anders, als sie sich vorgestellt hatte; die Furcht vor der extremen Partei bewirkte, daß nur vier Städte, Gamala, Gabara, Gischala und Tiberias, sich offen gegen Josephus erklärten, und Johannes von Gischala, dem die Behörde der Hauptstadt zu langsam vorging, suchte für seine Zwecke Stimmung gegen die Abgesandten zu machen. Mittlerweile hatte Josephus reiche Geschenke nach Jerusalem gesandt, und auf den beredten Einfluß derselben hin ward die Commission zurückgerufen. Als diese nicht gehorchen wollte, nahm Josephus Tiberias, wo sie Domicil genommen, mit Sturm ein; Johannes mußte sich nach Gischala retten, und die Abgesandten wurden unter militärischer Bedeckung zurückgebracht. So kam das Jahr 67 heran. Im Frühling desselben brach Vespasian von Antiochia auf und hatte bald Ptolemais erreicht; gleichzeitig führte Titus eine andere Heeresabtheilung von Alexandria heran. Sogleich öffnete Sepphoris den Römern die Thore und erhielt eine römische Besatzung von 6000 Mann; damit war der jüdische Aufstand in Galiläa so gut wie beendigt. Außer den fanatischen Banden des Johannes von Gischala und einigen befestigten Plätzen wagte niemand, den Römern Widerstand zu leisten, und kaum hatten die beiden römischen Heerführer ihre Schaaren vereinigt, als der größte Theil von Josephus' Armee davonlief, ohne den ersten Bogenschuß abzuwarten. Josephus selbst floh mit wenigen Treuen nach Tiberias und versuchte hier wieder seine diplomatischen Künste. Er schrieb an das Synedrium zu Jerusalem, es solle jetzt entweder seine Unterwerfung anbieten, wobei er den Vermittler machen wolle, oder eine Armee schicken, welche den Römern die Spitze bieten könne. Den Lenkern des Judenvolkes war aber weder das Eine noch das Andere mehr möglich. Da nun Tiberias keine Sicherheit bot, warfen sich alle, welche zum Widerstand entschlossen blieben, in das uneinnehmbare Jotapata, und Josephus mußte ihnen dorthin folgen. Am 21. Mai 67 traf er in der Festung ein, und schon am folgenden Abend war sie von Vespasians Heer vollständig eingeschlossen. Wäh-

rend anderthalb Monaten leitete nun Josephus die Vertheidigung mit einer Kühnheit und Erfindungsgabe, welche in der Kriegsgeschichte ihres Gleichen sucht, und nur der Mangel an Wasser und allem andern Nothwendigen machte es den Römern schließlich möglich, die vor Ermattung eingeschlafenen Wachen zu überrumpeln und in die Stadt zu dringen. Auch auf diesen Fall hatte Josephus sich bereits vorgesehen. Er hatte eine alte Cisterne durch einen Gang mit einer großen Höhle verbinden lassen, welche sich im Felsen unter der Stadt befand, und hatte daselbst einen ziemlichen Vorrath von Lebensmitteln geborgen; hierher floh er mit 40 vornehmen Bürgern, um bei günstiger Gelegenheit das Weite zu suchen. Sein Aufenthalt ward aber verrathen, und Vespasian sandte einmal und zum zweitenmal Officiere an die Cisterne mit dem Anerbieten, ihm das Leben zu schenken, wenn er hervorkomme. Allein erst als der zweite Bote drohte, Feuer hinunterzuwerfen, sah Josephus ein, daß es klüger sei, sich auszuliefern. Er selbst stellt seinen Entschluß in einem romantischen Lichte dar, indem er in einem feierlichen Gebet protestirt haben will, er gehe zu den Römern nicht als Ueberläufer von den Juden, sondern als ein Diener des wahren Gottes. Allein seine Leidensgefährten dachten anders. Sie erklärten seinen Entschluß für Verrath, und da ihr Leben doch verwirkt war, ließen sie ihm nur die Wahl, entweder sich selbst umzubringen oder von ihrer Hand zu sterben. Vergebens strengte Josephus seine Redekünste an, um sie von der Sündhaftigkeit des Selbstmordes zu überzeugen, und als dieß keine Wirkung hatte, schlug er ihnen vor, zu loosen, in welcher Reihenfolge jeder durch die Anderen sterben solle. Nach seiner Angabe „fügte es die göttliche Vorsehung", daß er der Letzte blieb, und als nur noch Einer außer ihm übrig war, beredete er diesen leicht, mit ihm sich den Römern auszuliefern. Auf Bitten des milden Titus schonte Vespasian sein Leben, wollte ihn aber als Trophäe zu Nero nach Rom schicken. Um auch dem zu entgehen, hatte er wieder eine List bei der Hand. Er verlangte eine geheime Audienz bei den beiden Feldherren, nahm hier den feierlichen Ton eines Propheten an und grüßte Vespasian und Titus als künftige Kaiser. Die Prophezeiung forderte eben keine übernatürliche Erleuchtung und entsprach den geheimen Hoffnungen, sowie den abergläubischen Anschauungen Vespasians. Josephus aber erreichte, was er wollte; das Leben ward ihm geschenkt, und er blieb vorläufig im römischen Lager gefangen. Als dann die römische Armee zur Rast nach Cäsarea zog, folgte Josephus ihr nicht bloß, weil er gefangen war, sondern auch, weil er längst die Sache seiner Landsleute aufgegeben hatte und nur noch auf Kosten derselben seinen eigenen Vortheil erreichen wollte. Dieß ward in Jerusalem wohl verstanden: als die Nachricht dorthin gelangte, daß er nicht zu Jotapata gefallen sei, sondern sich bei den Römern zu Cäsarea befinde und mit denselben zur Belagerung erscheinen werde, erhob sich die Wuth des ganzen Volkes gegen ihn; sein Vater und seine Mutter wurden eingekerkert, und es war bald beschlossene Sache, den Verräther zu tödten. Die Raserei, welche sich seitdem in der Stadt erhob, das Blutbad unter den gemäßigt Gesinnten und der Fanatismus der extremen Partei sind zum großen Theil dem Eindruck beizumessen, welchen Josephus' Anwesenheit bei dem römischen Belagerungsheer und seine von den Römern befohlenen zweideutigen Ansprachen an die Belagerer hervorriefen.

Die Gefangenschaft des gewesenen Gouverneurs von Galiläa dauerte zwei Jahre und war nicht gerade drückend. Es war ihm nicht schwer geworden, nachzuweisen, daß er im Herzen immer gut kaiserlich gewesen sei, und so erlangte er bald das Wohlwollen der Machthaber. Noch zu Cäsarea hatte Vespasian ihm eine gefangene Jüdin statt seiner rechtmäßigen Frau, die in Jerusalem geblieben war, zur Gattin gegeben; diese lief aber bald davon, und nun heiratete er eine dritte Frau aus Alexandria. Der Verlauf des jüdischen Krieges ist bekannt. Ehe Jerusalem fiel, geschahen zu Rom die Dinge, welche Vespasian auf den Thron brachten, und Josephus' Weissagung war nun erfüllt. Jetzt ward er feierlich frei erklärt und gehörte von nun an zum Gefolge des Titus. Nach römischer Sitte nannte er sich daher fortan Flavius als Freigelassener der Flavier. Seine Kenntniß des Landes und der Zustände waren für Titus von großem Nutzen, obschon dieser durch den erbitterten Widerstand, welchen seine Gegenwart und seine Ermahnungen zur Uebergabe hervorriefen, wieder aufgehoben wurde. Ihn selbst brachten die Dienste, welche er den Römern leistete, wiederholt in die größte Lebensgefahr (B. Jud. 5, 7, 4. 9, 4. 13, 3; 6, 2, 2. 7, 2). Er rühmt sich, bei dem grausen Fall und der Plünderung der Stadt nichts für sich genommen zu haben, als das Exemplar der heiligen Schrift aus dem Tempel, dagegen seinen Angehörigen, 40 Freunden und später noch 190 Bekannten das Leben gerettet zu haben. Allein das, was er zu gewinnen gehofft, blieb gleichwohl nicht aus. Er begleitete Titus zu seinem Triumphzug nach Rom und nahm daselbst seinen bleibenden Aufenthalt. Für die geleisteten Dienste erhielt er große Ländereien in Paläst ina, eine Wohnung in Vespasians früherem Palaste, das römische Bürgerrecht und eine jährliche Pension, und den Besitz aller dieser Güter und sonstiger Auszeichnungen wußte er sich lebenslang trotz Regierungswechsel und feindlicher Nachstellungen zu sichern. Nach Eusebius (H. E. 3, 9) ward ihm zu Rom eine Statue errichtet. So lebte er im Glanz der kaiserlichen Gnadensonne zu Rom unter behaglicher Muße und schriftstellerischer Beschäftigung. Die alexandrinische Gattin ward ihm mit der Zeit lästig, und er verstieß sie, obwohl sie ihm bereits drei Söhne geboren hatte. Statt ihrer nahm er eine reiche Jüdin aus Creta zur Frau, deren Vorzüge er, wohl unter dem Eindruck ihres Vermögensstandes, nicht genug zu

rühmen weiß; von dieser erhielt er noch zwei Söhne. Er lebte wenigstens noch bis zum dritten Jahre Trajans (100 n. Chr.), denn seine Selbstbiographie erwähnt noch den Tod Agrippa's II., der in jenes Jahr fiel; sein Todesjahr ist unbekannt.

Von den schriftstellerischen Werken, welche aus dieser Muße hervorgingen, sind vier auf uns gekommen. Das erste ist die Geschichte des jüdischen Krieges in sieben Büchern, Αἱ περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου βίβλοι, wie er selbst sie nannte (Vita 74 extr.). Seine Quellen dafür waren die während der Belagerung Jerusalems gemachten Aufzeichnungen, Vespasians Commentarien und 62 Briefe des Königs Agrippa (Vita 65); das Werk ward von Vespasian und Titus selbst revidirt und approbirt. Das Buch ist der Wahrheit so treu, als das Bestreben, den Römern zu gefallen und seine eigenen Interessen zu verfolgen, nur möglich macht. Der Tendenz nach ist es apologetisch; es soll zeigen, daß nicht bloß er selbst, sondern auch die Masse des jüdischen Volkes den Römern keineswegs feindlich gesinnt gewesen, und daß die Katastrophe bloß durch die Schreckensherrschaft einer Anzahl von Räubern herbeigeführt sei, und soll so die entgegenstehenden Darstellungen Anderer berichtigen (Antt. Prol. 1). Vorausgeschickt ist in Buch I und II eine werthvolle Einleitung, welche die jüdische Geschichte seit dem Machabäeraufstand bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges darstellt. Da die Schrift bei ihrer Apologetik zunächst τοῖς ἄνω βαρβάροις bestimmt war, so hatte er sie hebräisch niedergeschrieben und erst später in's Griechische übersetzt; das Original ist verloren.

Das zweite uns erhaltene Werk, zu dessen Herausgabe Josephus sich durch die beifällige Aufnahme des ersten bestimmen ließ, ist die Jüdische Archäologie (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία), gewöhnlich die Jüdischen Alterthümer genannt. Dieß ist die Geschichte seines Volkes von Anfang der Welt bis zum Ausbruch des großen Kriegs. Zweck dieses Werkes war, heidnischen Lesern ein möglichst vortheilhaftes Bild von den Juden und dem Judenthum vor Augen zu stellen. Quelle der Darstellung ist vorerst in Buch I—XI die heilige Schrift, die deuterocanonischen Bücher sowie das dritte Buch Esdras einbegriffen. Dabei folgt er hauptsächlich dem griechischen Texte der Septuaginta, ohne gerade vom hebräischen Texte Umgang zu nehmen (vgl. z. B. Antt. 6, 4, 1 und 1 Sam. 9, 22 in den beiden Texten). Hierbei erscheint er als Hauptzeuge der traditionellen jüdischen Schriftauslegung, wie sie im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gepflogen wurde. Indessen erlaubt er sich dabei in apologetischer Absicht mancherlei Auslassungen (Antt. 8, 13, 7), Abweichungen und Zusätze; so sucht er die Auffälligkeit der Wunder möglichst zu mildern, schreibt (Antt. 4, 8, 10) den Juden eine Toleranz zu, welche das gerade Gegentheil von der Wirklichkeit ist, und flicht eine Reihe von Legenden ein, in welchen schon die Anfänge der spätern rabbinischen Sagenbildung zu erkennen sind (s. diese gesammelt von Edersheim in Smith's and Wace's Diction. of Christ. Biogr. III, London 1882, 456). Besonders legt er den handelnden Personen, wie Joseph und Putiphars Weib oder den moabitischen Mädchen, lange Reden oder hohle Declamationen in den Mund, um sich und sein Volk auf dem Niveau der damaligen geschmacklosen Bildung zu zeigen. Daneben ist dieser erste Theil werthvoll durch Mittheilungen aus griechischen Geschichtswerken, welche jetzt verloren gegangen sind, z. B. aus Berosus' und Hecatäus' Geschichtsbüchern, sowie durch Herstellung einer Chronologie. Wichtiger jedoch als dieser erste Theil ist der andere, welcher Buch XII—XX umfaßt, weil derselbe Zeiten und Vorgänge schildert, für welche außer dieser Darstellung fast gar keine Quellen erhalten sind. Es sind dieß Dinge, welche im Neuen Testament stets als bekannt vorausgesetzt werden. Namentlich ist die Geschichte Herodes' des Großen (Buch XV—XVII) von höchstem Interesse. Dieser Theil beruht, soweit Josephus seine Quellen nennt, auf den Geschichtswerken von Strabo und Nicolaus von Damascus und auf den „Jahrbüchern des Herodes" (Τὰ ὑπομνήματα τοῦ βασιλέως Ἡρώδου, Antt. 15, 6, 3); eingefügt ist eine Reihe von Urkunden, welche den öffentlichen Archiven entnommen und höchst werthvoll sind. Das ganze Werk war früher angefangen, als das vorher genannte, ward aber durch äußere Ereignisse und innere Unlust unterbrochen, so daß es erst nach dem Buch über den jüdischen Krieg vollendet wurde (Antt. Prol. 1 und 20, 11, 2).

Als drittes, der Tendenz nach mit dem vorhergehenden verwandtes Schriftwerk sind die beiden Bücher gegen Apion oder, wie Josephus sie nennt, die Schutzschrift für das Alterthum der Juden gegen Apion (Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος λόγοι β') anzuführen. Apion aus Aegypten oder Creta war einer der heidnischen Charlatane, welche unter dem Namen von Sophisten ruhmredig die griechische Welt durchzogen. Er hatte sich in schriftstellerische Polemik gegen die Juden eingelassen, so daß die Alexandriner ihn zum Ankläger derselben bei Caligula wählten. Um die hierdurch entstandene Mißstimmung gegen die Juden zu beseitigen und zugleich seine Jüdischen Alterthümer zu rechtfertigen, schrieb Josephus die beiden Abhandlungen, in welchen die Juden sowohl nach ihrer Herkunft und Geschichte als nach ihren religiösen Ueberzeugungen in das vortheilhafteste Licht gesetzt werden sollen. Im ersten Buch ist Apion gar nicht genannt, während sich das zweite zuerst leidenschaftlich gegen ihn wendet, um dann auf dieser Folie Moses desto mehr zu erheben.

Das vierte Buch des Josephus heißt gewöhnlich seine Lebensgeschichte (Βίος). Der Titel ist irreführend, insofern es nichts Anderes ist als eine Vertheidigung seiner Wirksamkeit in Galiläa gegen eine verloren gegangene Anklageschrift eines Justus aus Tiberias. Die Schrift ist nach

Vespasians, Titus' und Agrippa's Tod verfaßt, und um durch die erhobenen Beschuldigungen bei den Römern nicht discreditirt zu werden, scheut er sich nicht, sein ganzes Verhalten während seines Amtes als das eines Verräthers darzustellen.

Außer diesen vier Werken scheint Josephus auch noch eine Geschichte der seleucidischen Könige geschrieben zu haben, welche jetzt verloren ist (Antt. 13, 2, 4. 4, 6. 5, 11). Die Bücher, welche er über Gott und Gottes Wesenheit (Antt. 20, 11, 2 extr.) und über die jüdische Religion zu schreiben vorhatte (Antt. 3, 5, 6. 8, 10; 4, 8, 4), sind wohl nicht zu Stande gekommen. Oft wird ihm das sogen. vierte Buch der Machabäer, eine Declamation über den Heldentod der machabäischen Martyrer, beigelegt; doch stammt diese Schrift höchst wahrscheinlich aus späterer Zeit. Auch eine Schrift Περὶ παντός wird Josephus nur irriger Weise beigelegt und ist ebenfalls jüngeren Ursprunges.

Mit Ausnahme des erstgenannten Werkes sind Josephus' Schriften sämmtlich griechisch abgefaßt worden. Er gesteht selbst, daß er des Griechischen nicht mächtig genug sei, um es zu sprechen, hatte aber die nöthige Fertigkeit gewonnen, um es zu schreiben. Freilich ist sein Ausdruck mehr gewählt als classisch, und sein Stil gesucht und künstlich, so daß er dem Verständniß oft Schwierigkeiten bereitet; allein auch darin spiegelt sich der Charakter sowohl der ganzen Zeit, als des Schriftstellers insbesondere. Auf die theologischen Ansichten dieses Mannes, soweit sie aus seinen Schriften zu erkennen sind, darf nicht zu viel Gewicht gelegt werden. Er blieb zwar dem Glauben des damaligen Judenthums treu, wollte aber der Welt zu sehr gefallen, als daß man bei ihm den Reflex der jüdischen Anschauungen aus seiner Zeit suchen dürfte. In seiner Darstellung zeigen sich mancherlei Widersprüche, wie es bei allen der Fall ist, welche Entgegenstehendes vermitteln wollen. Viel besprochen sind seine Angaben über den Canon der heiligen Schrift (Contra Ap. 1, 8). Die nicht ganz klare Darstellung, welche schon aus dem Ende des 1. Jahrhunderts stammt, beschränkt die Zahl der canonischen Bücher im Sinne des christenfeindlichen Judenthums auf 22, während Josephus in seinen früheren Schriften die sogen. deuterocanonischen Bücher unzweifelhaft ebenfalls als heilige Schriften behandelt. So vorsichtig sich Josephus hier und sonst auch ausdrückt, so geht doch aus seinen Aeußerungen unzweifelhaft hervor, daß im damaligen Judenthum als Kriterium für die heilige Schrift die Inspiration durch den heiligen Geist (ἐπίπνοια, C. Ap. 1, 7) angesehen wurde (s. besonders Antt. 10, 11, 7). In seiner Darstellung der jüdischen Geschichte sucht man freilich die Pragmatik einer religiösen Auffassung vergebens, so klar auch an vielen Stellen sein eigener Glaube an das Uebernatürliche hervortritt (s. z. B. Antt. 4, 6, 5; 10, 3, 1). Um so merkwürdiger erscheint hiernach die bekannte Stelle in den Alterthümern, worin er Jesum als den Messias bezeichnet, der mehr als ein Mensch gewesen und am dritten Tage nach seinem Tode, entsprechend den Weissagungen der Propheten, wieder lebend erschienen sei (Antt. 18, 3, 3). So auffallend dieses Zeugniß auch im Munde eines Josephus erscheinen mag, so kann doch die Stelle nur mit Verläugnung aller philologischen Kritik für unterschoben oder interpolirt erklärt werden; sie findet sich in allen Handschriften und wird schon von Eusebius (H. E. 1, 11; Dem. Ev. 3, 5) citirt.

Der Text von Josephus' Schriften ist insofern wenig gesichert, als die Handschriften nur für einen kleinen Theil derselben in's 10. und 11., für den größeren in's 13. oder 14. Jahrhundert hinaufreichen. Dagegen gibt es von allen Schriften alte lateinische Uebersetzungen; die von der Geschichte des jüdischen Krieges rührt von Rufin, die von der Archäologie und der Schrift gegen Apion aus dem Kreise Cassiodors her (Cassiod. Instit. div. litt. 17). In der von Ceriani photolithographisch veröffentlichten Handschrift der Peschittho steht auch das sechste Buch des jüdischen Kriegs in syrischer Uebersetzung (Monum. sacra et profet. V, 1; Kottek, Das sechste Buch des Bellum judaicum, Berlin 1886; Gottheil in Hebraica 3, 3, New Haven 1887, 136). Zur Textkritik des Josephus sind auch noch abgeleitete Werke hinzuzuziehen: die griechische Epitome aus der Archäologie, welche in vielen Handschriften existirt, das hebräische Geschichtsbuch des Joseph ben Gorion oder Gorionides (s. d. Art.) und die lateinische Darstellung des jüdischen Kriegs, welche unter dem Namen des Hegesippus (Josippus = Ἰώσηπος) geht und dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird (s. d. Art. V, 1585). Die Ueberlieferung des Textes ist eine verhältnißmäßig zuverlässige, und von der Kritik desselben ist nach dem Urtheile des hierzu vor Allen berufenen Prof. Niese kein historischer Gewinn mehr zu erwarten.

Die erste Ausgabe von Josephus' Schriften erschien griechisch zu Basel bei Froben 1544, seitdem öfter. Der textus receptus beruht auf der Ausgabe von Havercamp, Amstelod. 1726, 2 voll., wiederholt von Oberthür 1783 ff., 3 voll., und von Richter, Leipzig 1826 ff., 6 voll. Bessere Ausgaben erschienen dann von Dindorf, Paris 1845—1847, 2 voll., und von Imm. Bekker, Lips. 1855—1856, 6 voll. Seit langen Jahren hat Niese in Marburg das gesammte kritische Material von Neuem untersucht, und es erscheint als Resultat seiner Arbeit eine größere Ausgabe 1887, eine kleinere seit 1888. Neuerdings ist auch eine kritische Ausgabe von Naber, Lipsiae 1888, begonnen worden. Von der Geschichte des jüdischen Kriegs gab Cardwell zu Oxford 1837 in 2 Bdn., von der Selbstbiographie Hanke zu Braunschweig 1786 eine Sonderausgabe. Die altlateinischen Uebersetzungen erschienen schon 1470 zu Augsburg und 1480 zu Verona. Uebersetzungen von Josephus' Werken in's Spanische

und in's Französische erschienen schon 1492, eine in's Italienische 1493; die erste deutsche von Hedion ward 1531 zu Straßburg gedruckt, und ihr folgten viele andere. Eine neuere des Buchs vom jüdischen Krieg gab Gfrörer, Stuttg. 1835, der Jüdischen Alterthümer Martin, Köln 1852, Kaulen ebd. 1884. Ueberhaupt vgl. Hoffmann, Lexicon Bibliogr. II, 587. Literatur: Fabricii Bibl. gr., ed. 1717, III, 228; Ceillier I, 314—329; Carpzovii Critica sacra, Lipsiae 1728, 937; Steuber, Disquisitio de scriptis Fl. Josephi, Rintelii 1754; Krebsii Observatt. in Nov. Test. e Fl. Josepho, Lipsiae 1755; Ernesti, Exercitationes Flavianae, Opusc. philol. et critt., Lipsiae 1776; Bretschneider, Capita theologiae Judaeorum dogm. e Fl. Josephi scriptis collecta, Lips. 1812; Lewitz, Quaest. Flavian. specimen, Regiom. 1835; Ej. De Flavii Josephi fide atque auctor., ib. 1857; Chasles, De l'autorité historique de Fl. Josèphe, Paris 1841; Junker, Ueber die Chronologie des Fl. Josephus, Conitz 1848; Gerlach, Weissagungen des Alten Testaments bei Fl. Josephus ꝛc., Berlin 1863; Hausrath, Ueber den jüd. Geschichtsschreiber und Staatsmann Fl. Josephus, in Sybels Zeitschr. XII, 1864, 285; Duschak, Fl. Josephus und die Tradition, Wien 1864; Langen, Der theol. Standpunkt des Fl. Josephus, Tüb. Quartalschr. 1865, 3; Plaut, Fl. Josephus und die Bibel, Berlin 1867; Freudenthal, Die Flav. Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (4. Machabäerbuch), Breslau 1869; Tachauer, Das Verhältniß des Flav. Josephus zur Bibel und zur Tradition, Erlangen 1871; Zipser, Des Fl. Josephus Werk „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion" erläutert, Wien 1871; Bärwald, Josephus in Galiläa, Breslau 1877; Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1879; Böttger, Topogr.-historisches Lexicon zu den Schriften des Fl. Josephus, Leipzig 1879; Destinon, Die Chronologie des Josephus, Kiel 1880; Hamburger, Real-Encyklopädie f. Bibel u. Talmud, II, Neustrelitz 1883, 502; Smith's and Wace's Diction. of Christ. Biogr. II, London 1882, 441; Schemann, Die Quellen des Fl. Josephus in der jüd. Archäol. BB. XVIII—XX, Marburg 1887. Weitere Literatur bei Meusel, Biblioth. historica I, 2, 209; Fürst, Bibl. Judaica II, 127; Schürer in Herzogs Real-Encykl., 2. Aufl. VII, 109; Chevalier 1306. 2697. [Kaulen.]

Josias (יֹאשִׁיָּהוּ, LXX Ἰωσίας), König von Juda, der Sohn des Königs Amon und dessen Gemahlin Jedida, wurde nach dem gewaltsamen Tode seines Vaters im achten Jahre seines Alters auf den Thron erhoben und regierte in Juda 31 Jahre (642—611 v. Chr.; vgl. 4 Kön. 21, 24; 22, 1 ff. 2 Par. 33, 25; 34, 1 ff.). Seine Regierungsperiode bildet gleichsam eine Oase mitten in der Wüste der Greuel und Abgötterei, welche der Leser der jüdischen Staatengeschichte unter der Herrschaft seiner Vorgänger und Nachfolger durchwandern muß, und ist ein heiterer, aber auch zugleich der letzte Sonnenblick des noch einmal in der theokratischen Idee sich erfassenden und aufleuchtenden Königthums, wie es im Gesetze Moses' (Deut. 17, 14 ff.) begründet ist. „Das Andenken Josias' ist wie ein Gemisch von Wohlgerüchen; denn er war von Gott zur Bekehrung des Volkes bestimmt und schaffte die Greuel der Abgötterei ab. Er richtete sein Herz zum Herrn und stellte in den Tagen der Gottlosigkeit die Frömmigkeit her" (Eccli. 49, 1—3). Es darf uns nicht Wunder nehmen, daß Josias schon von seiner zartesten Jugend an sichtlich unter einem besondern Schutze der göttlichen Vorsehung stand und sich mitten im Schlamme der Laster am Hofe seines Vaters als eine Perle bewahrte; denn er war ja das auserwählte, schon vor 300 Jahren zu Jeroboams Zeiten vom Propheten verheißene Werkzeug Gottes, welches den Götzendienst auf den Höhen Juda's ausrotten werde (3 Kön. 13, 1 f.). Schon im achten Jahre seiner Regierung fing er an, den Gott seines Vaters David zu suchen; und durchdrungen von der lebendigen Ueberzeugung, daß nur in der Wiederherstellung des im Gesetze festgestellten Jehovadienstes König und Volk Heil und Rettung finden können, unternahm er im zwölften Jahre seiner Regierung, in einem Alter von 20 Jahren, mit dem ganzen Muthe einer jugendlichen religiösen Begeisterung, Juda und Jerusalem von den Götzenhainen und Götzenbildern zu reinigen. Er vertilgte im ganzen Reiche die Greuel der Abgötterei bis auf die letzten Spuren und verbrannte, wie von ihm geweissagt worden, die Gebeine der Götzenpriester auf den Altären ihrer Götter. Es gehörte wahrlich ein heroischer Muth und ein tief erleuchteter Glaube dazu, gegenüber einem bis in's innerste Mark vergifteten und sittlich entarteten Volke, gegenüber einem in der Mehrzahl seiner Glieder dem Götzendienste verkauften Priesterthum die Axt an die Wurzel zu legen und den Baum zu fällen, wie Josias gethan. Da er aber wohl wußte, daß der mosaische Gottesdienst an den Tempel zu Jerusalem als religiösen Centralpunkt gebunden war, ließ er den Tempel, nachdem er von den Götzenbildern gereinigt, zur Feier des Jehova-Cultus wiederherstellen. Er sandte deßhalb im 18. Jahre seiner Regierung den Schreiber Saphan zu dem Hohenpriester Helcias mit dem Auftrage, er möge mit dem vom Volke gesammelten Gelde auf Treu' und Glauben hin die Wiederherstellung des Tempels, der so lange vernachlässigt gestanden, besorgen. Bei diesem Anlasse war es, wo Gott durch die Wiederauffindung eines höchst wichtigen Schriftstückes den frommen Eifer des Königs belohnte, ihn aber zugleich den unaufhaltsamen Untergang des Reiches Juda im Geiste schauen ließ. Das Tempel-Exemplar des Gesetzbuches, welches auf Befehl Moses' bei der Bundeslade im Allerheiligsten liegen mußte (Deut. 31, 26), war höchst wahrscheinlich in den abgöttischen Zeiten entweder von den Priestern selbst, die den Anblick des Thrones und Ge-

setzes Jehova's nicht mehr ertragen konnten, oder von orthodoxen Juden in einem Nebengebäude des Tempels hinterlegt worden und daselbst in Vergessenheit gerathen, bis der Hohepriester Helcias bei der auf königlichen Befehl vorgenommenen Restauration der Tempelgebäude jenes Exemplar wieder auffand und alsogleich durch eben jenen Schreiber Saphan dem Könige die Nachricht hinterbringen ließ: „Ich habe das Gesetzbuch (סֵפֶר הַתּוֹרָה) gefunden im Hause des Herrn." Daß hier von einem bestimmten Exemplar des im Munde des Volkes allbekannten mosaischen Gesetzbuches und nicht von einem erst unter Josias etwa von den Priestern verfaßten und Moses unterschobenen Gesetze die Rede sei, geht schon aus dem beigefügten Artikel hervor. Zudem setzen die Reformen des Königs Josias, welche er bereits im 12. Jahre seiner Regierung unternommen, sowie auch die Propheten Jeremias und Sophonias, welche noch vor seinem 18. Regierungsjahre in Juda öffentlich auftraten, das Dasein und die Kenntniß des mosaischen Gesetzes nothwendig voraus. Saphan überbringt dem Könige das Gesetzbuch und liest ihm aus demselben jene Stellen (Lev. 26. Deut. 28) vor, welche den Mark und Bein durchdringenden Fluch enthalten, den der Herr über sein halsstarriges, treuloses Volk ergehen läßt. Der König, mit Entsetzen die nahe bevorstehende Erfüllung dieses Fluches ob der in Juda unter seinen gottlosen Vorfahren gehäuften Uebelthaten ahnend, zerriß seine Kleider und sandte hin zu einer Prophetin Gottes, Namens Hulda, um den Herrn wegen der Worte dieses Buches zu befragen. Es ward ihm die Antwort, daß der Fluch sich an Juda ob seiner Untreue erfüllen, er aber all' das Unheil nicht sehen, sondern um seiner Gottesfurcht und Buße willen früher noch zu seinen Vätern werde versammelt werden. — Der König rief hierauf sein Volk auf zur Buße, indem er ihm dieses erschütternde Ereigniß kundthat, und versammelte dasselbe zur Feier des Osterfestes nach Jerusalem; dort ward ein Fest begangen, wie seit den Tagen Davids noch keines so glänzend und herrlich gewesen.

Nach außen hin erfreute sich Juda unter Josias' Regierung des tiefsten Friedens bis in dessen letztes Regierungsjahr, in welchem er in einen Krieg zwischen den Babyloniern und den Aegyptern verwickelt wurde. Er nahm Partei für die ersteren und wehrte dem ägyptischen Könige Nechao den Durchzug durch Juda. Bei Megiddo kam es zu einem blutigen Treffen; aus diesem wurde Josias schwer verwundet hinweggebracht und sollte Jerusalem nicht mehr lebend erreichen. Er wurde in die Gruft seiner Väter versenkt und vom Volke, insbesondere aber vom Propheten Jeremias, durch Trauerlieder gefeiert. Er ist, nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift, der letzte König Juda's, der sich von ganzem Herzen, nach dem Gesetze Moses', zum Herrn gekehrt; nach ihm stand Keiner mehr seinesgleichen auf. [Grusch.]

Josippon, s. Gorionides.

Josquin des Près (Desprez, Deprez, Jodocus Pratensis, J. a Pratis), einer der bedeutendsten Musiker des 15. Jahrhunderts, wurde nach 1450 im Hennegau geboren. Sein Name Josquin, vlämisch Jossekin, ist die Verkleinerung von Josse (Jodocus); um seines Beinamens Pratensis willen wurde er früher für einen Italiener gehalten, welcher zu Prato im Toscanischen geboren sei. Er studirte den Contrapunkt zu Paris unter der Leitung des berühmten Johannes von Ockeghem (gest. nach 1512); doch zog es ihn bald nach Italien, und hier erlangte er großen Ruhm als Meister im künstlichsten Contrapunkt und als fruchtbarer Componist von Messen und religiösen Motetten (Psalmen, Sequenzen, marianischen Antiphonen u. s. w.). Seine dem Herzog Este von Ferrara gewidmete Messe Hercules dux Ferrariae galt für eine der bedeutendsten Musikschöpfungen, die es gebe. Im October 1486 erhielt er durch Papst Innocenz VIII. eine Anstellung als Sänger an der päpstlichen Kapelle. Er bekleidete dieses Amt auch unter Alexander VI., bis ihn Ludwig XII. als ersten Sänger (nicht als Kapellmeister) an den französischen Hof berief. Seine Compositionen aus letzterer Zeit tragen vorwiegend weltlichen Charakter und arten bisweilen in Spielerei aus. So verfaßte er für den König, welcher trotz schlechter Stimme beim Gesange sich betheiligen wollte, ein Lied, in welchem die Vox Regis mitten unter den sich kreuzenden übrigen Stimmen nur einen einzigen Ton festzuhalten hatte (bei Glarean, Dodekachordon, Basil. 1547, 469). In Anerkennung seiner Leistungen verlieh ihm der König ein Canonicat zu St. Quentin; Kaiser Max I., mit welchem er in den Niederlanden zusammentraf, vermittelte ihm ein Canonicat zu Condé im Hennegau. Hier starb Josquin als Propst des Stiftes am 27. August 1521. Ueber seine Bedeutung für die Musikgeschichte s. d. Art. Musik. Einen Theil seiner Compositionen konnte er noch selbst herausgeben, nachdem Ottavio de' Petrucci aus Fossombrone den Notendruck mit Metalltypen in Venedig erfunden hatte. Es erschienen (5) Missae Josquin, Venet. per O. Petrutium 1502; Liber primus (secundus, tertius) Missarum Josquin, ib. 1502 ad 1503 und Forosempronii 1514—1515; 11 Meßgesänge finden sich in den Fragmenta Missarum, Venet. 1505; drei Messen im Liber quindecim missarum electarum, Romae per Andream Antiquum 1516. Von seinen Motetten finden sich 16 in den drei Bänden Motetti, Venet. per Petrutium 1502—1504, und 18 in den Motetti de la corona (ll. IV), Forosempronii 1514—1519; andere in den Harmonice Musices, Venet. 1501 und den Canti, ib. 1501 u. 1503; im Liber selectarum cantionum, quas vulgo Mutetas appellant, Aug. Vind. 1520 (besorgt von Senfl, mit Vorwort von Peutinger). Von größeren Sammlungen nach seinem Tode sind zu nennen 24 Lieder im 7. Buch der Chancons (sic) a quatre parties, Anvers par Tylmans Susato 1543 sq.; ferner Josquini

Desprez musicorum omnium facile principis tredecim modulorum selectorum opus, cura Petri Attengentis, Parisiis 1549; Livre contenant trente chansons très musicales, Par. Attaignant 1549; Le premier, le segont et le tiers livre des chansons à quatre parties du prince des musiciens Jossequin De Prez, Paris N. du Chemin 1553; Josquini Pratensis musici praestantissimi moduli ex sacris litteris delecti, Par. A. Le Roy et R. Ballard 1555; ferner 18 Compositionen im Buche Psalmorum selectorum a praestantissimis hujus nostri temporis in arte musica artificibus . . . redactorum, Norimb. 1553—1554. Aus der neuesten Zeit ist zu nennen Josquin Deprès, Sammlung ausgew. Kompositionen, veröffentlicht von Franz Commer in der Publikation älterer Musikwerke des 15. und 16. Jahrhunderts, VI, Berlin 1877. Ueber die in Sammelwerken veröffentlichten einzelnen Stücke s. noch R. Eitner, Bibliographie der Musik-Sammelwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, Berlin 1877. (Vgl. Fétis, Biogr. universelle des Musiciens, 2e éd. II, Brux. 1861, 477 ss.; Ambros, Gesch. der Musik III, Breslau 1568, 200 ff.; Köstlin, Gesch. der Musik, 3. Aufl., Freib. 1884, 127 ff.; Haberl, Bausteine zur Musikgeschichte, Leipzig 1888, II, 124 ff. III, 56 ff.) [Streber.]

Josue (יְהוֹשֻׁעַ; nur Deut. 3, 21 u. Richt. 2, 7 יְהוֹשׁוּעַ; Neh. 8, 17 יֵשׁוּעַ; bei den LXX immer Ἰησοῦς, auch in der Vulgata Eccli. 46, 1; 1 Mach. 2, 55; 2 Mach. 12, 15; Apg. 7, 15; Hebr. 4, 8 Jesus, daher identisch mit dem Namen des Heilandes), im A. T. 1. ein Sohn Nuns aus dem Stamme Ephraim, welcher erst Osee (הוֹשֵׁעַ) hieß und von Moses bei einer besondern Gelegenheit (Num. 13, 17) seinen Namen in Josue umgewandelt erhielt (יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן, Ἰησοῦς υἱός Ναυή). Ohne Zweifel wollte Moses die Hilfe, welche der ursprüngliche Name ausdrückt, auf Jehovah zurückführen und den Träger desselben dadurch mit Zuversicht bei einem schwierigen Auftrag erfüllen. Josue besaß nämlich das unbedingte Vertrauen Moses', in dessen Ansichten er vollständig eingegangen war, und heißt deßwegen in der Geschichtserzählung auch dessen „Gehilfe" (מְשָׁרֵת, minister). Als solcher erscheint er zuerst im Anfang des Wüstenzugs (Ex. 17, 9), und man kann nur aus dem Zusammenhang der Thatsachen schließen, daß er etwa um die Zeit, da Moses nach Madian floh, in Aegypten geboren war. Bei dem gefahrdrohenden Ueberfall der Amalekiter in der Wüste erhielt Josue den Oberbefehl zu der Vertheidigung, auf welche Moses durch die Macht seines Gebetes den Erfolg herabzog (a. a. O.). Als Moses dann zum erstenmal den Sinai bestieg, um die Gesetzestafeln zu empfangen, begleitete ihn Josue auf den Weg und war auch zu seiner Herabkunft der erste, welcher ihn bewillkommnete (Ex. 24, 13; 32, 17; 33, 11). Bald nachher ward er als einer der Kundschafter bestimmt, welche die Beschaffenheit des gelobten Landes untersuchen mußten, und außer Caleb war er der einzige, welcher vernünftig und wahrheitsgetreu berichtete, ohne sich durch Feigheit zum Ungehorsam gegen Gott verleiten zu lassen (Num. 13, 3. 17; 14, 6). Daher ward auch außer Caleb er allein vor dem Tode in der Wüste bewahrt und durfte wirklich in das gelobte Land einziehen (Num. 14, 30. 38). Ja als Moses seinem Tode entgegensah, erhielt er von Gott ausdrücklichen Befehl, Josue als seinen Nachfolger im Amt zu bezeichnen (Num 27, 18. Deut. 31, 14. 23), obgleich dieser freilich an Gnadenfülle hinter ihm zurückstehen mußte (Num. 27, 20). Nach Moses' Tode von Gott auch selbst berufen und ermuthigt (Jos. 1, 1 ff.), übernahm Josue, der nach Josephus' Berechnung (Antt. 5, 1, 29) damals im 85. Jahre stand, zu Setim im Moabiterland die Führung der Israeliten und fand bei denselben williges Entgegenkommen (Jos. 1, 16 ff.). Er sandte vorerst zwei Kundschafter nach Jericho, als dem Schlüssel von Palästina, und zog nach deren nicht gefahrloser Rückkehr mit dem Volke an den Jordan (3, 1). Seine Wirksamkeit ward hier durch das Wunder inaugurirt, welches Gott bei dem Durchzug durch den Jordan wirkte (3, 7 bis 4, 18); so ging der Schrecken vor ihm her, und den canaanitischen Königen entsank der Muth, besonders da die Israeliten bei Galgala ein festes Lager bezogen. Da aber Josue vor Allem des göttlichen Beistandes sicher sein wollte, so ließ er zu Galgala die in der Wüste unterlassene Beschneidung vollziehen und feierte dann in Ruhe mit dem Volke das Osterfest (5, 2—12). Zum Lohn erhielt er die neue Versicherung, daß Gottes Engel mit ihm sein würden (5, 13—15). Dieß bestätigte die bald darauf erfolgende Einnahme Jericho's, dessen Mauern durch ein Wunder vor den Ankömmlingen fielen (6, 1 bis 27). Leider konnten noch nicht alle Israeliten sich in die Anordnung Gottes finden, daß alles Eigenthum der Canaaniter vernichtet werde; der unselige Achan behielt von demselben einige besonders kostbare Stücke für sich, und so ward ganz Israel in die Strafe des Ungehorsams hineingezogen. Diese trat ein, als Hai erobert werden sollte und der israelitische Angriff schimpflich abgeschlagen wurde. Die erste Niederlage nahm dem Volke wieder allen Muth, welchen ihm der Fall Jericho's eingeflößt hatte; aber Josue erkannte darin die rächende Fügung Gottes. Auf sein Gebet ward ihm der Schuldige kund gemacht, und nachdem er an demselben die Strafe vollzogen, erhielt er neue Ermuthigung von Gott (7, 1 bis 8, 2). Bald fiel Hai, und nun ward der Befehl Gottes, Alles zu vernichten, buchstäblich vollzogen (8, 3—29). Da man jetzt schon bis zu den Bergen Ebal und Garizim vorgerückt war, beeilte sich Josue, auf denselben die feierliche Ceremonie zu vollziehen, welche Deut. 27, 4 ff. vorgeschrieben war. Jetzt war die Furcht vor den Israeliten schon so allgemein in Canaan, daß alle die kleinen Herrscher im Lande eine Coalition schlossen, um mit vereinten Kräften den Heranziehenden zu begegnen (9, 1. 2). Nur die Be-

wohner von Gabaon entzogen durch eine List sich dem drohenden Untergange und wurden bei Entdeckung des Betrugs wegen des gegebenen Wortes bloß zu beständigem Frohndienst verurtheilt (9, 3—27). Bei der Nachricht hiervon berief der König von Jerusalem seine nächsten Verbündeten und belagerte Gabaon mit denselben. Die Einwohner der Stadt schickten nun schleunig um Hilfe zu Josue, der sich damals in dem Standlager bei Jericho befand. Augenblicklich brach Josue mit einer auserwählten Mannschaft auf, zog die ganze Nacht durch, fiel schon am folgenden Morgen über die verbündete Belagerungsmannschaft her und schlug sie nach harter Gegenwehr in die Flucht. Dieses Ereigniß war für die ferneren Operationen von großer Tragweite, und so ward Josue bei demselben von Seiten Gottes durch auffallende Wunder unterstützt. Ein Hagel oder Steinregen half die Feinde vernichten, und als bei Verfolgung derselben der Tag sich neigte und der Abend ihnen Sicherheit verhieß, blieb auf Josue's Wort die Sonne am Himmel stehen, und der Tag hielt an, so lange die Israeliten den Feinden nachjagen konnten (10, 1—14). Auch die fünf Könige, welche sich gerettet hatten, fielen in Josue's Hände und wurden vor den Augen der Israeliten, denen damit die übertriebene Furcht vor den Canaanitern genommen werden sollte, erst gedemüthigt, dann niedergemacht (10, 15—27). Nun konnte Josue, während die Masse des Volkes im Lager zu Galgala blieb, seinen Siegeslauf von einer Stadt Canaans zur andern verfolgen, und nachdem das ganze südliche Palästina erobert war, führte er die ermüdeten Krieger wieder nach Galgala zur Rast (10, 28—43). Diese Zeit benutzten die Könige im nördlichen Lande, um sich zu rüsten und gemeinschaftlich weiterem Vordringen der Fremden Trotz zu bieten. Sie nahmen mit großer Heeresmasse eine Aufstellung am See Merom, so daß Josue genöthigt war, wieder nordwärts zu ziehen. In blutiger Schlacht überwand er die feindlichen Massen und vernichtete einen großen Theil derselben (11, 1—9). Nachdem er aber die Widerstandsfähigkeit der Canaaniter hinreichend erprobt, beschloß er nun, vom Kriegshandwerk nicht zu lassen, bis er das Westjordanland vollständig zur Botmäßigkeit gebracht hatte, und so verflossen mehrere Jahre, während welcher stets erneute Aufstände der schon überwundenen Städte die israelitischen Waffen nicht ruhen ließen (11, 10—22). Der Erfolg aber war, wie Gott Josue immer von Neuem verheißen hatte, die vollständige Unterwerfung des palästinensischen Landes (11, 23 bis 12, 24), so daß Josue mit Hilfe des Hohenpriesters Eleazar dasselbe vollständig an die zehntehalb noch nicht seßhaften Stämme, nicht ohne Widerspruch und Schwierigkeiten zu begegnen, vertheilen konnte (13, 1 bis 19, 51). Ihm selbst fiel Thamnath Saraa (Timnath Zerach) zu; die Stiftshütte ward zu Silo aufgeschlagen. Auch die Freistädte und Levitenstädte wurden nach dem Gesetze bestimmt (20, 1 bis 21, 40), und damit war die Ansiedelung Israels in Canaan vollzogen (21, 41 f.). Nun konnten auch die ostjordanischen Stämme, welche bis dahin Heeresfolge geleistet hatten, in ihre neue Heimat entlassen werden (22, 1—8). Ein Altar, welchen dieselben am Jordan errichteten, gab Anlaß zu einem Mißverständniß, welches zwar bald aufgeklärt wurde, aber doch für die nothwendige Einheit des Volkes Befürchtungen zurücklassen mußte (22, 9—34). Indessen konnte Josue noch manches Jahr in Ruhe die Früchte seiner Siege genießen, bis er im 110. Lebensjahre sich überzeugte, daß seine Tage gezählt waren. Nun berief er noch einmal eine große Volksversammlung nach Timnath Zerach und nahm unter rührender Ermahnung zur Ausdauer beim Gesetze Moses' Abschied von den Israeliten (23, 1—16). Um ihrer Treue desto sicherer zu sein, beschied er dann die Vertreter des ganzen Volkes nach Sichem, das durch das Andenken Jacobs (Gen. 35, 4) und Josephs (Jos. 24, 32) geheiligt war, und ließ sie hier von Neuem den Bund beschwören, den ihre Väter unter Moses mit Gott geschlossen hatten (24, 1—28). So starb er eines seligen Todes, und nach ihm blieb Israel Gott treu, so lange noch der Hohepriester Eleazar lebte (24, 29—33).

Die Zeitdauer von Josue's Wirksamkeit wird verschieden berechnet und kann in runder Zahl auf dreißig Jahre angegeben werden. Das gesammte Buch Josue umschließt daher einen Zeitraum von etwa fünfzig Jahren (Kaulen, Einl. 173).

Der Haupttheil von Josue's Lebensgeschichte, nämlich die Darstellung seiner Thätigkeit nach Moses' Tode, sowie die ausführliche Angabe über die geographische Vertheilung Palästina's, bildet, wie schon die gegebenen Nachweise zeigen, den Inhalt des **canonischen Buches Josue**. Da dieses im alttestamentlichen Canon, der geschichtlichen Anordnung zufolge, unmittelbar nach dem Pentateuch steht, so ist es oft als bloßer Anhang zu den Büchern Moses' und in neuerer Zeit auch als untrennbarer Bestandtheil eines sogen. Hexateuchs angesehen worden (s. den Art. Pentateuch). Dem gegenüber muß festgehalten werden, daß das Buch Josue ein selbständiges, zusammenhangendes und in sich abgeschlossenes Ganze bildet. Die Eingangsworte „Nach dem Tode Moses'" rc. bringen freilich das Buch in eine Beziehung zum Pentateuch, allein ein solcher Zusammenhang mit Früherem ist auch bei anderen Geschichtsbüchern des Alten Testaments hergestellt (Richt. 1, 1. 3 Kön. 1, 1). Sollte das Buch Josue zum Pentateuch gehört haben, so wären die Abschnitte 13, 9 ff. und 20, 8 gegenüber den Berichten Num. 32, 33 ff. und Deut. 4, 43 leere Wiederholungen, während sie der Aufgabe des Buches Josue zufolge ganz an ihrer Stelle, namentlich in ihrer selbständigen Fassung, sind. Die Sprachgestaltung des Buches Josue unterscheidet sich dadurch von der des Pentateuchs, daß die in letzterem vorkommenden alterthüm-

lichen Ausdrücke nicht mehr gebraucht werden. Wenn im Buche Josue leitende Gedanken vorkommen, welche sich auch im Pentateuch erkennen lassen, so liegt dieß in der Pragmatik der göttlichen Leitung, welche immer und überall die nämliche bleibt. An sich behandelt das Buch Josue einen Abschnitt der Offenbarungsgeschichte, welcher als abgerundetes Ganze erscheint; die Besitznahme des Landes und die Ansiedelung der Israeliten in demselben ist als Ausführung des göttlichen Befehls (1, 2—9) dargestellt, und die leicht erkennbare Absicht bei Auswahl der einzelnen Begebenheiten ist der Nachweis, daß jener Erfolg nur eine Wirkung der übernatürlichen Hilfe Gottes und eine Folge der Gesetzestreue ist. Der Zusammenhang des Einzelnen ist durch die Chronologie hergestellt, und nach dieser Rücksicht steht auch der geographische Abschnitt Kapp. 13 bis 21 ganz an seiner Stelle. Der behaupteten Zusammengehörigkeit mit dem Pentateuch zu Liebe hat die moderne Kritik auch das Buch Josue als eine Sammlung von Bestandtheilen verschiedenen Alters darzustellen versucht. Hier versagen aber die Beweismittel, namentlich der Nachweis angeblicher Wiederholungen und Widersprüche, noch mehr als beim Pentateuch, und über der Unzulänglichkeit des versuchten Beweises tritt die Einheit des Buches nur desto deutlicher zu Tage (v. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josue, Tüb. Quartalschr. 1864, 385; 1865, 227). Wirkliche Verstöße haben nur die Abschreiber in den hebräischen Text gebracht, doch sind diese auf kritischem Wege nicht schwer zu beseitigen (Kaulen, Einl. 175).

Was die Abfassung des Buches betrifft, so wird dieselbe durch zwei Bemerkungen im Text in eine den Begebenheiten sehr nahe liegende Zeit versetzt. Zur Zeit der Niederschrift lebte nämlich (nach dem hebr., griech. und syr. Text 6, 25) Rahab noch, bei welcher Josue's Kundschafter eingekehrt waren, und damals bestand nach 4, 9 auch noch der von Josue mitten im Jordan errichtete Steinhaufe, der doch bei der reißenden Strömung des Flusses unmöglich sich lange erhalten konnte. Ja dem Verfasser muß die canaanitische Zeit Palästina's noch bekannt gewesen sein, weil ihm die alten Namen der canaanitischen Städte noch geläufig sind (15, 8. 9. 49. 54. 60; 16, 2; 18, 13. 16) und Gabaon „wie eine der Königsstädte" (10, 2) erscheint. An einzelnen Stellen verräth auch der Schriftsteller, daß er bei den erzählten Vorgängen betheiligt war, indem er ganz unvermittelt in die erste Person verfällt (5, 1 עָבְרֵנוּ [Chetibh], 6 לָתֵת לָנוּ, 15, 4 לָכֶם). Bemerkt man nun, daß die Darstellung des Buches sehr viele Nebenumstände berichtet, welche nur einem Theilnehmer der Handlung bemerkbar sein und bedeutend erscheinen konnten, so darf man wohl Josue selbst für den Verfasser des Buches ansehen. Josue's Thätigkeit bedurfte nach 18, 4—9 ebenso des Schreibgriffels wie des Schwertes, und nach 24, 26 verfaßte er selbst am Ende seines Lebens ein Schriftstück, welches er dem Gesetzbuch des Herrn hinzufügte. Den Inhalt dieses Schriftstückes bildeten הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, worunter nach Analogie von Deut. 31, 24 wohl nicht bloß der im Kap. 24 erzählte Vorgang, sondern der ganze Verlauf der letzten 30 Jahre verstanden werden muß; nur die Aufzeichnung dieser gesammten Entwicklung kann als Fortsetzung der mosaischen Erzählung betrachtet werden. So ist auch wohl zu verstehen, daß Eccli. 46, 1 Josue der Nachfolger Moses' ἐν προφητείαις heißt, denn im Prolog des Buches Jesu ben Sirach sind προφητεῖαι geschriebene Bücher. Auf solchen Erwägungen beruht der allgemeine Glaube der Juden und Christen, daß der Titel „Buch Josue" nicht bloß den Haupthelden, sondern auch den Urheber des fraglichen Buches bezeichne. Es sind zwar manche Einzelheiten aufgesucht worden, welche in der Zeit Josue's noch nicht hätten können niedergeschrieben werden, allein hier hat der gute Wille, zu beweisen, zu weit geführt. Namentlich dürfen die Ausdrücke „Gebirge Juda" und „Gebirge Israel" (11, 16. 21) nicht als Kennzeichen der Zeit angeführt werden, in welcher es zwei Reiche Juda und Israel gab. Denn die Benennung „Gebirge Juda" war in dem Augenblick gegeben, da Juda dieses Gebirge zugetheilt erhielt, während das „Gebirge Israel" seinen Namen von Jacob trug und in der spätern Zeit, von der die Rede ist, Gebirge Ephraim hieß (Kaulen, Einl. 177). Indessen ist das ursprüngliche, von Josue's Hand herrührende Buch schon bald nach dessen Tode erweitert worden. Jedenfalls ist der Schlußabschnitt (24, 29—33), der Josue's Tod berichtet, von späterer Hand hinzugefügt, und zwar, wie 24, 33 zeigt, erst nach Eleazars Tode, nach 24, 31 aber, weil noch von keinem Abfall die Rede ist, in der Zeit der Aeltesten, welche Josue überlebten. Der mit Richt. 1, 11—15 gleichlautende Abschnitt Jos. 15, 15 bis 19 ist wohl aus ersterem Buche in den Text gekommen, da die Verdeutlichung eines spätern Namens durch einen frühern (V. 15) ein Kennzeichen des Richterbuches ist, während im Buche Josue das Umgekehrte stattfindet (s. z. B. 15, 8. 9). Aehnlich ist es mit Jos. 19, 47 und Richt. 18, 1 ff. (Vgl. Welte, Die Parallelstellen in den BB. Josue und Richter, Tüb. Quartalschr. 1842, 584.) Hierbei ist aber auch der Gedanke abzuweisen, als könne der nämliche Verfasser, welcher den Schlußabschnitt geliefert hat, auch den Haupttheil des Buches selbst geschrieben haben. Denn am Schluß des Buches erhält Josue den Ehrentitel „Diener des Herrn" (24, 29), während dieser im Verlauf desselben nur Moses gegeben wird (zuerst 1, 1, zuletzt 22, 5), und Josue lediglich als „Sohn Nuns" (zuerst 1, 1, zuletzt 21, 1) und nur einmal als „Gehilfe Moses'" (1, 1) angeführt ist.

Die Glaubwürdigkeit des Buches Josue ist schon durch die Art der Darstellung gesichert. Der Verfasser fordert gewissermaßen die Kritik heraus, indem er sich überall auf die Denkmäler bezieht, welche für das Geschehene zeugen sollten (4, 5 ff.; 5, 9 u. ö.). Zur Controle seiner Er=

zählung war ein ganzes Volk vorhanden, und eben dieses Volk hat dem Erzählten bis in die späteste Zeit seinen Glauben bewahrt (Richt. 18, 31. 2 Sam. 21, 2. 3 Kön. 14, 24; 16, 34. 4 Kön. 21, 2. Ps. 113, 3. Mich. 6, 5. Eccli. 46, 1—12. Apg. 7, 45). Die geographischen Angaben des Buches Josue haben in den letzten Zeiten durch Erforschung der hieroglyphischen und keilinschriftlichen Literatur eine ganz ungeahnte Beleuchtung und Rechtfertigung erhalten (Brugsch, Geogr. Inschriften altägyptischer Denkmäler II, Leipzig 1858; Ménant, Le Syllabaire assyrien, Mém. prés. à l'Acad. des Inscr. 1869, I, 160; Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl., 161 ff.). Daß die schon begonnene Auswanderung der Canaaniter oder Phönicier nach Westen durch die Einwanderung der Israeliten einen mächtigen Nachschub erhielt, bezeugen alte Nachrichten aus Afrika (Moses Choren. Hist. Arm. 1, 18, 7; Procop. Bell. Vand. 2, 10; vgl. Maspero-Pietschmann, Alte Geschichte, Leipzig 1877, 293). Unglaubwürdig kann das Buch Josue nur für denjenigen sein, welcher die Möglichkeit von Wundern läugnet; denn es gibt kaum ein biblisches Buch, das zahlreichere oder größere Wunder berichtete. Es ist lächerlich, für diese Vorgänge, z. B. für den Einsturz der Mauern Jericho's oder für den Stillstand der Sonne, natürliche Erklärungen geben zu wollen; die Erzählung will ganz unverkennbar etwas Wunderbares berichten, und die „natürliche Erklärung" muß, um zum Zwecke zu gelangen, noch größere Wunder postuliren und noch blinderen Glauben erwarten, als der Text selbst. Auch die Einrede, die Wundererzählungen stammten von der poetischen Ausschmückung der Sage späterer Zeiten, scheitert daran, daß 10, 13 das betreffende Volkslied ausdrücklich citirt wird, und zwar erst, nachdem der geschichtliche Bericht gegeben ist. Das „Heldenbuch", von dem hier die Rede ist, enthielt später auch ein Lied auf Sauls und Jonathans Tod; deßwegen konnte diese Liedersammlung doch schon zu Josue's Zeit angelegt sein, und der Bericht muß daher als gleichzeitig anerkannt bleiben. Die Glaubwürdigkeit der Wunder nun als solcher beruht auf deren innerer Berechtigung und Vernünftigkeit oder auf der Weisheit Gottes. Wer in die Fußstapfen eines so gewaltigen Mannes, wie Moses, treten sollte und sich doch seiner eigenen Unzulänglichkeit so, wie Josue, bewußt war, der bedurfte wohl der unaufhörlichen Ermunterung durch die directe Ansprache Gottes, wie sie im Buche Josue von 1, 2 an immer von Neuem berichtet wird. Die großartige Hilfe aber, welche übernatürliche Wunder dem Vordringen der Israeliten leisteten, war sowohl wegen der Feigheit, als wegen der Unlust derselben nothwendig, wenn Gottes wunderbarer Plan zum Heile der Menschheit erreicht werden sollte, und Josue selbst bedurfte dieselbe zur Aufrechthaltung seiner Auctorität bei einem Volke, das sich selbst gegen die gewaltige Persönlichkeit eines Moses aufgelehnt hatte (3, 7; 4, 14; 10, 24). Für die Gesinnung der Israeliten war auch der Befehl Gottes berechnet, die Canaaniter nicht etwa zu unterwerfen, sondern mit allem, was ihnen gehörte, zu vertilgen. Die den ankommenden Hirten an Bildung so weit überlegenen Phönicier würden, wenn auch äußerlich besiegt, doch die geistigen Sieger über die Israeliten geworden sein und die Verehrung des wahren Gottes unter denselben ausgerottet haben; eben weil der götzendienerische Naturdienst eine so große Macht über die Gemüther ausübte, sollte jedes Andenken an die Götzendiener zerstört sein. Weil dieser Befehl nicht vollständig ausgeführt wurde, hat die Geschichte Israels später nur zu oft die Weisheit dieser vorbeugenden Maßregel bestätigt. Den Canaanitern geschah mit dieser grausamen Behandlung nur, was sie verdient hatten. Durch ihre empörenden unnatürlichen Laster hatten sie nicht bloß ein Recht auf ein von ihnen erobertes Land, sondern auch das Recht der Existenz verwirkt; unschuldigen Kindern ward eine Wohlthat erwiesen, wenn sie durch einen vorzeitigen Tod vor der Theilnahme an den Lastern ihres Volkes bewahrt blieben.

Zur Erklärung des Buches Josue bietet die patristische Literatur nur geringe Ausbeute, weil sie sich hauptsächlich in allegorischer Deutung bewegt. Nur Theodoreti Quaestiones in Josue (Migne, PP. gr. LXXX, 457), Augustini Locutiones in Heptateuchum VI. Quaestt. in Heptat. VI (M., PP. lat. XXXIV, 537. 775) geben buchstäbliche Erklärungen. Das Mittelalter hindurch hielten die Erklärer sich an die Auslegung der Väter; erst Nicolaus Lyranus faßte den buchstäblichen Sinn schärfer in's Auge. Eine hochbedeutende Leistung ist der Commentar von Andreas Masius (Josue Imperatoris Historia illustrata atque explicata), 1574 zu Antwerpen erschienen; diesem ist des Jesuiten Serarius Josue ab utero ad usque ejus tumulum . . . libris quinque explanatus, Mogunt. 1609. 1610 an die Seite zu stellen. Der Commentar von Bonfrère (mit Richter und Ruth 1731) wird von Manchen allen anderen vorgezogen. Aus dem 18. Jahrhundert stammen noch der Commentar von Felibien (mit Pentateuch, Paris 1704), Hellbig (mit Richter und Ruth, Köln 1717) und Montraba (mit Ruth, Valentia 1702), aus unserer Zeit der von Clair (Paris 1877); außerdem findet sich Josue in den commentirten Bibeln. Auf protestantischer Seite ragt der Commentar von Keil hervor (Erlangen 1847, abgekürzt im Bibl. Comm. zum A. T.), wozu Knobels Erklärung im Kurzgefaßten exegetischen Handbuch (mit Num. und Deut., zuerst Leipzig 1861); Fäh, Das Buch Josue (in Lange's Bibelwerk), Bielefeld 1870; The Speaker's Bible II, London 1872, kommen. Die ältere protestantische Literatur verzeichnet Carpzovii Introd. I, 149, die neuere Zöckler im Handbuch der theologischen Wissenschaften, Bielefeld 1883, 192. (Vgl. Reinke, Das Recht der Israeliten auf Chanaan; Der

Stillstand der Sonne und des Mondes, Beitr. I, 271; VIII, 213.)

Buch Josue heißt auch eine samaritanische Chronik in arabischer Sprache, welche im 13. Jahrhundert n. Chr. in Aegypten verfaßt ist, aber auf einem alten, im 3. Jahrhundert v. Chr. verfaßten Schriftwerk beruht. Der Inhalt des Buches Josue ist darin mit mancherlei Fabeln durchflochten aufgenommen, tritt aber gegen diese Zusätze und gegen die späteren Bestandtheile der Chronik so zurück, daß der Titel „Buch Josue“ sehr willkürlich erscheint (Chronicon Samaritanum, arab. conscr., cui titulus est Liber Josue, ed. G. J. Juynboll, Lugd. Batav. 1848).

2. (יְהוֹשֻׁעַ), ein Einwohner von Bethsames, auf dessen Acker die Arche stehen blieb, als sie aus dem Philisterlande zurückkehrte (1 Sam. 6, 14). — 3. (יְהוֹשֻׁעַ), der Stadtoberste von Jerusalem zur Zeit des Königs Josias (4 Kön. 23, 8). — 4. (יֵשׁוּעַ), der Sohn Josedecs, sonst auch Jesus genannt (Eccli. 49, 14. Agg. 1, 1. Zach. 3, 1 u. ö.), der Hohepriester, welcher im ersten Jahre des Darius Hystaspis mit Zorobabel und 50 000 Juden aus Babylonien nach Jerusalem zurückkehrte (1 Esdr. 2, 2. 2 Esdr. 3, 19 u. ö.). [Kaulen.]

Jotham, s. Joatham.

Jovian, römischer Kaiser (363–364). Mit dem Tode Julians des Abtrünnigen im Feldzuge gegen die Perser war das Haus Constantins des Großen erloschen. Nun bemächtigte sich das römische Heer, das auf seinem Rückzuge aus Assyrien noch am linken Ufer des Tigris stand, nach den mehrfachen Vorgängen früherer Zeiten abermals des Rechtes, aus seiner Mitte den Kaiser zu erwählen. Nachdem der ebenso tüchtige wie verdiente Präfect Sallustius die ihm angebotene Würde ausgeschlagen, fiel die Wahl der Armee auf Flavius Claudius Jovianus. Dieser diente als Officier unter der kaiserlichen Leibwache und war ein Mann von hoher, einnehmender Gestalt und freigebigem Sinne, allein ohne hervorragende Eigenschaften und Verdienste. Die erste Sorge des neuen Kaisers mußte darin bestehen, die Armee, die sich in einer sehr schwierigen Lage befand, zu retten. Diese Verlegenheit Jovians wurde von seinem Gegner bestens ausgebeutet. Auf die Kunde von Julians Tod ordnete der persische König Sapor an den neuen Oberherrn des römischen Reiches einen Gesandten ab, welcher Friedensvorschläge machen sollte. Es gelang dem schlauen Perser vollkommen, durch leere Unterhandlungen seinen Feind vier Tage hinzuhalten, bis das römische Heer in den Zustand des drückendsten Mangels und Jovian damit in die Nothwendigkeit versetzt war, den Frieden um jeden Preis zu suchen. So geschah es, daß dieser gegen das Gebot nationaler Ehre, lediglich dem Triebe der Selbsterhaltung folgend, mit Sapor einen Vertrag auf dreißig Jahre abschloß, in demselben die fünf römischen, am rechten Ufer des Tigris gelegenen Provinzen sammt den ungemein festen Plätzen Nisibis, Singara und Castra Maurorum an die Perser zurückgab und außerdem versprach, den armenischen König Arsaces nicht weiter gegen Persien zu unterstützen. Hiermit war für den Orient das Uebergewicht der persischen Macht über die römische entschieden. Nun setzte Jovian unter großen Beschwerden und Verlusten über den Tigris und erreichte endlich das feste Nisibis, das er trotz des äußersten Widerstrebens seiner Einwohner gemäß dem eingegangenen Vertrage zu räumen befahl. Von Nisibis zog Jovian nach Antiochia, wo ihn die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten einige Zeit lang beschäftigte. Jovian war im christlichen Glauben erzogen worden. Die Religion des neuen Kaisers wurde daher nunmehr wieder durch die an der Spitze der Legionen wehende Kreuzesfahne dem Volke verkündet. Zugleich erließ er ein Umlaufsschreiben an alle Statthalter der Provinzen, in welchem er das Christenthum von neuem zur Staatsreligion des römischen Reiches erklärte und die arglistigen Maßregeln seines Vorgängers aufhob. Wenn damit Eine Seite einer höchst erfreulichen Thatsache offen vorlag, so war man doch darüber noch keineswegs im Klaren, welchem Bekenntnisse der Kaiser sich zuneigen würde. Daher die Erscheinung, daß alle christlichen Parteien sofort am kaiserlichen Hoflager einander den Rang abzulaufen suchten. Da Jovian diesen Kundgebungen gegenüber zu Eintracht und Verträglichkeit ermahnte, so wurde dieß anfänglich als Beweis religiösen Indifferentismus hingenommen. Indeß zeigte der Kaiser bald durch die Ehrfurcht und Auszeichnung, die er dem hl. Athanasius bewies, daß er dem orthodoxen katholischen Glauben huldige. Gerieth die heidnische Partei dadurch in Schrecken und Bestürzung, so war sie andererseits leicht und rasch beruhigt, als ein Edict des Kaisers erschien, nach welchem er bloß die gotteslästerlichen Gebräuche der Magie untersagte, im Uebrigen aber den Heiden vollkommen freie Uebung ihres Cultus gestattete. Nach kurzem Aufenthalt zu Antiochia brach Jovian nach Constantinopel auf. Um etwaigen ehrgeizigen Absichten eines Nebenbuhlers auf die europäischen Reichsländer zuvorzukommen, gedachte er sich vor Allem der Hauptstadt des orientalischen Reiches zu versichern und eilte mitten im Winter über Tarsus, Tyana in Cappadocien, Ancyra, dem Hauptorte Galatiens, dem vorgesteckten Ziele entgegen. Umsonst! Denn als er die an den Grenzen von Galatien und Bithynien gelegene Stadt Dadastana erreicht hatte, wurde er den 17. Februar 364 todt im Bette gefunden. Jovian hatte ein Alter von nur 33 Jahren erreicht und sieben Monate und zwanzig Tage regiert. Ueber die Ursache seines Todes läßt sich nur soviel sagen, daß sie wohl jedenfalls eine natürliche war. Das Heer, welches den Kaiser begleitet hatte, zog nach Nicäa weiter, und hier wurde Valentinian I. zum Nachfolger erwählt. [Allgayer.]

Jovinian, Häretiker des 4. Jahrhunderts, brachte seine Jugendzeit in klösterlicher Strenge unter Gebet, Fasten und Handarbeiten zu, ver-

ließ aber endlich aus Ueberdruß das Kloster zu Mailand, worin er sich befunden hatte, und ging etwa 388 nach Rom. Hier verbreitete er Irrlehren, durch welche er nach der Anschauung protestantischer Kirchenhistoriker, angefangen von den Centuriatoren bis in die neueste Zeit, als „Wahrheitszeuge des Alterthums", als „Vertreter eines ächt evangelischen Princips" sich kundgab. Er verwarf jeden Stufenunterschied sowohl in den guten Werken als auch in den Sünden, sowohl in der Gnade und dem Verdienste als in der jenseitigen ewigen Belohnung oder Bestrafung. Von einem Fortschreiten, einem Wachsthum in der Gnade und dem christlichen Leben oder umgekehrt in der Sünde und dem Sündenleben wollte er nichts wissen; vielmehr lehrte er, die ganze Heiligung des Menschen bestehe nur in der Bewahrung der in der Taufe empfangenen gleichen Gnade. Diese könne indeß von denjenigen, welche plena fide wiedergeboren seien, gar nicht verloren werden, und so sei ein Unterschied der guten Werke ausgeschlossen. Dagegen bewiesen einerseits die Sünder durch ihre Sünde, daß sie eigentlich die Gnade der Wiedergeburt wegen Mangels der plena fides gar noch nicht empfangen hätten, andererseits aber seien alle, welche nur eine einzige läßliche Sünde begangen, ebenso wie die mit allen Sünden auch der schwersten Art Beladenen gleichmäßig Sünder und Ausgeschlossene von dem Himmelreiche. Mit diesen alles Streben nach Tugend und Vollkommenheit vernichtenden Irrlehren war es besonders auf den jungfräulichen Stand, den Priestercölibat, das Fasten und die Strengheiten des ascetischen Lebens abgesehen. Jovinian läugnete, daß der jungfräuliche Stand einen Vorzug vor dem ehelichen und eine größere Verdienstlichkeit besitze, und führte für den gleichen Werth der Ehe viele Stellen der heiligen Schrift, unter Anderem auch das hohe Lied, als Belege an. Er läugnete, daß die (christliche) Enthaltsamkeit von Speis und Trank einen höhern Werth habe als der Genuß derselben und vertheidigte seine sublime Lehre durch die Hinweisung auf den essenden und trinkenden Heiland und durch die Frage, wozu denn Schweine, Ziegen, Hühner und andere Thiere von Gott geschaffen worden, wenn nicht zum essen. Zudem blieb er nicht bloß dabei stehen, allen Unterschied zwischen den evangelischen Räthen und allgemeinen Christenpflichten aufzuheben, sondern setzte auch jene herab, schonte nicht einmal der jungfräulichen Gottesgebärerin, welche durch die Geburt Christi aufgehört habe, Jungfrau zu sein (s. d. Art. Antidikomarianiten), und trug, obwohl er selbst nicht heiratete und sich fortwährend noch Mönch nannte, in Kleidung und Lebensweise seine Lehre an sich selber zur Schau. Da diese zu Rom nicht ohne Anhänger blieb und Viele beiderlei Geschlechts, welche bisher ein jungfräuliches und strenges Leben geführt hatten, heirateten und sich's wohl sein ließen, andererseits aber selbst fromme Laien über Jovinians Ketzereien Klage bei Papst Siricius stellten, hielt Siricius 390 eine römische Synode, in welcher Jovinian als luxuriae magister mit acht seiner Anhänger verurtheilt wurde (Hard. I, 852; Mansi III, 663). Kurz darauf erfolgte die Verwerfung dieser Irrlehre auch auf einer von dem hl. Ambrosius abgehaltenen Synode zu Mailand (Hard. I, 853; Mansi III, 664 sq.). Hierher hatte sich Jovinian nach seiner Verurtheilung zu Rom begeben und hatte Gleichgesinnte gefunden, ward aber sammt diesen ausgetrieben. Der schärfste Gegner Jovinians war der hl. Hieronymus (Adv. Jovin., ed. Maur. IV, 144 sq., ed. Vallars. II, 237 sq.); in milderer Weise bekämpfte Augustin den Irrlehrer durch die Schrift De bono conjugali (ed. Maur. VI, 319 sq., ed. Migne XL, 373 sq.). (Vgl. Natal. Alex. Saec. IV, diss. 48; Hefele, Conc.-Gesch., 2. A., II, 50 ff.; Lindner, De Jovin. et Vigil., Lips. 1839.) [Schröbl.]

Jovius (Giovio), Paul, Geschichtschreiber, stammte aus einer alten, in Como ansässigen Familie, aus welcher verschiedene Dichter und Schriftsteller hervorgegangen sind. Er wurde am 19. April 1483 geboren und studirte zuerst Medicin in Pavia, wandte sich aber dann der Geschichte zu und kam an den Hof des Papstes Leo X., welcher ihn wegen seiner eleganten Schreibweise vielfach auszeichnete. Unter Hadrian VI. erhielt er ein Canonicat zu Como, durch Clemens VII. wurde er zum Bischof von Nocera befördert. Nachdem er vergebens bei Paul III. eine Versetzung auf das Bisthum Como zu erlangen versucht hatte, zog er sich aus Verdruß nach Florenz zurück und starb daselbst am 11. December 1552. Auf sein Grab setzte man die Worte:

Hic jacet, heu! Jovius, Romanae gloria linguae,
Par cui non Crispus, non Patavinus erat.

Als Bischof spielte er eine wenig erbauliche Rolle; als Historiker erzählt er klar, geordnet, interessant und angenehm, aber sein Stil ist nicht rein und correct, kein Muster des guten Geschmacks, und die Unparteilichkeit des Geschichtschreibers machte ihm, der je nach Bezahlung zwei Federn, eine aus Eisen, die andere aus Gold, für denselben Gegenstand hatte, wenig Sorge. Er schrieb eine Geschichte seiner Zeit in 45 Büchern, Commentare über die türkische Geschichte, Biographien türkischer Kaiser, Biographien der 12 Visconti von Mailand, Elogien auf berühmte und gelehrte Männer u. A. m. Die completeste Ausgabe seiner Schriften erschien in zwei Folianten zu Basel 1678. (Vgl. Giov. Batt. Giovio, Elogio di Monsig. P. Giovio lo Storico, Modena 1778; Nicéron, Mémoires XXV, 358 ss.) [Schröbl.]

Joyeuse, Heinrich, Herzog und Marschall von Frankreich, im Orden der Kapuziner Pater Angelus genannt, entstammte der hochangesehenen Familie der Herzoge von Joyeuse, aus der mehrere Glieder als Feldherren Heinrichs III. und der Ligue sich einen Namen erwarben. Er war im J. 1567 geboren, ward schon 1582 mit Katharina von Nogaret la Valette vermählt und

bekleidete frühzeitig die wichtigsten Posten; die Verwaltung verschiedener Provinzen (Touraine, Maine und Perche), sowie der Stadt Lyon wurde ihm als Gouverneur übertragen. Allein nach wenigen Jahren starb am 10. August 1587 in früher Jugend seine tugendhafte Gemahlin, die ihm im J. 1585 eine Tochter geboren hatte. Nun entschloß sich Heinrich, der Welt zu entsagen; das Kind überließ er seiner Mutter zur Erziehung und trat schon am 4. September 1587 in den Orden der Kapuziner ein, obgleich König Heinrich III. und seine Brüder Alles aufboten, um ihn von einem solchen Schritte zurückzuhalten. Nach Beendigung seiner Studien wurde er als P. Angelus zum Priester geweiht. Er war auch schon im Predigtamt thätig, als ihn im J. 1592 wichtige Gründe bewogen, den Orden wieder zu verlassen. Zwei seiner Brüder, die der Reihe nach den Oberbefehl über die katholischen Heere in Languedoc geführt hatten, waren im Kriege gegen Heinrich IV. gefallen. Nun wurde der Oberbefehl über die katholische Armee zuerst dem dritten Bruder Franz, der schon seit 1583 Cardinal war, angetragen, und als dieser die Annahme ablehnte, wandten die Häupter der Ligue sich an P. Angelus, damit dieser den Oberbefehl in Languedoc übernehme. Hierin glaubte er den Ruf Gottes zu erkennen und verschaffte sich deßwegen vom apostolischen Stuhle durch Vermittlung seines Bruders, des Cardinals, die nöthigen Dispensen, um den Kapuzinerorden mit dem Orden der Malteserritter zu vertauschen, Waffen zu tragen und Würden und Ehrenstellen jeder Art zu bekleiden. Später wurde ihm auch erlaubt, Eigenthum zu besitzen und frei über sein Vermögen, welcher Art dasselbe sein möge, zu verfügen. Einige Jahre führte der Herzog im Heere der Liga in Languedoc den Oberbefehl, bis es zum Frieden mit Heinrich IV. kam und dieser das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Joyeuse schloß sich 1596 dem Könige an und wurde zum Marschall von Frankreich ernannt. Allein sein Herz fühlte sich in dem geräuschvollen Hofleben nicht befriedigt, und sein Gewissen drängte ihn, das verlassene Kloster wieder aufzusuchen. Da er seine Tochter Katharina Henriette im J. 1597 dem Herzog von Bourbon-Montpensier vermählt hatte, so war es ihm um so leichter, seinen Entschluß zu fassen und auszuführen; so trat er denn am 8. März 1599 von Neuem in den Kapuzinerorden ein und nahm seinen Namen Pater Angelus wieder an. In kurzer Zeit erregte der frühere Herzog und Marschall von Frankreich als gewandter und beredter Prediger die größte Aufmerksamkeit, zumal da sein Rednertalent und sein Eifer ersetzten, was ihm an tieferen theologischen Kenntnissen abging. Seine frühere hohe Stellung sowie seine Schicksale trugen natürlich auch zu seinem Ansehen bei. Durch seine Tugenden und sein sehr strenges Leben war er eine Zierde des Ordens. Als Definitor des Generalcapitels machte er barfuß und im Ordensgewande eine Reise nach Rom. Auf einer zweiten Reise, die er gleichfalls unternahm, um in Rom dem Generalcapitel beizuwohnen, erkrankte er, nachdem er kaum die Alpen überstiegen hatte, an einem heftigen Fieber und starb zu Rivoli in der Nähe von Turin im 41. Lebensjahre am 26. September 1608. Sein Leichnam ward nach Paris zurückgebracht und in der Kapuzinerkirche der Rue St. Honoré beigesetzt; dort errichtete ihm seine Tochter, die Herzogin von Montpensier, ein Denkmal aus schwarzem Marmor. Das Andenken dieses merkwürdigen, durch Tugenden ausgezeichneten Mannes blieb stets in hohen Ehren; doch ist er nicht mit dem seligen Angelus zu verwechseln, wie dieses z. B. in der Heiligenlegende von Stolz unterm 29. October geschehen ist. Der selige Angelus aus dem Kapuzinerorden, dessen Fest am 29. oder 30. October gefeiert wird, ist nämlich der selige Angelus von Acri in Calabrien. Derselbe wurde im J. 1669 zu Acri geboren, starb daselbst im Alter von 70 Jahren am 30. October 1739 und wurde von Leo XII. im J. 1825 selig gesprochen. P. Angelus von Joyeuse wurde nie selig gesprochen, und es haben wohl auch die Kapuziner keine Schritte gethan, um einen Canonisationsprozeß einzuleiten. — Sein Bruder Franz von Joyeuse, geboren 1562, von Gregor XIII. 1583 zum Cardinal ernannt, Erzbischof von Toulouse und später von Rouen, war ein sehr würdiger Kirchenfürst, welcher der Kirche mannigfache Dienste leistete und unter Anderem unter dem Pontificat Pauls V. mit großer Gewandtheit als Vermittler in den Zerwürfnissen mit Venedig diente. Er starb im J. 1615. (Vgl. J. Brousse, Vie du P. Ange de Joyeuse, Paris 1621; J. de Callières, Le Courtisan prédestiné ou le Duc de Joyeuse, capucin, Par. 1661; von Stramberg in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, 2. Sect. XXIII, 309 ff.) [B. Jungmann.]

Jubal (יוּבָל), im A. T. der Sohn Lamechs von Ada, der den in Kains Familie erblichen Hang zur Verschönerung des irdischen Daseins durch Erfindung der Musik sowohl auf Saiten- als auf Blasinstrumenten bethätigte (Gen. 4, 21). [Kaulen.]

Jubeljahr der Israeliten, s. Jobeljahr.

Jubiläum (Jubeljahr, heiliges Jahr) heißt in der katholischen Kirche eine Zeit, in welcher in besonders feierlicher Weise ein vollkommener Ablaß (Jubelablaß) den Gläubigen dargeboten wird. Man unterscheidet ein doppeltes Jubiläum, das ordentliche, welches dermalen alle 25 Jahre wiederkehrt, ein ganzes Jahr lang, von Weihnachten zu Weihnachten, dauert und, nachdem es zu Rom abgehalten worden, im folgenden Jahre auf die gesammte katholische Kirche ausgedehnt wird, und ein außerordentliches, welches ungewöhnlicher Weise, oft nur für kurze Zeit und bald für die Gesammtkirche, bald auch für einzelne Länder und Städte concedirt wird.

I. Veranlassung zur Einführung des regelmäßig wiederkehrenden Jubeljahres gab das durch Aussagen uralter Leute verstärkte, mit dem

Anbruch des Jahres 1300 in Rom und auswärts sich immer mehr verbreitende Gerücht, daß alle hundert Jahre ein großer Ablaß zu Rom stattfinde, demzufolge mit dem Anfang des Jahres 1300 nicht bloß viele Römer, sondern auch viele auswärtige Pilger in der Peterskirche sich einfanden, um diesen Ablaß zu gewinnen. Papst Bonifaz VIII. ließ über die Sache in dem päpstlichen Archive Nachsuchungen anstellen, aber es fand sich in den alten Urkunden nichts vor. Da jedoch der Zudrang der Gläubigen zur Peterskirche von Tag zu Tag größer wurde, so entschloß sich endlich der Papst, den vermeintlichen Ablaß zur Wirklichkeit zu machen, und ließ am 22. Februar 1300 in der Peterskirche eine Bulle verkünden, worin er für das Jahr 1300 sowohl als auch für jedes folgende hundertste Jahr einen vollkommenen Ablaß (non solum plenam et largiorem, imo plenissimam omnium veniam peccatorum) allen denen ertheilte, welche ihre Sünden bereuen und beichten und die Kirchen des hl. Petrus und des hl. Paulus 30mal, wenn sie Römer, und 15mal, wenn sie Auswärtige seien, besuchen würden (s. die Bulle in Extravag. comm. l. 5, tit. 9, c. 1). Nun eröffnete sich ein nie gesehenes Schauspiel. Aus ganz Europa strömten unzählige Pilger nach Rom; kaum konnten die Straßen der Stadt die auf- und abwogenden Menschenmassen fassen; Viele wurden im Gewirr erdrückt. Aus Deutschland, erzählt Trithemius (Chron. Hirsaug. ad a. 1300) kamen viele Fürsten, Bischöfe, Aebte und unzähliges Volk. Der italienische Historiker Giovanni Villani, ein zuverlässiger Augenzeuge, der damals selbst nach Rom kam, berichtet (l. 8, c. 36), fortwährend hätten sich im ganzen Jahr 200 000 Pilger zu Rom befunden, die Römer und die Wallfahrer auf dem Wege hin und her ungerechnet, auch seien alle Pilger gut und zur Zufriedenheit bewirthet, die Kirchen der Apostelfürsten aber reich beschenkt worden. — Papst Clemens VI. kürzte auf Bitten der Römer, die zu diesem Behufe eine Legation an ihn nach Avignon abgeordnet hatten, die Zeit von einem Jubiläum auf das andere ab und verordnete die Feier desselben je nach 50 Jahren. In der hierüber am 27. Januar 1349 erlassenen Bulle erklärt Clemens, er mache diese Gnadenconcession aus dem unerschöpflichen Schatze der unendlichen Verdienste Jesu Christi (ad cujus quidem thesauri cumulum b. Dei genitricis omniumque electorum a primo justo usque ultimum merita adminiculum praestare noscuntur), einestheils, um den Bitten der Römer, die in ihrem und im Namen der ganzen Kirche darum gebeten hätten, zu willfahren und die Andacht, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe des christlichen Volkes zu erhöhen, anderntheils im Hinblick auf das jüdische, alle 50 Jahre gehaltene Jubeljahr, auf die Sendung des heiligen Geistes 50 Tage nach der Auferstehung des Heilandes und auf andere Geheimnisse, vorzüglich aber auch deßhalb, damit eine größere Zahl von Gläubigen an dem Ablaß theilnehmen könne (s. die Bulle Extrav. comm. l. 5, tit. 9, c. 2). Die Bedingungen zur Gewinnung des Jubelablasses blieben dieselben, nur wurde noch der Besuch der Laterankirche hinzugefügt; die Gnadenzeit begann am Weihnachtstag 1349 und dauerte bis zu demselben Feste 1350. Um die Feierlichkeiten zu leiten und zugleich die Ordnung während derselben aufrecht zu halten, sandte Clemens VI. den Cardinal Annibale da Ceccano nach Rom. Trotz der noch herrschenden Pest, der außerordentlichen Kälte, der schlechten Wege und anderer Hindernisse kamen dießmal noch viel mehr Pilger nach Rom als beim ersten Mal. Unzählige Menschen aus jedem Geschlecht und Stande, erzählt der gleichzeitige Matthäus Villani (Bruder des obengenannten Giovanni Villani), ergriffen den Pilgerstab, füllten Tag und Nacht die Wege, trugen alle Strapazen mit Andacht, Demuth und Geduld, und weil die Häuser und Wohnungen zur Aufnahme der Pilger nicht ausreichten, brachten die Deutschen und Ungarn in großen, dicht aneinander geschlossenen Haufen die Nächte auf freiem Felde bei großen Feuern zu; in den Wirthshäusern war es den Wirthen vor Menschenmenge oft nicht einmal möglich, das Geld für Bezahlung einzunehmen, und so geschah es oft, daß die Pilger das Geld auf die Tische legten und fortgingen, ohne daß es jemand außer dem Wirth anrührte; es gab unter den Pilgern keine Streitigkeiten, sondern alle unterstützten und trösteten sich gegenseitig, und einige Räuber, welche im Gebiete Roms plündern und morden wollten, fanden durch das gemeinschaftliche Zusammenwirken der Wallfahrer und Landleute den Tod. Die ständig anwesende Zahl der Pilger in Rom von Weihnachten bis Ostern schlägt Villani auf 1 000 000 an; geringer war sie im Sommer, aber im Herbst und gegen das Ende des Jubiläums wuchs sie wieder in's Unglaubliche. Leider wurden im Gedränge oft Menschen erdrückt und die Pilger von der Habsucht der Römer stark ausgebeutet; ja, als der Cardinallegat Maßregeln ergriff, um der Prellerei Grenzen zu setzen, wurde er sogar mißhandelt. Leider sahen auch eine Menge Pilger ihre Heimat nicht wieder, indem sie auf der Reise der Pest unterlagen. Unter den Theilnehmern an dem Jubiläum aus hohem Geschlecht ragt die damals zu Rom anwesende schwedische Seherin, die hl. Birgitta (s. d. Art.) hervor, welche durch ihr Beispiel, ihre Liebeswerke und ihre gotterleuchteten Ermahnungen großartig auf die Wallfahrer einwirkte.

Papst Urban VI. reducirte am 14. April 1389 die Feier des Jubiläums auf den Zwischenraum von 33 Jahren, worauf 1390 sein Nachfolger Bonifaz IX. das Jubiläum eröffnete. Dieses war aber wegen des fortdauernden Schisma bei weitem nicht so zahlreich besucht, wie die vorigen. Auch das von Papst Martin V. 1423 abgehaltene führte infolge der Zeitumstände nicht so viele Pilger wie früher nach Rom. Dagegen

strömten zu dem von Papst Nicolaus V. 1450 abgehaltenen fünften Jubiläum aus allen Ländern der Christenheit zahllose Pilgerschaaren nach Rom, deren Opfergaben Nicolaus bestens zu kirchlichen und wissenschaftlichen Zwecken verwendete. Papst Paul II. bestimmte 1470 die Wiederkehr des Jubiläums auf das 25. Jahr (wobei es fortan geblieben ist); dieß bestätigte Sixtus IV., der dann 1475 das sechste Jubeljahr feierte. Alexander VI. publicirte in neuer feierlicher Weise dreimal das von ihm 1500 gehaltene Jubiläum, wobei, ungeachtet der Persönlichkeit des Papstes, Pilger in großer Anzahl erschienen, und führte zuerst den Brauch der Eröffnung und Schließung der heiligen Pforte ein. Auf das von Ausländern nicht stark besuchte achte Jubiläum unter Clemens VII. 1525 folgte das von Julius III. 1550 gefeierte, zu dessen würdiger Feier Julius mehrere Reformen in Rom vornahm und der hl. Philipp Neri mit der von ihm gestifteten Bruderschaft der allerheiligsten Dreifaltigkeit (s. d. Art.) viel beitrug. Wie im Jubeljahr unter Julius, so waren auch in dem unter Gregor XIII. 1575 zahlreiche auswärtige Pilgerschaaren in Rom anwesend, und Gregor hatte die Freude, daß sich mehrere Protestanten, welchen das erbauliche Schauspiel der römischen Jubiläumsfeier die Augen öffnete, zum Katholicismus bekehrten. Mit ausnehmender Feier wurde unter Clemens VIII. das elfte Jubiläum im J. 1600 begangen; ungeheuer war die Anzahl der Pilger; viele Protestanten, Augenzeugen der rührenden allgemeinen Andacht, kehrten zur Kirche zurück, selbst Türken ließen sich taufen. Der Papst selber und seine Cardinäle gaben das herrlichste Beispiel, indem sie die armen Pilger liebreich verpflegten und ihnen die Füße wuschen. Auch die folgenden Jubiläen wurden alle sehr würdig begangen und noch immer zahlreich besucht; nur das auf das Jahr 1800 treffende konnte wegen der Zeitereignisse nicht gehalten werden. In einer bessern Lage befand sich Papst Leo XII., welcher 1825 das neunzehnte Jubeljahr feierte; freilich fanden sich jetzt nicht mehr die großen Völkerschaaren wie vormals ein; allein dieß hatte zum Theil auch darin seinen Grund, daß die Gläubigen viel mehr als früher von dem allmälig erwachsenen Indult Gebrauch machten, wonach die Päpste nach Schließung des Jubeljahres in Rom dasselbe im darauffolgenden Jahre auf die gesammte Kirche auszudehnen pflegen. Papst Pius IX., welcher während seines langen Pontificates zwei ordentliche allgemeine Jubiläen hätte halten können, war beide Male wegen der Zeitverhältnisse verhindert, ein Jubeljahr unter den üblichen Feierlichkeiten in Rom zu verkünden; er verlieh deßhalb als Ersatz am 2. und 25. Juli 1850 und am 24. December 1874 einen vollkommenen Ablaß in Form eines Jubiläums.

Der Beginn des Jubeljahrs wird dadurch bezeichnet, daß der Papst vor der ersten Vesper des Weihnachtsfestes das sogen. heilige oder Jubiläumsthor in St. Peter unter großer Feierlichkeit eröffnet. Währenddessen nehmen drei Cardinäle oder Legaten a latere im Lateran, in Maria Maggiore und zu St. Paul vor den Mauern dieselbe Cerimonie vor. Am Vorabend von Weihnachten des folgenden Jahres läßt der Papst nach der Vesper das heilige Thor in St. Peter wieder schließen (Ritus servandi in aperitione et clausura portae sanctae, Romae 1775). Das ordentliche Jubiläum wurde ursprünglich nur in Rom allein abgehalten, und der wirkliche Besuch der Apostelgräber war die unerläßliche Bedingung, um die Gnaden des Ablasses zu erhalten. Nachdem aber zuerst Bonifaz IX., dann Nicolaus V. und Sixtus IV. einzelnen bestimmten Kirchen außerhalb Roms ein Privilegium verliehen hatten, gestattete Alexander VI., daß die von Rom entfernt wohnenden Christen das Jubiläum von 1500 allerorts gewinnen konnten. Seitdem hat sich die Sitte gebildet, daß die Päpste in dem auf die Jubiläumsfeier in Rom unmittelbar folgenden Jahre den Jubiläumsablaß auf den ganzen Erdkreis ausdehnen, jedoch meistens in einer kürzeren Frist. So verliehen Benedict XIV. 1751, Pius VI. 1776, Leo XII. 1826 der Christenheit außerhalb Roms ein Jubiläum von sechs Monaten. Die Bedingungen, unter welchen das Jubiläum gewonnen werden kann, müssen ganz genau nach der Norm der betreffenden päpstlichen Verleihungsbulle (außerhalb Rom nach dem im päpstlichen Auftrage erlassenen bischöflichen Hirtenbrief) innerhalb der bestimmten Zeit und in der Absicht, das Jubiläum zu gewinnen, vollzogen werden. Beim ordentlichen Jubiläum sind in der Regel nur der Empfang des Bußsacramentes und der heiligen Communion und der Besuch bestimmter Kirchen (in Rom St. Peter, St. Paul, St. Johannes im Lateran und Maria Maggiore) vorgeschrieben; bei außerordentlichen Jubiläen kommen dazu noch Fasten und Almosen (vgl. die einzelnen Bestimmungen bei Beringer, Die Abläße, ihr Wesen und ihr Gebrauch, Paderborn und Münster 1887, 486 ff.). Die Gnade des Jubiläums besteht in einem vollkommenen Ablasse und in außerordentlichen Vollmachten, welche der Papst den Beichtvätern der Gläubigen verleiht. Die Beichtväter werden ermächtigt, von allen noch so schweren Sünden, auch wenn sie dem Bischofe oder dem Papste vorbehalten sind, und von allen auf solche Sünden gesetzten Censuren in foro conscientiae zu absolviren. Ausgenommen sind nur peccatum complicis, attentata absolutio complicis und falsa accusatio sollicitationis. Ist aber jemand von dem kirchlichen Obern namentlich in eine Censur verfällt worden, dann kann er die Lossprechung erst dann erhalten, wenn er innerhalb der Jubiläumszeit dem Obern Genugthuung geleistet hat. Die Beichtväter können ferner das Object einfacher Gelübde (mit Beschränkungen) in andere heilsame Werke umändern, bisweilen auch von ihm ganz dispensiren, sowie die zur Gewinnung

des Jubiläums vorgeschriebenen Werke ganz oder theilweise in gleichwerthige umändern. Wenn das Jubeljahr zu Rom selbst begangen wird, so werden gewöhnlich in dieser Zeit (von Weihnachten zu Weihnachten) alle zu Gunsten der Lebenden verliehenen vollkommenen und unvollkommenen Ablässe suspendirt mit Ausnahme des vollkommenen Ablasses in der Todesstunde und einiger unvollkommener Ablässe für das vierzigstündige Gebet, den Angelus, die Begleitung des heiligen Sacramentes, sowie der von Prälaten aus eigener Macht verliehenen Ablässe; doch können alle suspendirten Ablässe für die Verstorbenen gewonnen werden.

II. Außerordentliche Jubiläen (indulgentiae ad instar Jubilaei, indulgentiae plenariae in forma Jubilaei) werden bei allgemeinen Anliegen der Christenheit oder anderen wichtigen Anlässen verkündet. So schrieb Pius IV. 1560 ein allgemeines Jubiläum aus, als das unterbrochene Concil von Trient auf's Neue berufen wurde; ebenso verkündeten Paul V. 1617 und Urban VIII. 1629, dann Pius IX. 1850, 1864 und 1874, und Leo XIII. 1881 und 1886 solche Jubiläen wegen allgemeiner Bedrängnisse der Kirche; dann Gregor XVI. 1842, um Frieden für die Kirche Spaniens, Pius IX. am 11. April 1869 (erneuert am 20. October 1870), um den Segen Gottes für die Arbeiten des vaticanischen Concils zu erflehen. Nachdem Papst Sixtus V. bei seinem Regierungsantritte 1585 zuerst für Rom und hierauf für die ganze Christenheit ein fünfzehntägiges Jubiläum angeordnet hatte, um für seine Amtsführung den Segen des Himmels zu erbitten, wurde es auch Sitte, daß jeder neue Papst, falls nicht ein regelmäßiges Jubiläum nahe in diese Zeit fällt, ein Jubiläum auf fünfzehn Tage oder auf längere Zeit gewährt. (Vgl. Thom. Mar. Alfani O. Pr., Istoria degli anni santi, Napoli 1725; Theodorus a Spir. S., Tractatus historico-theolog. de Jubilaeo, Rom. 1750, Aug. Vind. 1751; Pasqualigo, Theoria et praxis magni Jubilaei atque etiam extraordinarii, Romae 1650; Bellegambe, Enchiridion theolog.-practicum de Jubilaeo, Coloniae 1721; Bulla Benedicti XIV. Inter praeteritos, ed. 3. Dec. 1749 pro Jubilaeo anni sancti; Loiseaux, Traité canonique et pratique du Jubilé, Tournai 1859.) [(Schröbl) Streber.]

Jubilate, Name des dritten Sonntags nach Ostern. Anlaß dazu gab der Introitus der Messe dieses Sonntags, welcher mit dem ersten Verse des Psalmes 65 beginnt: Jubilate Deo omnis terra, psalmum dicite nomini ejus, date gloriam laudi ejus. [F. X. Schmid.]

Jud, Leo (Leo Judae, auch Meister Leu), einer der sogen. Reformatoren Zürichs, wurde 1482 zu Gemar im Elsaß geboren. Er stammte aus einem sacrilegischen Verhältnisse, welches der dortige Pfarrer Johannes Jud mit einer Schweizerin angeknüpft hatte, und nannte sich darum lange Zeit Leo Keller; erst nach seiner Apostasie legte er sich mit einer gewissen Ostentation den Zunamen des Vaters bei. Im J. 1499 bezog er die Universität Basel, erlangte um 1506 den Magistergrad und erhielt dann eine Pfründe in Kleinbasel. Um 1512 kehrte er in die Heimat zurück und wurde Pfarrer von St. Pilt, bis sein Freund Zwingli, welcher 1518 von Einsiedeln nach Zürich berufen wurde, ihn zum Leutpriester in Einsiedeln empfahl. Sein humanistischer Bildungsgang und seine Verehrung für die Theologie eines Erasmus, in welche ihn Professor Wyttenbach zu Basel eingeführt hatte, machten ihn geneigt, sich der von Luther ausgehenden Bewegung anzuschließen, und bald eiferte er von der Kanzel der ehrwürdigen Wallfahrtskirche gegen Marienverehrung, Wallfahrten und Gelübde; zugleich verbreitete er Uebersetzungen verschiedener Tractate von Luther und Erasmus, um die Bauern und die Ordensleute für die Neuerung zu gewinnen. In Erasmus sah er den geistigen Urheber der Bewegung; Luther spreche nur deutsch und derb aus, was zuvor Erasmus lateinisch und subtil gegen das Papstthum und gegen Irrthümer und Mißbräuche in der Kirche geschrieben habe, und beide Männer verrichteten ihren Dienst an einem und demselben Werke (Vf entdeckung Doctor Erasmi von Roterdam, der bückischen arglisten eynes tütschen Büchlins, antwort vnd entschuldigung Leonis Jud, 1526). — In gleicher Weise, wie Leo zu Einsiedeln, wirkte inzwischen Zwingli zu Zürich. Da er aber dort großen Widerspruch fand, bemühte er sich um einen Gehilfen und lenkte 1522 auf seinen Freund die Wahl zum Pfarrer von St. Peter in Zürich. Beide richteten in Verbindung mit anderen Priestern im Juli 1522 an den Bischof von Konstanz und an die schweizerischen Behörden die Bitte, von jetzt an das „heilige Evangelium“ frei verkünden zu dürfen; weil aber der „reinen Lehre“ nichts hinderlicher sei, als das ärgerliche Leben der Prediger (Zwingli hatte sich nämlich seit einiger Zeit eine Concubine beigelegt), so solle man ihnen zugleich erlauben, Eheweiber zu nehmen. Nachdem dann Leo im Februar 1523 sein Pfarramt angetreten hatte, feierte er alsbald mit einer Beguine öffentliche Hochzeit. Leo's Thätigkeit in Zürich vollzog sich in völliger Unterordnung unter Zwingli. Doch verlangte er vorsichtiges und langsames Vorgehen; das Volk sollte erst nach und nach an die Neuerung gewöhnt werden. Die deutsche Taufformel von 1523 „für die Kinder der Schwachgläubigen“ behielt darum noch alle katholischen Cerimonien bei; die Verehrung der Bilder wurde lange geduldet; die heilige Messe, obwohl als Götzendienst erklärt, noch fortwährend gefeiert; aber man mühte sich, wie Leo's Sohn schreibt, „täglich einen Reif abzuschlagen, bis endlich das ganze Papstthum zerfiel“. In dem erbitterten Streite, welcher zwischen Zwingli und Luther wegen der Abendmahlslehre entbrannte, suchte Leo als Vertheidiger Zwingli's und zugleich als Vermittler aufzutreten und nachzuweisen, daß viele Aeußerungen bei Erasmus und Luther der Auffassung Zwingli's

durchaus günstig seien (Des Hochgelehrten Erasmi von Roterdam vnd Doctor Luthers maynung vom Nachtmal vnsers Herren Jesu Christi, 1526). Nach seiner Ansicht ist es gegen Glauben, Natur und Vernunft, anzunehmen, daß der Leib Christi, welcher zur Rechten des Vaters sitzt, wesentlich und leiblich auch im Brode sei; „aber doch ist er im Brode ebenso, wie dein Gemahl im Ringe ist, welchen er dir zurückgelassen hat; denn so oft du den Ring ansiehst, so ist dir inwendig im Herzen dein Gemahl gegenwärtig."

Als dann Zwingli in der Schlacht bei Kappel 1531 gefallen und Bullinger an dessen Stelle nach Zürich gekommen war, trat Leo zu ihm in ein gleiches Verhältniß, wie zu Zwingli, nahm 1532 Antheil an der Abfassung der Prediger- und Synodalordnung, welche die Organisation der reformirten Kirche in Zürich abschloß, ebenso 1536 an den Baseler Verhandlungen, aus welchen die Confessio helvetica prior (s. d. Art. Confessio IV) hervorging, verfaßte 1534 einen größern und 1541 einen kürzern deutschen Katechismus, welche in den reformirten Kirchen lange im Gebrauche blieben, und schrieb 1539 nach Calvins Institutionen einen lateinischen Katechismus für Gymnasien. Am bekanntesten wurde Leo Judä's Name durch seine Bibelübersetzung. Nachdem Luthers deutsche Bibel schon 1524 und 1527 mit dialektischen Aenderungen bei Froschauer in Zürich nachgedruckt worden war, fügte Leo im Verein mit Anderen 1529 als vierten und fünften Theil des Alten Testaments die von Luther noch nicht übersetzten Propheten und die sogen. Apocryphen bei. Bei einer neuen Ausgabe 1531 wurden auch die fünf Hagiographa neu übersetzt und der übrige Text dem oberdeutschen Dialekte noch vollkommener angepaßt. Endlich unterzog Leo unter Beihilfe des jüdischen Convertiten Michael Adam das ganze Alte Testament einer neuen Revision nach dem Urtexte und gab damit 1539 der Züricher- oder Schweizer-Bibel den Abschluß (Die gantze Bibel, das ist alle Bücher allts vnnd neuws Testaments, den vrsprünglichen spraachen nach auffs aller treuwlicheſt verteutſcht. Zürich bei Chr. Frohſchouer 1540). An diese deutsche Bibel schloß sich dann eine lateinische, gleichfalls nach dem Urtexte gefertigte Uebersetzung an. Von derselben erschienen 1541 zuerst die Proverbien; den größern Theil des jüdischen Canons vollendete Leo noch selbst; nach seinem Tode fügten Bibliander, Pellikan und Cholinus die übrigen Stücke des Alten Testaments bei, und Gualtherus überarbeitete die erasmische Uebersetzung des Neuen Testaments. Sie sahen dabei mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit; die Uebersetzung gestaltete sich manchmal zur Paraphrase. Das ganze Werk erschien in Folio 1543 bei Froschauer in Zürich (eine Quart- und eine Octavausgabe 1544 enthalten nicht alle Zugaben). Robert Estienne in Paris fügte 1545 seiner Vulgata-Ausgabe diese Uebersetzung als nova bei. Da in der Vorrede der Name von Vatablus erwähnt war, hielt man anfänglich die Züricher Uebersetzung in der Pariser Ausgabe für ein Werk von Vatablus. Die Sorbonne censurirte die Ausgabe wegen ihrer Summarien und Anmerkungen. Auch in Spanien wurde die Züricher Uebersetzung auf Veranlassung der Theologen von Salamanca 1584 in Folio nachgedruckt, doch auch hier durch die Inquisition verboten. Leo Judä starb zu Zürich am 19. Juni 1542. Sein Leben beschrieb sein Sohn (abgedruckt Miscell. Tigur., Tigur. 1724, III, 1). (Vgl. C. Pestalozzi, Leo Judä, in dem Sammelwerke Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reform. Kirche IX, Elberfeld 1860; Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reform. Kirche, Basel 1876, 67 ff.) [Streber.]

Juda (יְהוּדָה, LXX Ἰούδας), 1. Personenname eines Patriarchen, des vierten Sohnes Jacobs von Lea (Gen. 29, 35), der in Mesopotamien geboren wurde und zehn Jahre alt war, als Jacob nach Canaan zurückkehrte. Um seinen Bruder Joseph am Leben zu erhalten, machte er den übrigen Brüdern den Vorschlag, ihn an ismaelitische Handelsleute zu verkaufen (Gen. 37, 26 f.; s. d. Art. Joseph). Er hatte die Tochter eines Canaaniters Namens Sue zum Weibe, die ihm drei Söhne, Her, Onan und Sela, gebar. Der Erstgeborene aber, dem er Thamar zum Weibe gegeben hatte, war böse und starb frühzeitig kinderlos. Nun sollte Onan mit Thamar die Leviratsehe eingehen, hinderte aber auf schändliche Weise die Empfängniß und wurde dafür von Gott getödtet. Da Juda dem dritten Sohne Sela die Leviratsehe mit Thamar nicht gestattete, aus Furcht, er möchte auch sterben, wußte es Thamar durch eine List dahin zu bringen, daß sie von Juda selbst zwei Söhne, Phares und Zara, erhielt (Gen. 38, 2 ff.). Juda scheint unter seinen Brüdern einen gewissen Vorrang behauptet zu haben. In Betreff Josephs gehen sie auf seinen Vorschlag ein, und auch sonst erscheint er in wichtigen Angelegenheiten als ihr Wortführer (Gen. 43, 3 ff.; 44, 16 ff.). Auch im Segen Jacobs liegt eine kaum zu verkennende Andeutung, daß das Erstgeburtsrecht von Ruben wegen seines Verbrechens auf Juda übergetragen worden sei (Gen. 49, 4. 8 ff.). Die Nachkommen seiner drei Söhne, Sela, Phares und Zara, die Selaiten, Pharesiten und Zaraiten, bildeten später den Stamm Juda (Num. 26, 20), und auch dieser scheint unter den übrigen Stämmen, wie schon der Stammvater unter seinen Brüdern, eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Schon unter Moses zählte er zunächst 74 600 (Num. 1, 27; 2, 4), dann 76 500 (Num. 26, 22) waffenfähige Männer, mehr als jeder andere Stamm. Während der Wanderungen durch die Wüste führte Juda den Zug an und trug das Panier voraus (Num. 10, 14). Nach Errichtung der Stiftshütte war der Stammfürst aus Juda der erste, der sein Einweihungsopfer darbrachte (Num. 7, 12—17). Im Lager hatte dieser Stamm den Ehrenplatz gegen Morgen, wo auch Moses und Aaron und seine Söhne lagerten

(Num. 2, 3; 3, 38). Später zeigt sich oft ein gewisser Gegensatz zwischen Juda und den übrigen Stämmen, wobei gewöhnlich auch ein gewisser Vorrang Juda's sich bemerklich macht, wie z. B. gleich im Anfang der Richterperiode, wo Juda den Kriegszug gegen die Canaaniter eröffnen muß (Richt. 1, 2 ff.), und später bei dem Kriege gegen die Benjaminiten (Richt. 20, 18). Unter Josue erhielt der Stamm Juda sein Gebiet im Süden des Landes zwischen Edom, dem todten und mittelländischen Meere und den Stämmen Benjamin und Ephraim (Jos. 15, 1—12); später mußte jedoch im Süden gegen Edom hin ein großer Theil an den Stamm Simeon abgetreten werden (Jos. 19, 1—9), und die westliche Gegend gegen das Mittelmeer hin wurde dem Stamme Dan zugetheilt (Jos. 19, 40—48). Nach dem Tode Sauls trennte sich der Stamm Juda von den übrigen Stämmen und erkannte sogleich David als seinen König an, während erst nach $7^1/_2$ Jahren sich auch die übrigen Stämme für diesen entschieden (2 Sam. 2, 1—4; 5, 1—5).

2. das Reich Juda, s. Israeliten. [Welte.]

Juda ibn Chajjug, s. Jehuda ben David ben Chajjug.

Juda, genannt Hakkadosch (הַקָּדוֹשׁ, d. i. der Heilige), auch bloß Rabbi (רַבִּי, der Lehrer κατ' ἐξοχήν), Sohn des gefeierten Rabbi Simeon, Urenkel des großen Hillel, war zu Sepphoris an dem Tage geboren, an welchem der berühmte Rabbi Akiba (s. d. Art.) ermordet wurde, weßhalb die Rabbinen eine allegorische Anwendung der Stelle Kohel. 1, 5: die Sonne geht auf und geht unter, auf dieses Zusammentreffen machten. Seine Geburt fällt demnach in das Jahr 135 n. Chr.; Juda hörte alle berühmten Lehrer seiner Zeit, überstrahlte sie aber bald an Gelehrsamkeit; außerdem zierten ihn auch hohe Tugenden, strenge Sittlichkeit, seltene Bescheidenheit, große Wohlthätigkeit gegen Arme und eine Demuth, die sich selten bei den Weisen Israels fand. Sein Ansehen war schon bei seinen Zeitgenossen das höchste: Dicit Rav: si ex vivis (est Messias), est instar Rabbenu Hakkadosch: si ex mortuis, est instar Danielis, viri desideriorum (Sanhedrin cap. חלק, p. 98, b). Maimonides nennt ihn den Phönix seines Jahrhunderts, die einzige Zierde seiner Zeit, einen Mann, in dem Gott die vorzüglichsten Gaben und Tugenden vereinigt habe, und mit dessen Tod Demuth und Furcht vor der Sünde aufgehört hätten (Praef. ad comment. in Mischn.). Diese Vorzüge erhoben ihn zu der höchsten Würde des damaligen Judenthums, zu der eines Nasi (נָשִׂיא), d. i. Fürsten, die ihm schon im 30. Jahre übertragen worden sein soll. Er wurde Nachfolger seines Vaters auf dem Lehrstuhl der Schule zu Tiberias, welche durch ihn zur höchsten Blüte gelangte; aus allen Gegenden strömten unzählige Schüler dem großen Lehrer zu. Einen würdigen Gehilfen hatte er an R. Chija, welcher, von dem Rufe des Rabbi angezogen, vom Euphrat nach Paläſtina gewandert war. Als Nasi war er auch Vorsteher des jüdischen Gerichtshofes, der über alle religiösen Fragen zu entscheiden hatte. Das größte Verdienst, das sich Rabbi Juda um die jüdische Nachwelt erwarb, war sein eifriges und lebhaftes Bemühen um die Sammlung und Ordnung der Mischna (s. d. Art. Talmud). Er wird deßwegen bei den Juden als neuer Gesetzgeber oder als Schlußpunkt der neu-jüdischen Gesetzgebung verehrt. Außerdem wird ihm noch zugeschrieben die Schrift מִשְׁנֵה תוֹרָה, Opus legis. Seine Wirksamkeit fällt in die Zeit der Kaiser Antoninus Pius, Marc Aurel und Commodus, bei denen er nach jüdischen Nachrichten in hoher Gunst gestanden hat. Er wurde, ungeachtet seiner Körperschwäche und vieler Leiden, sehr alt und starb zu Sepphoris, wohin er sich in der letzten Zeit zurückgezogen hatte. Die jüdische Tradition schmückte in der Folge sein Leben selbst mit Wunderthaten aus. (Vgl. J. Ch. Wolf, Bibl. hebr. II, 839 sq.; Rossi, Diz. I, 145 sq.; Pinner, Compend. des hierosol. und babylon. Thalmud, I, Berlin 1832, 5 f.) [König.]

Judäa, s. Paläſtina.

Judas (Ἰούδας), in der heiligen Schrift 1. so viel als Juda (s. d. Art.). — 2. der Sohn des Mathathias (s. d. Art. Machabäer). — 3. der Sohn Calphi's, ein Officier im Heere des Machabäers Jonathas (1 Mach. 11, 70). — 4. ein Levit, der unter Esdras seine ausländische Frau entlassen mußte (1 Esdr. 10, 23). — 5. ein Jude zu Damascus, bei dem sich der hl. Paulus nach der Erscheinung Jesu Christi aufhielt (Apg. 9, 11). — 6. u. 7. zwei Ahnherren des Heilandes (Luc. 3, 26. 30). [Kaulen.]

Judas Barsabas, s. Barsabas.

Judas, der Galiläer (Apg. 5, 37; Joseph., Antt. 18, 1, 6; 20, 5, 2; Bell. jud. 2, 8, 1) von seinem spätern Aufenthalte, oder der Gaulonite nach seinem Geburtsorte Gamala in Gaulonitis genannt (Joseph. Antt. 18, 1, 1), war einer der Aufwiegler, welche das Judenvolk zur Erfüllung seines Geschickes trieben. Als nach der Verbannung des Archelaus im J. 12 n. Chr. dessen Ländergebiete, Judäa und Samarien, zur Provinz Syrien geschlagen wurden, und der zu dieser Zeit dahin geschickte Proconsul Quirinus, mit welchem der römische Ritter Coponius als erster Procurator nach Judäa kam, im Auftrage des Kaisers Augustus bei den Juden einen Census hielt, erregte Judas in Verbindung mit Sadduk, einem Sadducäer, einen Aufstand, indem er die Censirung des jüdischen Volkes als eine schmähliche Unterjochung und den Gehorsam gegen einen andern Herrn als Gott dem väterlichen Gesetze zuwiderlaufend darstellte. Der Aufstand wurde unterdrückt, und Judas verlor dabei das Leben (Apg. 5, 37). Indessen erhielt sich seine Partei mit den nämlichen Grundsätzen (Joseph. Antt. 18, 1, 6). Vermuthlich gehörten zu ihr auch diejenigen Galiläer, welche Pilatus im Tempel tödten ließ (Luc. 13, 1); sie trat später bei der Empörung gegen die Römer, welche mit der Zerstörung der heiligen Stadt endete, besonders thätig auf.

Gleich zu Anfang des jüdischen Krieges, im J. 66 n. Chr., stand Menahem, ein Sohn Judas', an der Spitze einer bewaffneten Schaar von Räubern und warf sich dann in Jerusalem zum Könige auf; nach seiner Ermordung durch Eleazar, des Hohenpriesters Ananias Sohn, spielte ein Anverwandter von ihm, Eleazar, Jairs Sohn, in der Festung Massada den Meister, wo er sich, von Sicariern umgeben, noch nach der Einnahme Jerusalems einige Zeit gegen die römische Kriegsmacht hielt (Joseph. Bell. jud. 2, 17, 8 u. 9; 7, 8, 1). [Adalbert Maier.]

Judas Iscariot, einer der zwölf Apostel und der Verräther des Herrn, führt seinen Beinamen nach der Stadt Kariot, einer Stadt in Judäa südlich von Hebron, jetzt Kariatein; vgl. Jos. 15, 25. Andere Erklärungen seines Beinamens (Hieron.: ex tribu Issachar; Mann der Lügen; der Erdrosselte; Mann mit dem Beutel; vgl. Wichelhaus, Comm. über die Leidensgesch. 85) sind als veraltet zu bezeichnen; sie verbieten sich meist schon deßwegen, weil nach der richtigen Lesart von Joh. 6, 71 u. 13, 26 auch der Vater des Judas jenen Beinamen führte, wohl weil er aus Judäa nach Galiläa ausgewandert war. War daher auch Judas selbst nicht Judäer (Schmidt in Herzogs Realencykl. s. h. v.), so floß doch wohl judäisches Blut in seinen Adern. Seine Berufung wird in den Evangelien nicht besonders erzählt, aber seine Name ist Matth. 10, 4; Marc. 3, 19; Luc. 6, 16 in die Apostelverzeichnisse aufgenommen und zwar überall an letzter Stelle. Er spielt keine Rolle während des Zusammenlebens mit Jesus, eine um so traurigere am Ende desselben. Der ausführliche Bericht der Evangelisten hierüber (Matth. 26. Marc. 14. Luc. 22. Joh. 13 u. 18) enthält folgende Hauptmomente. Zwei Tage vor dem Passah (nicht, wie es nach den sachlich, nicht chronologisch angeordneten Berichten der hll. Matthäus und Marcus scheinen könnte, schon vom Mahl in Bethanien weg) begibt sich Judas zu den Synedristen und macht ihnen das Angebot, Jesus um Geld in ihre Hände zu liefern; freudig gehen sie auf sein Anerbieten ein, stoßen den gefaßten Beschluß um, mit der Gefangennehmung und Tödtung Jesu bis nach dem Fest zu warten, und zahlen Judas 30 Sekel (ca. 70 Mark) aus gegen das Versprechen, bei der nächsten günstigen Gelegenheit ihnen zur Ergreifung des Herrn im Stillen behilflich zu sein. Judas kehrt in den Apostelkreis zurück, macht das letzte Abendmahl mit, hört verstockt die Hinweise Jesu auf den Verrath und den Verräther an, empfängt auch noch die heilige Communion und entfernt sich erst auf den directen Befehl des Herrn (Joh. 13, 27). Er wußte, wohin Jesus sich in dieser Nacht begeben würde; dorthin führte er die aus der Tempelwache und römischem Militär gebildete bewaffnete Schaar und machte ihr Jesum durch den schändlichen Verrätherkuß kenntlich.

Durch diese empörende Unthat, die in so schauerlichem Contrast zur Apostelstellung und zum dreijährigen Zusammenleben mit dem Herrn steht und allem Glauben an menschliche Treue und Ehrlichkeit Hohn spricht, hat der Name Judas in der ganzen Christenheit einen furchtbaren Klang bekommen, und schon der Klang dieses Namens weckt die Doppelfrage, wie es möglich gewesen, daß Judas zum Apostel erwählt, daß der Apostel zum Verräther wurde. Die Evangelisten haben indirect diese Fragen berücksichtigt und beantwortet. Sie wehren den Schein ab, als ob Jesus sich in diesem Jünger getäuscht habe, als ob er seiner Hinterlist zum Opfer gefallen sei. Mehrmals und mit größter Bestimmtheit, so betonen alle vier Evangelisten, hat Jesus den Verrath eines der Zwölfe am letzten Abendmahl vorausgesagt, und Johannes fügt ergänzend bei, daß Jesus von Anfang an den Verräther gekannt und schon nach der Rede in der Synagoge von Kapharnaum Judas als Teufel gekennzeichnet habe (6, 65. 71); auch habe der Herr selbst sich zur Begründung der Aufnahme und der Duldung des Verräthers auf den in der Schrift kundgegebenen Rathschluß Gottes berufen (Joh. 13, 18; 17, 12; vgl. Matth. 26, 24. Marc. 14, 21. Apg. 1, 16. 25). Daß durch letzteren die persönliche Schuld des Judas nicht verändert oder gemindert wird, beweist das Wehe, welches der Herr unmittelbar nach dem Verweis auf die alttestamentliche Prophetie über den Verräther ausspricht.

An diese Hauptpunkte muß man sich halten, wenn man sich Judas' Aufnahme in den Apostelkreis und seine innere Entwicklung zum Verräther begreiflich machen will. Was seine Erwählung anlangt, so muß betont werden, daß man durch nichts genöthigt oder berechtigt ist, anzunehmen, Judas sei schon damals ein vollendeter Bösewicht gewesen (so Daub, Judas Isch.) und demnach mit Augustinus (Tract. 27 et 50 in Joann.) zu sagen, Judas sei eben wegen seiner Schlechtigkeit erwählt worden. Judas war noch nicht innerlich fertig, noch entwicklungsfähig nach der guten und der schlimmen Seite; sinnliche Hoffnungen und Erwartungen theilte er mit den übrigen Aposteln, aber noch hielt ein guter Wille einem materiellen Sinn das Gleichgewicht. Wohl hat man es für eine empörende Vorstellung, für sittlich und psychologisch undenkbar erklärt (Hase, Weiß), daß Jesus mit Voraussicht des Verrathes Judas zum Apostel aufgenommen habe; aber wirklich empörend ist nur die Vorstellung, daß Jesus sich in Judas vollständig getäuscht habe bis zuletzt. Die Erwählung des Judas widerspricht nicht der Güte und Heiligkeit Gottes; ihr entsprach es, ihn zum Christenthum und zum Apostolat zu berufen im Hinblick auf die gute Seite seines Wesens und auf seine Geistesanlagen, die ihn zum Apostelamt qualificirten, und es entsprach ihr, an dem durch eigene Schuld tiefer und tiefer Sinkenden durch unermüdliche Gnadeneinwirkung und bis an's Ende fortgesetzte Besserungsversuche die ganze Größe der Erlöserliebe zu offenbaren. Der göttlichen Weisheit entsprach es, die Schuld des Jüngers in den Erlösungs-

plan aufzunehmen, sie in einen Causalzusammenhang mit dem Erlösungstod zu setzen, sie durch den Mund des Propheten und des Heilands vorauszusagen und so das Böse in den Dienst des Heilswerkes zu ziehen. Es entsprach der Universalität der Passion, daß in ihren wehevollen Leidenskreis auch der Verrath eines der Vertrauten und die durch ihn verursachte Seelenqual hereingenommen wurde, und es entsprach der Gehorsamsstellung des Sohnes auf Erden, dem Erlösungsrathschluß auch in diesem in der Schrift vorausbezeichneten Punkt sich zu fügen, die vom Zusammenleben mit Judas unzertrennliche Seelenpein zu tragen und wissentlich und willentlich sich dem Verrath des Tischgenossen zum Opfer zu geben. Dabei erfuhr die Freiheit des Judas keinerlei Determination oder Prädestination zum Bösen; die Vorherverkündigung der That begründet keine Vorherbestimmung zur That, ihre Eingliederung in den Erlösungsplan keine Nöthigung, sie zu begehen. Auf die Frage, warum dem Jünger gerade das Kassenamt übertragen worden sei, wird man nicht mit Ammonius, Chrysostomus, Theophylact, Euthymius antworten, Jesus habe ihm dadurch jeden Grund, durch Verrath sich Geld zu erwerben, benehmen wollen; er erhielt vielmehr dieses Amt, weil er für dasselbe besonders qualificirt war. Warum aber wurde er, trotz seiner Unredlichkeiten, in diesem Amte belassen? Aus demselben Grund, aus welchem er auch im Apostelamte belassen wurde; er sollte nicht durch das scharfe Mittel der Amtsentsetzung zu schwereren Verbrechen, zu vorzeitigem Bruch getrieben werden; Jesus läßt ihn unter fortgesetzten Versuchen der Bekehrung dem von seinem eigenen Willen gesetzten Ziel entgegenreifen, dessen die Vorsehung sich schon bemächtigt hatte.

Nun aber erhebt sich eine zweite Frage. Wenn die Berufung an den trotz unfertigen Charakters, trotz sinnlicher Messiashoffnungen im Ganzen gutwilligen Judas erging, wie konnte aus ihm Judas der Verräther werden? wie haben wir uns den Prozeß seiner Verschlechterung bis zur Möglichkeit des Verraths an seinem Herrn und Meister vorzustellen? Man kann sich hier nicht begnügen mit einem bloßen Hinweis auf Luc. 22, 3 und Joh. 13, 2. 27, wonach der Teufel in Judas einging, ihm den Plan des Verraths in die Seele warf und dann vor Ausführung des Planes und zum Zweck des Vollzugs völlig Besitz von ihm nahm. Daraus folgt nur, daß das Dämonische in Judas' That nicht übersehen werden darf, und daß man nicht hoffen kann, die letzten Gründe, das tiefste Wesen derselben ganz zu durchschauen, weil sie zum Theil in's Dunkel des mysterium iniquitatis hinabsinkt. Da aber sicher ist, daß der Teufel nur den ganz beherrscht, der sich ganz ihm hingegeben hat, so stellt sich auf's Neue die Frage, wie Judas bis zu dem Punkt sinken konnte, wo er, ganz vom Teufel beherrscht, den Verrath plante und ausführte. Die Evangelien lassen uns hier nicht ohne alle Auskunft. Zunächst zur Erklärung seiner harten Rede gegen die salbende Maria schaltet Johannes (12, 6) die scharfe Bemerkung ein, Judas sei ein Dieb gewesen, welcher den Beutel getragen und das Hineingelegte entwendet habe. Man darf diese Notiz weder lediglich aus dem Bestreben des Evangelisten herleiten, den Verrath begreiflicher zu machen — sie müßte dann doch mindestens anläßlich der Erwähnung des Verraths gegeben sein —, noch darf man jeden Zusammenhang zwischen dem hier Judas zur Last gelegten Verbrechen und dem Verrath läugnen, denn ein solcher ergibt sich klar aus der Matth. 26, 15 referirten Frage, mit welcher Judas die Unterhandlungen mit den Hierarchen einleitet. Es handelt sich nur darum, diesen Zusammenhang richtig zu fassen. Bei Judas hatten sich nicht wie bei den anderen Aposteln die sinnlichen Hoffnungen und Erwartungen allmälig geklärt und vergeistigt, sondern immer mehr in's Fleisch geschlagen; sie wurden in ihrer grobsinnlichen Form von ihm um so zäher festgehalten, je mehr nach und nach alle Aussicht schwand, daß sie je durch den Meister würden in Erfüllung gebracht werden. Die anfänglichen goldenen Zukunftsträume waren mit der Zeit der Enttäuschung gewichen, und diese spornte seinen habsüchtigen Sinn, seine Zukunft selbst in die Hand zu nehmen und sich allmälig durch Entwendungen aus der gemeinsamen Kasse ein kleines Kapital anzusammeln. So war die Kasse schließlich noch das einzige Bindemittel zwischen dem Herrn und ihm. Aber es kam eine Zeit, wo die Klugheit es ihm räthlich erscheinen ließ, seine Zukunft von der des Meisters zu lösen. Nach seinen eigenen Wahrnehmungen und nach des Herrn bestimmter Voraussage wandelten sie am Rande einer Katastrophe. Warum soll er sich dieser nicht bei Zeiten entziehen? Was kann es dem Meister helfen, wenn der Jünger mit ihm zu Grunde geht? Warum nicht, solange es noch Zeit ist, sich bei den Mächtigen Israels rehabilitiren, sich damit ein friedliches ferneres Leben, unbehelligten Genuß des ersammelten Geldes sichern und zugleich durch Beanspruchung eines Angeberlohnes das kleine Zukunftskapital etwas vermehren? So kommt er zum Gedanken des Verrathes an seinem Herrn. Man macht hiernach mit Unrecht gegen die Ableitung des Verrathes aus der Wurzel der Habsucht die Kleinheit der Summe geltend, welche dem Verräther zum Lohne wird. Es handelt sich nicht in erster Linie um Gewinnung der 30 Sekel, sondern um die ganze Zukunft, um die Existenzfrage des Jüngers. Auf jenen Sold kann er streng genommen keinen Anspruch erheben, da er mit seiner Anzeige nur thut, was das Synedrium jedem Sohne Israels zur Pflicht gemacht hatte (Joh. 11, 57); es ist bloß ein Gratial und wird von Judas als willkommener Nebenverdienst mitgenommen.

Freilich mögen diese Motive immer noch ungenügend erscheinen zur Erklärung der Wahl eines solchen Mittels zum Zweck und namentlich der Art, wie Judas dieses Mittel handhabt, der niederträchtigen Falschheit und raffinirten Heu-

chelei, die besonders in seinem Verhalten beim Abendmahl zu Tag tritt und in dem Kuß am Oelberg sich selber das Siegel der empörendsten Frechheit aufdrückt. Zur weitern Orientirung ist hier sehr geeignet die zu wenig beachtete Stelle Joh. 6, 71 f. Daß Judas bei Planung und Ausführung des Verrathes allen Glauben verloren hatte, ist unzweifelhaft; die eben citirte Stelle sagt uns aber, daß schon viel früher dieser Verlust des Glaubens bei ihm eingetreten sei. Wenn die ganze Rede in der Synagoge von Kapharnaum die Tendenz hatte, eine Krisis herbeizuführen, im weitern und engern Kreis der Gläubigen die unreinen Elemente von den reinen zu scheiden, so erreichte sie an allen diesen Zweck, außer an Judas. Er glaubt nicht, geht aber auch nicht weg von Jesus, an welchen ihn nichts mehr bindet als das Geld. Jesus entfernt ihn nicht mit Gewalt aus dem Apostelkreis, aber er weist hin auf den Teufel in diesem Kreise. Von da an ist in Judas die Wurzel des Glaubens abgestorben, und infolge dessen ist nothwendig von da an das Zusammenleben des Jüngers mit Jesu nur noch Eine große Heuchelei. Die Heuchelei, Hülle und Gewand seiner Habsucht, ist als sein zweites Charaktermal wohl zu beachten; sie ist es, welche seinen Charakter in solcher Weise aushöhlte, ihn gemein und niederträchtig machte und das letzte Gefühl von Pietät, Ehrerbietung und Dankbarkeit erstickte. Die Heuchelei schlägt die Brücke von der Habsucht zum Verrath. Dieser Jünger hat, ehe er den Verrath vollbrachte, unzähligemal den Herrn in seinem Herzen verrathen; er kann den heimlichen Gang zu den Hohepriestern ohne Herzklopfen machen, denn sein Fuß ist gewohnt, auf Schleichwegen zu wandeln; er spielt seine Rolle am Abendmahl so meisterlich, daß kein Jünger in ihm den Verräther vermuthet, denn er hat in langer Uebung alle Künste der Heuchelei sich angeeignet und jede Muskel und Miene seines Gesichts in deren Dienst eingelernt; schamlos tritt er auf Jesus zu und bringt schlangengleich ihm mit dem Kuß die Todeswunde bei, — er kann es, denn er hat seit langer Zeit vor dem Herrn den Unschuldigen gespielt und sein Auge daran gewöhnt, dem des Meisters mit dem Blick der Unbefangenheit und Hingabe zu begegnen. So erscheint der Verrath mit seiner empörenden Falschheit und Heuchelei nur als die letzte und reifste Ausgeburt seines Heuchlerlebens. Am Schlusse dieser psychologischen Betrachtung aber muß man mit den Evangelisten in's Reich des Dämonischen weisen, aus welchem als aus seinem tiefsten Grund der Gedanke des Verrathes aufstieg, und aus welchem allein die nicht mehr menschliche Kraft der Bosheit stammen konnte, welche zur Durchführung desselben nöthig war.

Die Väter und die alten Exegeten halten sich ausnahmslos bei Erklärung und Beurtheilung der That des Judas an die von den Evangelien hervorgehobenen Momente. Einige Gnostiker (Cainiten) machen allein einen Ehrenrettungsversuch für Judas und erklären ihn des Lobes würdig, weil er aus Eifer für das Heil der Welt Jesum verrathen habe (Irenaeus, Adv. haeres. 1, 3, 3; 1, 31, 1; 2, 20, 1. Epiph. 38, 3. Tertull., De praescr. c. 47; Aug., De haeres. c. 18). Dieser Versuch wurde in unserem Jahrhundert in anderem Sinne erneuert. Von rationalistischer Seite wollte man Judas zum tragischen Helden stempeln und seine That in's tragisch Großartige hineinsteigern. Er habe, unfähig, länger zu warten auf die Eröffnung des Reiches, Jesum in den Conflict mit seinen Gegnern hineingestoßen, in der festen Erwartung und Hoffnung, daß er in diesem kritischen Momente siegen und auf den Trümmern der gegnerischen Macht sein Reich aufrichten werde; das Geld habe er bloß genommen, um die Hierarchen über seine wahre Absicht zu täuschen oder um auch diesen Verdienst noch mitzunehmen (Thieß, Paulus, Goldhorn, Winer, Thiele, bes. Schollmeyer, Hase, auch der Engländer Hanna). Diese Auffassung würde, auch wenn sie psychologisch möglich wäre und nicht eine undenkbare Mischung von Glauben und Unglauben bei Judas voraussetzte, doch keinenfalls genügen, um Judas zum Helden zu machen; als Motiv für die gewaltsame Initiative wäre doch wieder nur Habsucht und Eigennutz denkbar; daß der Abscheu, mit welchem der Herr vom Verrath spricht, eine derartige Erklärung völlig ausschließt, ist klar. Diametral entgegengesetzt ist die Herleitung des Verrathes aus vollständigem innerem Bankerott an Glauben, Vertrauen und Hoffnung; letzterer war allerdings eingetreten, was seine Stellung zu Jesus anlangt, im Uebrigen aber hatte er die Lebenshoffnung nicht weggeworfen, sondern sorgte vielmehr klug für seine Zukunft. Daß im gleichen Maße, in welchem der Jünger von Jesus abgestoßen worden sei, der wachsende Respect ihn zu den Hierarchen hinübergezogen habe (Keim), ist nicht bloß unwahrscheinlich, sondern unglaublich. Viele meinten vom Motiv der Habsucht absehen oder wenigstens neben demselben nach einem stimulirenden Affect suchen zu müssen und setzten als solchen den Zorn über die Rüge des Herrn beim Mahl in Bethanien, welche die Eitelkeit und den Ehrgeiz des Judas schwer verletzt habe (Kayser, Wichelhaus, Renan), oder allgemeinen Haß des Jüngers gegen Jesus, in welchen allmälig die anfängliche Sympathie umgeschlagen sei (Ebrard, Lange, Maier in der 1. Aufl. des K.-L.). Allein jene Rede, welche überdieß sich an die murrenden Jünger im Allgemeinen richtete, war viel zu mild, als daß sie auf Judas solchen Eindruck gemacht hätte; von Haß gegen Jesus aber zeigt sich im ganzen Verhalten des Jüngers keine Spur; die Art der Ausführung des Verrathes spricht dagegen, und seine Reue führt vielmehr zum Schlusse, daß er es nicht eigentlich auf die Person Jesu abgesehen hatte; überhaupt ist im ganzen Vorgehen nirgends eine Hitze des Affects wahrzunehmen, vielmehr kalte Berechnung, herzlose Ruhe, feige Verstellung.

Eine viel ventilirte Frage ist, ob Judas beim letzten Abendmahl vor oder nach Einsetzung der Eucharistie den Saal verlassen habe, bezw. durch den Befehl des Herrn (Joh. 13, 27) aus dem Saal entfernt worden sei, ob er also das heiligste Sacrament noch empfangen oder nicht. Daß Judas die Eucharistie genossen und so das Prototyp der unwürdig Communicirenden geworden sei, ist die Annahme fast aller Väter und alten Exegeten, Cyprians, Chrysostomus', Hieronymus', Cyrills von Jerusalem und von Alexandrien, Augustinus', Nonnus', Theodorets, Euthymius', Beda's, Leo's, Thomas', Jansenius', Maldonats, Cornelius' a Lapide; von den neueren katholischen Exegeten halten diese Ansicht Arnoldi, Grimm, Reischl, Schanz fest. Für das Gegentheil entschieden sich in alter Zeit Tatian, Ammonius, Jacob von Nisibis, die apostolischen Constitutionen (5, 16), Hilarius, Theophylact, Innocenz III., Durandus, Zacharias, Chrysogonus, Rupert, Salmeron, Barradius; später die Mehrzahl der neueren protestantischen Exegeten und die katholischen Langen und Schegg (s. d. Art. Abendmahl). Die Frage ist zunächst eine exegetische und muß nach den synoptischen Berichten erledigt werden, da Johannes die eucharistische Feier übergeht. Matthäus und Marcus berichten den Weggang des Verräthers vor Einsetzung der Eucharistie nicht; nach Luc. 22, 21 aber nimmt der Herr unmittelbar nach Spendung derselben das Wort zu einem schmerzlichen Hinweis auf den Verräther, was voraussetzt, daß derselbe noch anwesend war. Die Vermuthung, Lucas habe hier aus sachlichen Gründen die Aufeinanderfolge geändert, ist nicht glaublich; hätte Judas sich vorher entfernt, so hätten Matthäus und Marcus dieß berichten müssen, und Lucas hätte sein Referat nicht so anordnen dürfen, daß er ein keineswegs irrelevantes Mißverständniß hervorrufen konnte. Das schrille πλὴν ἰδού, mit welchem bei Lucas das Wort vom Verräter mit dem eucharistischen Act verbunden erscheint, beweist nicht, daß zwischen beidem kein realer Zusammenhang bestehe, sondern das Gegentheil. Man kann auch nicht sagen, Judas habe unmöglich länger im Saale verbleiben können, nachdem er entlarvt worden, was nach Matthäus und Marcus schon vor der Eucharistie geschehen sei; die Entlarvung war keine direct persönliche, und die Jünger wußten bis zuletzt nicht, wer der Verräther sei (Joh. 13, 22). Der Bissen, den der Herr dem Judas außer der Ordnung, ihm und Johannes zum besondern Zeichen, reicht, muß keineswegs nothwendig vor der Eucharistie gegeben worden sein. Ein exegetischer Halt kann überhaupt für die Annahme der Nichttheilnahme des Judas an der Eucharistie nicht gefunden werden; dagegen verleihen Gründe des christlichen Gefühls ihr eine gewisse Stärke. Sollte der Heiland dem erkannten Verräther die eucharistische Speise gereicht, im Momente der Einsetzung eine Entweihung und Verunehrung des heiligen Mahles geduldet, ja herbeigeführt haben? Soll er an Judas diesen Liebesbeweis verschwendet haben, der für ihn zwecklos, ja verderblich war? So stark diese Gefühlsgründe scheinen mögen, es ist doch bedenklich, in einer Frage, welche exegetischer Natur ist und deren Lösung durch die Exegese ziemlich sicher indicirt wird, nach dem Gefühl zu entscheiden, um so mehr, da jenen Erwägungen sich ganz andere entgegenstellen, welche jeden Schein des Unangemessenen und Anstößigen heben. Die Belassung des Verräthers im Saale bis zum Schluß des ganzen Mahles versteht sich schon von dem Gesichtspunkt aus, daß eine frühere Entfernung ihn den Jüngern kenntlich gemacht hätte, was der Herr nicht intendirte; nach dieser Seite bildet wirklich eine gewisse Analogie die dem Priester pflichtmäßige Reichung der Communion an einen, der zwar ihm, aber nicht dem Volk als Unwürdiger bekannt ist. Ferner erscheint die Spendung der Communion an Judas nur als Krönung einer langen Reihe von Liebes- und Gnadenerweisen, die der Herr ihm seit seiner Erwählung zuwandte, und sie ist nicht unbegreiflicher als diese Erwählung und diese Erweise. Wenn es zum Gehorsamswerk des Menschensohnes gehörte, die Gegenwart des Judas drei Jahre lang zu tragen und ihn als Freund zu behandeln; wenn einen Theil der psychischen Passion Jesu der vom Act der Einsetzung der Eucharistie unzertrennliche Gedanke an die künftigen Verunehrungen derselben bildete; wenn die Einsetzung geschah unter Voraussicht dieser zahllosen Sacrilegien, so kann auch die Zulassung des Sacrilegs des Judas nicht mehr unangemessen oder anstößig erscheinen. Auch sie gehört zur Passion; der realen und blutigen Mißhandlung des Leibes Jesu geht voraus die Verunehrung desselben in der sacramentalen Brodsgestalt durch jenen Jünger, der zuerst sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig macht. So fällt von hier aus ein Schlaglicht auf das Wort des Herrn nach der eucharistischen Rede (Joh. 6, 62); derselbe Jünger, der bei der Verheißung dieses Geheimnisses dem Unglauben sich ergab und ihn nur unter der Decke der Heuchelei barg, besiegelt seinen Unglauben, seine teuflische Gesinnung und sein Verderben durch den ungläubigen heuchlerischen Genuß der heiligen Speise.

Das Ende des Verräthers. Judas sieht, daß Jesus vom Synedrium zu Pilatus gebracht wird, und erkennt daraus, daß er zum Tod verurtheilt worden. Er, der vorher, wie es solchem Egoismus eigen ist, bloß an sich gedacht hatte, sieht nun die Folgen seiner That für den Herrn und erkennt daraus erst ihre ganze Verworfenheit. Seine Schuld legt sich mit furchtbarem Druck ihm auf die Seele; er muß die unerträgliche Last los werden und eilt in den Tempel zu der des Festes wegen dort stationirten Abtheilung des Synedriums, um durch ein offenes Schuldbekenntniß sich Erleichterung zu verschaffen. Da aber die Synedristen mit Hohn die Schuld auf sein Gewissen zurückwerfen, so erfaßt ihn Verzweiflung; er schleudert die Silberlinge in den Tempel,

geht hin und erhängt sich. Diesem Bericht des hl. Matthäus (27, 3 ff.) stellt sich die Schilderung des hl. Petrus vom Lebensende des Verräthers (Apg. 1, 16 ff.) an die Seite, wonach Judas, welcher vom Lohn der Ungerechtigkeit einen Acker erwarb, herabstürzte und zerbarst, so daß seine Eingeweide verschüttet wurden. Es liegt kein zwingender Grund vor, hier zwei ganz verschiedene Ueberlieferungen anzunehmen; es ist ganz wohl möglich, daß, was Petrus erzählt, am Leichnam des Erhängten sich zutrug. Der Erwerb des Ackers muß nicht nothwendig als durch Judas selbst vollzogen gedacht werden; durch Auslieferung des Verrathsgeldes veranlaßte er den Ankauf desselben, wie auch Matthäus berichtet, der darin die Erfüllung einer alttestamentlichen Prophetie sieht (vgl. Hofmann, Erfüllung und Weissagung im A. u. N. T., Nördlingen 1841, II, 123 ff.; über den Namen Hakeldama: Klostermann, Probleme im Aposteltext, Gotha 1883, S. 1—8). Das grauenvolle Entsetzen über den Verräther führte frühzeitig zu sagenhaften Erweiterungen der Geschichte seines Todes; die älteste nennt Papias als ihren Gewährsmann und nimmt bereits ein Mißlingen des ersten Selbstmordversuchs und ein nachheriges längeres Leben, dann Tod an gräßlicher Krankheit an (s. Patrum apostolicorum Opp., ed. Gebhardt-Harnack I, 187; Hilgenfeld, Zeitschr. für wiss. Theol. 1875, II, 262 ff.). Daß die Nachricht des Papias nicht harmonistischem Interesse den Ursprung verdankt, hat Overbeck (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 39 ff.) gegen Zahn (Theol. Stud. u. Krit. 1866, 680 ff.) überzeugend nachgewiesen. Ueber das von den Cainiten gebrauchte apocryphische Evangelium des Judas s. d. Art. Cainiten. (Vgl. Winer, Bibl. Realwörterb. Art. Judas; Ders., Handb. der theol. Lit., 3. Aufl. 1838, I, 567 und die dort verzeichnete ältere Literatur; Daub, Judas Isch., Heidelberg 1816; Schollmeyer, Jesus und Judas, Lüneburg 1836; Meier, Judas Isch., Dresden 1872; außer den Evangeliencommentaren besonders: Henneberg, Commentar zur Leidensgesch., Erfurt 1830, 32 f.; Wichelhaus, Versuch eines ausführl. Comm. zur Leidensgesch., Halle 1855, 125 ff.; Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Halle 1830, I, 84; Nebe, Leidensgesch., Wiesbaden 1881, I, 53 ff.; Langen, Letzte Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, 39 ff.; Hanna, The last day of our Lord's Passion, Edinb. 1863; Gerling, De Juda sacrae coenae conviva, Hal. 1744; Zeller in den Stud. der würtemb. Geistl. II, 2, 142 ff.; Götze, De suspendio Judae, Jenae 1661; Röser, De morte Judae, Vit. 1608. Das Evang. des Judas s. Fabricius, Cod. apocr. N. T. I, 532; über Judas in der bildenden Kunst: Porte, Judas Isch. in der bild. K., Berlin 1883; Creizenach, Judas Isch. in Legende und Sage des M.-A., Halle 1875; bekannt ist die Darstellung des Judas als des Typus aller Schlechtigkeit in dem Werke Abrahams a Sancta Clara: Judas der Ertz-Schelm, Salzb. 1686 ff.) [Keppler.]

Judas Levita, s. Jehuda Hallevi.

Judas Machabäus, s. Machabäer.

Judas Thaddäus (Θαδδαῖος), ein Apostel Jesu, der unter dieser doppelten Bezeichnung erst in der spätern kirchlichen Literatur vorkommt. In den beiden Apostelverzeichnissen Matth. 10, 2 ff. und Marc. 3, 16 ff. wird zwischen dem jüngern Jacobus und Simon nur Thaddäus angegeben. Dieser heißt in einigen Handschriften des griechischen Textes und der Itala (Old Lat. Bibl. Texts II, 39; III, 115) Lebbäus einerseits wegen Aehnlichkeit der Bedeutungen, da thad Brust und leb Herz besagt, andererseits aus Verwechslung von Λεββί mit Λευΐ, da man den Luc. 5, 27 genannten Apostel in den beiden Verzeichnissen vermißte. In den meisten griechischen Handschriften und in den morgenländischen (syr., äth., arm.) Uebersetzungen heißt er bei Matthäus Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, offenbar nur aus Ungeschicklichkeit der Abschreiber, welche die beiden Namen in ein Verhältniß zu bringen suchten (Westcott and Hort, The New Testament II, App. 11). Durch ähnliche Ungeschicklichkeit steht in manchen Handschriften der Itala an beiden angegebenen Stellen Judas Zelotes statt Thaddaeus (Old Lat. Bibl. T. I, 16; III, 12; Westcott and Hort l. c.). Bei der spätern Legendenbildung und der Entstehung apocrypher Apostelgeschichten ward Thaddäus mit Abdäus verwechselt, der einer der 72 Jünger und der erste Apostel Syriens gewesen sein soll (Ausführliches darüber in Smith's and Wace's Diction. of Christ. Biogr. IV, 875). Diese letztere Thatsache bestätigt das kritische Resultat, daß Thaddäus der ursprüngliche und einzige Name ist, welchen das Neue Testament an den beiden fraglichen Stellen enthält. In den beiden von Lucas gegebenen Apostelverzeichnissen (Luc. 6, 16. Apg. 1, 13) steht aber an Stelle desselben Ἰούδας Ἰακώβου, „Judas, des Jacobus'", wobei zuerst unentschieden bleibt, ob Sohn oder Bruder. Dieß kann nicht der Zebedäide sein, da dieser nur den einen Bruder Johannes hatte; des Alphäus Sohn aber lebte nach dem Zeugniß des Alterthums jungfräulich, und so ist Judas Jacobi „Judas, des jüngern Jacobus Bruder". In der Zeit, in welcher die Evangelien geschrieben wurden, stand der Bischof von Jerusalem schon in so allgemeiner Verehrung, daß jemand nach ihm zu seinem Ruhme genannt werden konnte; daher heißt auch seine Mutter (Marc. 16, 1. Luc. 24, 10) einfach Maria Jacobi. „Judas, Jacobus' Bruder", ist also der nämliche Apostel, welcher Joh. 14, 22 „Judas, nicht der Iscariot", genannt wird; derselbe gehört nach Matth. 13, 55. Marc. 6, 3 zu den Brüdern Jesu (s. d. Art.) und ist derjenige Heilige, welcher gewöhnlich als Judas Thaddäus, in der Liturgie der Kirche aber einfach als Thaddäus (Can. Missae) verehrt wird. Nach griechischen Schriftstellern war er der Bräutigam auf der Hochzeit zu Cana (Nic. Call. H. E. 1, 33); dieß würde wohl die Einladung Jesu und Mariä zu dieser Hochzeit erklären, aber sich schwer mit Matth.

19, 27 ff. vereinigen lassen. Vor seiner Berufung war er jedenfalls verheiratet, da unter Domitian zwei Nachkommen von ihm als arme Landleute in Palästina lebten und als Verwandte Jesu Christi verfolgt wurden (Eus. H. E. 3, 19. 20). Judas selbst war zu dieser Zeit sicher nicht mehr am Leben; was er aber seit der Himmelfahrt Jesu gethan und erfahren, ist nicht ganz zuverlässig bekannt. Er soll zuerst in ganz Palästina und Idumäa, später in Arabien, Syrien, Mesopotamien und Persien das Evangelium verkündigt und bei seiner Rückkehr aus dem tiefern Asien in Berytus oder Aradus den Martertod gefunden haben (Nic. Call. H. E. 2, 40). Die römische Kirche feiert sein Fest zugleich mit dem seines Bruders Simon am 28. October; das christliche Volk betrachtet ihn als seinen Helfer bei allen „verzweifelten Anliegen".

Brief des hl. Judas Thaddäus. Der letzte unter den katholischen Briefen des Canons, welcher unter allgemeiner Adresse nachdrückliche Warnungen vor gottlosen, verworfenen Irrlehrern und Anweisungen zur Vermeidung der von ihnen drohenden Gefahr enthält, hat einen Eingang, wodurch er ganz offenbar dem oben genannten Apostel zugeschrieben wird. Derselbe nennt nämlich als Absender „Judas, Jesu Christi Diener und Jacobus' Bruder". Diese Bezeichnung setzt eine sehr bekannte Persönlichkeit voraus, welche einer genauern Identification nicht bedurfte, und kann nach dem bereits Gesagten nur den Apostel Thaddäus bedeuten. Damit ist freilich nicht gesagt, daß der Brief wirklich von diesem herrühre. Sicher aber ist, daß das Schriftstück sogleich bei seinem Bekanntwerden überall als canonisch angenommen, und daß damit sein apostolischer Ursprung anerkannt worden ist. In der römischen Kirche war dieß sehr früh der Fall, denn schon der hl. Petrus hat in seinem zweiten Briefe (Kap. 2) diesen Brief zu seinen Zwecken fast wörtlich verwendet und damit demselben eine Hochachtung bewiesen, welche die angegebene Deutung des „Judas, Jesu Christi Diener und Jacobus' Bruder" voraussetzt. Diese Ueberzeugung bestand noch immer zu Rom, als der Muratorische Canon abgefaßt wurde; denn der Ausdruck Epistola sane Judae etc. in catholica habentur ist unzweideutig. Aus demselben Grunde hat die Itala als römische Kirchenübersetzung den Brief aufgenommen. Die afrikanische Kirche stimmt auch in diesem Glaubenspunkt mit der römischen überein; Tertullian sagt (De cultu fem. 1, 3) mit absoluter Sicherheit: Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. Im Morgenlande bemerkt schon Origenes von V. 6 (Comm. in Ep. ad Rom. 3, 5), es sei ein Wort der scriptura divina, quod Judas Apostolus in epistola catholica dicit. Solcher Zeugnisse weist die patristische Literatur sehr viele auf (s. Westcott, Gen. Survey, 1881, 593; Kirchhofer, Quellensammlung 291; Charteris, Canonicity 331). Die Peschittho hat den Brief in ihrer ersten Gestalt nicht umschlossen, vermuthlich weil er bei ihrer Anfertigung in Syrien noch nicht bekannt war, allein schon der hl. Ephräm nimmt den ganzen Text als apostolisches Schriftstück in seine Schrift Adv. impud. auf (Opp. gr. III, 61). Allerdings ward die Canonicität des Briefes im 3. und 4. Jahrhundert auch wohl bezweifelt, so daß Eusebius an der bekannten Stelle (H. E. 3, 25, 3) ihn unter die ἀντιλεγόμενα rechnet. Den Stand der Ansichten bezeichnet ganz genau der hl. Hieronymus (De virr. ill. 4): Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur; tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Unter plerisque sind hier, nach der Ausdrucksweise des heiligen Lehrers, nur „manche" zu verstehen, welche in ihrem Eifer für die Reinheit der Canones gegen den Brief mißtrauisch waren, weil darin das apocryphe Buch Henoch citirt sei; suchte doch auch Tertullian (De cultu fem. 1, 3) daraus den inspirirten Charakter dieses Apocryphums zu beweisen. Hier ist jedoch die Unterstellung unrichtig. Im Brief Judä werden V. 9 und 14. 15 Thatsachen angeführt, welche auch in den Apocryphen berichtet sind; allein die apocryphe Literatur enthielt nicht bloß Falsches, sondern auch ächte Tradition, wie die von Paulus Hebr. 11, 37 und 2 Tim. 3, 8 aufgenommene. Solcher Traditionen bedient sich der Verfasser des Briefes Judä, ohne deßwegen apocryphe Schriften zu approbiren oder gar zu citiren. So stellen den Thatbestand ganz richtig schon Origenes (De princ. 3, 2, 1), Clemens von Alexandrien (Adumbr. in Ep. Judae) und Didymus (Enarr. in Ep. Judae) dar. Daß aber in V. 6 die apocryphe Deutung der Stelle Gen. 6, 1. 2 von einem Umgang der Engel mit Frauen aufgenommen sei, ist eine durch den Wortlaut nicht veranlaßte und durch nichts zu beweisende Behauptung.

Wenn nun der heilige Verfasser dieses Briefes, um sich bei seinen Lesern einzuführen, den Titel „Jacobus' Bruder" für besonders geeignet hält, so darf man unter diesen Lesern sich die Judenchristen in Jerusalem und in ganz Palästina vorstellen, bei welchen der Name Jacobus besonders in's Gewicht fiel. So lange aber der verehrte Oberhirt noch lebte, hat sich schwerlich jemand mit einem Schreiben oberhirtlichen Charakters an die Christen im Judenlande gewandt. Erst nach dem Tode des hl. Jacobus traten in der Kirche zu Jerusalem sehr bald Zustände ein, in welchen das Wort eines andern Apostels angebracht erscheinen konnte. Als nämlich bei der Wahl des Erzbischofs Symeon der übergangene Thebutis ein Schisma stiftete, während dessen der Magier Simon sich als den Erlöser proclamirte und mit ihm Menander und Dositheus (s. d. Art.) die Emancipation des Fleisches predigten, mußte die Verwüstung des Weinbergs, welchen Jacobus gepflegt, dem Bruder desselben besonders zu Herzen gehen, so daß derselbe sein apostolisches An-

sehen einsetzte, um den Ruin der ältesten Christengemeinde fernzuhalten. Daher spricht der Brief von solchen, welche sich in die Kirche eingeschlichen haben und durch Mißbrauch des Fleisches, wie durch Läugnung der Erlöserwürde Jesu Christi die ihnen gewordene Gnade mißbrauchen. Auch sonst sind die antinomistischen Verirrungen im Einzelnen ohne Schonung bloßgelegt; namentlich passen V. 8. 18. 19 buchstäblich auf die von Eusebius (H. E. 4, 22, 4) angegebene Sachlage. Dagegen spricht der Apostel V. 11 nicht von Balaamiten und nicht von Cainiten, sondern macht nur sehr naheliegende Vergleiche aus allgemeinem Gesichtspunkt; denn eine Secte mit jenem Namen hat nie existirt, und die letzteren sind viel spätern Datums.

Seiner Abfassung nach fällt der Brief des hl. Judas vor die Zerstörung Jerusalems, weil diese Katastrophe sonst unter den V. 5—7 angeführten Beispielen wohl nicht fehlen würde. Er ist vor 66 geschrieben, weil der hl. Petrus ihn zu Rom gekannt und in seinem zweiten Briefe benutzt hat. Die Abfassung ist jedoch vor dem Tode des hl. Jacobus, also vor 62, nicht denkbar, wie schon bemerkt worden. Sie kann aber auch nicht gleich nach dessen Hingange erfolgt sein, da die Entwicklung der Dinge unter Thebutis bis zu dem Grade, der in dem Briefe in's Auge gefaßt ist, und die Verbreitung der Nachrichten hiervon einige Zeit erfordert hat. Alles dieß zusammen erwogen, wird man für die Entstehung des Briefes das Jahr 65 n. Chr. als den wahrscheinlichsten Zeitpunkt annehmen müssen. Damals war der heilige Apostel noch im fernen Osten, und die Kunde von dem, was in seiner Heimat vorging, wird ihn angetrieben haben, von dort aus zu dem einzig möglichen Mittel schriftlicher Ermahnung zu greifen.

Was zur Erklärung dieses Briefes bei den Vätern zu finden ist, hat die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo und Cramers Catena in Epp. cath., Oxonii 1840, gesammelt. Aus späterer Zeit sind Feuardentii Comm. in Jud. Ep., Lovanii 1595; Jo. Pricaei Comm. in Judae Ep., Londini 1660, zu nennen. Für die neuere Zeit ist man hauptsächlich auf die betr. Abtheilungen der größeren Bibelerklärungen angewiesen; allein alles, was über den Brief Judä geschrieben, überbietet das vorzügliche Buch von Rampf, Der Brief Judä, des Apostels und Bruders des Herrn, historisch, kritisch, exegetisch betrachtet, Sulzbach 1854, dem auf protestantischer Seite Keils Briefe des Petrus und Judas, Leipzig 1883, nicht gleichzustellen sind. [Kaulen.]

Judde, Claudius, S. J., ascetischer Schriftsteller, wurde den 21. December 1661 zu Rouen in Frankreich geboren, trat in die Gesellschaft Jesu ein und zeichnete sich bald durch Wissenschaft und gründliche Tugend aus. Nachdem er längere Zeit zu Paris und in den Provinzen segensreich auf der Kanzel und im Beichtstuhle gewirkt hatte, übergaben ihm seine Oberen die Leitung des sog. Tertiats, d. h. jenes Hauses, in welchem die jungen Ordensmitglieder nach Vollendung aller Studien und nach der Priesterweihe ihr letztes Probejahr zu bestehen haben. Im J. 1721 wurde er Novizenmeister; als solcher starb er hochbetagt zu Paris im Jahre 1735. Seine sehr geschätzten ascetischen Schriften sind: 1. Retraite spirituelle pour les personnes religieuses, Paris 1746 (latein. Aug. et Frib. 1782, deutsch Regensburg 1855; Mainz 1885); 2. Réflexions chrétiennes sur les grandes vérités de la foi et sur les principaux mystères de la Passion de Notre Seigneur, Paris 1757; 3. Exhortations sur les principaux devoirs de l'état religieux, Paris 1772. Eine Gesammtausgabe seiner Werke unter dem Titel: Collection complète des Oeuvres spirituelles du P. Judde, recueillies par Mr. l'abbé le Noir-Duparc erschien in erster Auflage zu Paris 1782, in letzter 1860. (Vgl. De Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus s. v.) [v. Hoensbroech S. J.]

Jude, der ewige, wird in weitverbreiteter Sage als eine geschichtliche Persönlichkeit dargestellt. Die Entstehung dieser Sage ist nach Zeit und Ort noch nicht aufgeklärt, da für die frühere Periode derselben einzelne nothwendige Mittelglieder theils fehlen, theils wegen mancher Divergenzen mit der spätern Erzählung nicht allgemein anerkannt werden. Ein morgenländischer Ursprung der Legende ist aber an zwei Berichten nicht wohl zu verkennen. Der erste Bericht wird in der Historia (anglicana) major des Engländers Matthäus Paris, der zu St. Alban in Paris lebte, geboten. Paris erzählt zum Jahre 1228 auf Auctorität eines aus Armenien nach England gekommenen Erzbischofs, es sei ihm ein Josephus bekannt geworden, von dem man bereits damals wissen wollte, daß er schon zur Zeit der Kreuzigung Jesu gelebt und mit diesem gesprochen habe. Kurz vor der Abreise des Erzbischofs in's Abendland, ergänze dann der Dolmetsch des Prälaten, sei Josephus zur Tafel desselben gezogen worden und habe seine Geschichte erzählt. Zur Zeit Jesu sei Josephus, der damals noch Cartaphilus hieß, Thürhüter des Landpflegers Pilatus gewesen. Als der verurtheilte Heiland zum Gerichtssaale hinausgeführt worden, habe Josephus ihm von hinten einen Faustschlag versetzt und gesagt: „Geh' schneller, Jesu, gehe, was zögerst du?" Jesus habe ihn ernst angesehen und ihm gesagt: „Ich gehe, aber du hast zu warten, bis ich wiederkomme." Cartaphilus habe sich darauf von Ananias taufen lassen und den Namen Josephus angenommen. Er irre seit jener Zeit in allen Landen umher und lebe gegenwärtig in Armenien. Alle hundert Jahre verfalle er in eine schwere Krankheit und verjünge sich aus derselben stets wieder bis zum dreißigsten Lebensjahre, in welchem er dem Heiland jene Schmach angethan. Nach dieser Erzählung nennt Lessing diesen Josephus den ewigen Heiden; allein es ist doch nicht ausgemacht, daß die Erzählung ihn als solchen auffasse, und noch weniger, daß sie ihn mehr als momentan in Armenien weilen lasse. Dagegen verräth sie in den

Hauptzügen eben die Anschauung vom ewigen Juden, der in späteren Darstellungen auch Christ wird. Der Josephus der Sage ist somit aus dem Morgenland gekommen, wo er auch nach der in England an den armenischen Geistlichen gerichteten Frage leben sollte. Die darauf ertheilte genauere Auskunft weist auf eine damals schon ziemlich vollständige Ausbildung der Sage unter den Christen des Morgenlandes hin. Für die Entstehung der Sage ebendaselbst darf man aber wohl noch eine frühere Zeit als etwa die des 12. Jahrhunderts annehmen, wenn man erwägt, daß auch die Araber einen ganz ähnlichen Mythus haben, den sie sehr weit hinaufrücken. Im J. 16 der Hedschra nämlich, wie sie erzählen (D'Herbelot, Bibl. orientale III, 607) kam ein arabischer Fürst Fadhil in ein tiefes Thal und verrichtete laut sein Gebet. Da hörte er, wie alle seine Worte deutlich von einer unsichtbaren Person nachgesprochen wurden, und rief: „Wer du auch sein magst, der du mein Gebet nachsprichst: so du zu den Engeln gehörst, möge Gottes Gnade mit dir sein; so du aber zu den bösen Geistern gehörst, will ich nichts mit dir zu schaffen haben; bist du aber ein Mensch wie ich, so zeige dich meinen Augen." Sofort erblickte Fadhil einen Mann kahlen Kopfes mit einem Stocke, einem Derwisch ähnlich, welcher sprach: „Ich bin Zerib, des Propheten Elias Sohn; Jesus hat mich auf der Welt leben lassen, auf daß ich bleibe, bis er zum andern Mal kommt. Ich warte auf den Herrn, der die Quelle alles Guten ist, und wohne auf sein Geheiß hinter diesen Bergen." Auf Fadhils Frage, wann Jesus wieder erscheinen werde, erwiederte Zerib: „An der Welt Ende, das kommt, wenn Weiber und Männer sich ohne Unterschied des Geschlechtes mit einander vermischen, die Armen um Almosen bitten und keines erhalten, wenn man die heilige Schrift in Musik setzen wird und die Tempel des einzig wahren Gottes sich mit Götzenbildern füllen werden." Die Sage enthält wenigstens einen Hauptzug aus der gewöhnlichen Legende vom ewigen Juden und nimmt sich wie ein verschlagenes Fragment, wie ein durch träumerische Phantasie verblaßtes Bild einer ursprünglich schärfern Darstellung aus: der Sohn des Propheten Elias, der selbst in der jüdischen Tradition wiederholt auf Erden auftritt und am Ende der Tage wiederkommt, lieh sich leicht der Sage, welcher auch die Vorstellung vom ewig lebenden Johannes (Joh. 21, 23) nicht fremd geblieben zu sein scheint.

Für das Abendland gewinnt die fragliche Sage verhältnißmäßig erst in sehr später Zeit Realität, nämlich nicht vor Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. Sie ist somit für dasselbe Jahrhunderte lang latent geblieben. Hierüber hat man sich weniger zu wundern, als über ihre rasche Verbreitung, nachdem sie einmal aufgetaucht war. Die theilweise angeführten früheren Sagen werden als die Keime zu betrachten sein, welche unter der Gunst äußerer Umstände nunmehr rasch Blüten trieben und eigenthümliche Früchte zeitigten. Die Modificationen jener älteren Sagen in der neuen Legende berechtigen nicht, jeden selbst äußern Zusammenhang mit jenen in Abrede zu stellen, sonst stände man vor einem unlösbaren Räthsel. Eine in Deutschland zum ersten Mal 1602 in verschiedenen Drucken erschienene kleine Schrift nimmt für ihre „Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus" als Gewährsmann Paulus von Eitzen, der heiligen Schrift Doctor und lutherischen Bischof in Schleswig, einen auch sonst durch literarische Thätigkeit bekannten Mann, in Anspruch. Derselbe besuchte von Wittenberg aus, wo er studirte, 1542 seine Eltern in Hamburg und sah hier eines Sonntags in der Kirche unter der Kanzel einen langen Mann mit wallendem Haar im Bettlergewande, der andächtig der Predigt zuhörte und, wenn der Name Jesus Christus genannt wurde, seufzend an die Brust schlug. Ein Mantel reichte ihm bis an die entblößten Füße. Er war wie ein Mann von etwa 50 Jahren anzusehen. Er theilt Eitzen mit, daß er Ahasverus heiße, Schuhmacher in Jerusalem und bei der Kreuzigung Christi zugegen gewesen sei. Gegen Christus, den er für einen Irrgläubigen gehalten, sei er ungünstig gestimmt gewesen. Deßhalb habe er auch das „Kreuzige!" mitgerufen und sei darauf schnell nach Hause geeilt. An seine Wohnung habe sich sodann der Heiland mit der schweren Kreuzeslast gelehnt, um etwas auszuruhen, sei aber vom Juden fortgetrieben worden mit dem Worte, daß er gehen solle, wohin er gehöre. Scharf ihn anblickend, habe der Herr gesagt: „Ich will hier stehen und ruhen, du aber sollst gehen." Der Jude sei ihm dann gefolgt und sei Zeuge der Hinrichtung gewesen, vermöge aber nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren, sondern müsse fort durch alle Länder wandern. Hundert Jahre später sei er wieder nach Jerusalem gekommen, habe die Stadt aber zerstört gefunden, so daß er sie nicht mehr erkannte. Der Jude habe dann noch bemerkt, er wisse nicht, was Gott mit ihm vorhabe, daß er ihn so lange am Leben lasse; vielleicht solle er bis zum jüngsten Tage ein lebendiger Zeuge des Leidens Christi zur Bekehrung der Gottlosen und Ungläubigen bleiben. Er wünsche jedoch endlich von diesem Jammerthale zu scheiden. Ueber manches Weitere, worüber Paul von Eitzen ihn befragt, habe Ahasver sich gut unterrichtet gezeigt, habe in Hamburg still und bescheiden, bedürfnißlos und mild gegen die Armen gelebt und sich überall der Landessprache zu bedienen gewußt. Habe jemand bei Christi Leiden und Wunden geflucht, so sei er aufgefahren: „Elender! sollst du den Namen Gottes und seine Marter also mißbrauchen? Hättest du gesehen und gehört, wie sauer dem Herrn seine Wunden und Leiden dein und meinetwegen geworden, wie ich's gesehen habe, du würdest dir eher leid thun lassen, denn daß du also seinen Namen mißbrauchest." — Ob die Druckorte der erwähnten ältesten Schriften, Leyden und Bautzen, theils fingirt, theils, wie ersterer, symbolisch zu

verstehen seien, steht dahin. Im Anhang ist noch eine kurze Begegnung mit dem ewigen Juden in Madrid um 1575 erwähnt. Andere Druckschriften enthalten dieselben Angaben, vermehrt mit einigen späteren Erscheinungen des ewigen Juden und dessen Abbildung. Ihr Berichterstatter unterzeichnet sich mit Chrysostomus Dudulaus Westphalus, was wahrscheinlich auch ein fingirter Name ist. Hieraus entstand das bekannte Volksbuch in einer Menge von Ausgaben mit oft arg entstellten Namen, über welche weitere Untersuchungen nicht angestellt zu werden brauchen (s. Gödeke, Grundriß der deutschen Dichtung, 2. Aufl., II, 569 f.). In Hadeks „Relation eines Wallbruders, Namens Ahasverus, der bei der Kreuzigung Christi gewesen und annoch herumwallen soll, o. O. 1681", geistert er noch später umher. Bulenger in der Historia sui temporis bezeichnet ihn als einen Gerber, der sich auch Gregor und Buttadäus genannt habe; in Paris habe er, Bulenger, ihn aber nicht gesehen, auch sonst nichts von ihm gehört. Auch zu Naumburg sei er von den Kaufleuten reichlich beschenkt worden. Ein Lübeckischer Rechtsgelehrter, Anton Colerus (Bangerti Comment. de vita A. Coleri, JCti, Lubec. 1662) weiß, daß am 15. Januar 1602 der ewige Jude zu Lübeck gewesen und behauptet hat, bei Christi Kreuzigung zugegen gewesen zu sein. Im J. 1613 soll er noch am Leben gewesen sein, denn 1616 wurde seine Geschichte und sein Bildniß zu Tournay öffentlich verkauft und jenes ausdrücklich behauptet. Auch Calmet im Diction. Bibl. s. v. theilt mancherlei aus weiteren Darstellungen der Sage mit; er habe alle Apostel genau gekannt, alle Ereignisse seit 1700 Jahren gewußt, in scharfsinnigen Disputationen die Professoren zu Schanden gemacht, mit Nero, Mohammeds Vater, Tamerlan u. s. w. zusammengelebt. Nach dem Volksbuch führte er gar die drei Könige nach Bethlehem, lebte mit Johannes dem Täufer und Judas und half am Kreuze Christi mitarbeiten. Oefters sei er zu den Bauern in Wallis, auf der Furka und am Matterhorn, noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts nach Frankreich und Ungarn, auch nach Holland und England gekommen, habe sich für einen Gerichtsdiener aus Jerusalem ausgegeben und seine Geschichte wie an der Tafel des armenischen Erzbischofs erzählt. Der „ewige Jude" fand ziemlich allgemeinen Glauben, wie schon im 12., so wieder im 17. und 18. Jahrhundert. Bulenger war, wie es scheint, der erste, welcher ihm ein credat Judaeus Apella nachrief. Bartholin (De latere Christi aperto, Hafn. 1651) war geneigt, einen höllischen Geist oder eine Erscheinung von oben im ewigen Juden zu erblicken. Infolge der verschiedenartigen Ansichten darüber und zu gründlicher Lösung des Räthsels verarbeitete der Königsberger Professor Schulz die ihm zugänglichen Zeugnisse in der Dissertatio historica de Judaeo non mortali, quam publ. argum. fecit Schulz, Regiom. 1689. Der Judaeus non mortalis wird hier durch Nachweis der Widersprüche in der Erzählung nach seiner historischen Existenz in's Reich der Fabel verwiesen, und auf dieser Bahn folgte 1755 die Dissertatio, in qua lepidam fabulam de Judaeo immortali examinat Car. Antonius, Helmst. Wenn aber noch 1704 Suden im Gelehrten Kritikus sich ausführlich über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz eines ewigen Juden verbreitet, so mag man daraus ersehen, daß nach dem Auftauchen der Legende der eine oder andere Jude oder Christ aus naheliegenden Motiven es nicht sehr schwer hatte, den ewigen jüdischen „Wallbruder" zu spielen. Daß dieß geschah, ist sicher; denn das Auftreten von Persönlichkeiten in solcher Rolle ist zu gut beglaubigt. In Naumburg reich beschenkt, war „der ewige Jude" Tags darauf, als er vom Consistorium verhört werden sollte, verschwunden.

Der Entstehung dieses Legendengewebes kommt man etwas näher, wenn man der sehr frühen Sage gedenkt, daß Johannes nicht gestorben sei, weil der Herr zu Petrus sagte: „So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?" Den Diener des Hohenpriesters, der dem Herrn den Backenstreich gab, hat eine andere Sage verurtheilt, ewig unter der Erde um die Säule zu laufen, an die der Heiland vor der Kreuzigung gebunden war. Einen Fingerzeig gibt sodann der zuerst genannte Bericht im Nachtrage, wenn er sagt, daß „die Werke Gottes wunderbarlich sind, und je länger je mehr Ding, die bisher verborgen gewesen, nunmehr gegen den zunehmenden jüngsten Tag und Ende der Welt offenbaret werden". Der Glaube an das baldige Weltende und an das Kommen des Antichrists bewegte wieder stark die Völker um die Wende des 16. Jahrhunderts. Der ewige Jude ward nun als Augenzeuge des Leidens und Sterbens Christi und Bekehrter zum leibhaftigen Bußprediger, „aus einem Saulo Paulus, aus einem der äußersten Feinde ein standhaftiger Bekenner des Herrn Christi hernacher geworden".

In der fraglichen Sage sieht man gewöhnlich das Schicksal des Judenvolkes versinnbildet, das die Erbarmung des Herrn zurückgestoßen hat und darum in der Geschichte bis zum Ende der Zeiten ein ziel- und zweckloses Dasein führen muß. Es ist an sich nicht unwahrscheinlich, daß den Christen des Orients bald das rast- und ruhelose Umherirren der eines Nationalverbandes beraubten Juden Anlaß zu einer solchen Sage gegeben habe. Aber Ahasver ist doch wieder nicht der reine Repräsentant seines in der Welt umherirrenden Volkes, da er nicht erst beim Weltgerichte die Versöhnung mit Christus findet, sondern alsbald sich bekehrt. Jene späte Verzeihung wird ein Bestandtheil der ursprünglichen Sage gewesen sein, obgleich dadurch die Barmherzigkeit Gottes gegen den reuigen Sünder zurücktritt. Darum bekümmerte sich aber die Sage in ihrer Fortbildung weiter nicht mehr, denn sie weiß auch, daß der ewige Jude nicht unter einem Dache, sondern auf einem Stein im Felde, am Weihnachtsabend auf einem Pflug schlafen darf, und die Bauern stellen die Eggen so zusammen, daß er sich darauf setzen oder darunter schlafen

kann, aber auch mit den Spitzen nach oben, damit er nicht ruhen könne. Begreiflicher Weise hat die Sage vielfache dichterische Bearbeitung gefunden. Die Dichtung zeigt selbstverständlich das Bestreben, die Schwierigkeiten in der Sage auszugleichen und zu beseitigen, dieselbe überhaupt nach verschiedenen Seiten zu verwerthen. Das „Leiden des Herrn" in „Des Knaben Wunderhorn" (Heidelberg 1806, 143) läßt ausdrücklich nicht Jesum, sondern Gott den Juden bannen. Lenau, wie früher schon Schubart, führt zweimal den Gedanken durch, daß Ahasver den Tod sucht, ohne ihn zu finden; nach letzterem wird er endlich durch den Tod begnadigt. Auch Göthe gerieth einmal auf den Gedanken, „die Geschichte des ewigen Juden, die sich schon früh durch die Volksbücher bei ihm eingedrückt hatte, episch zu behandeln, um an diesem Leitfaden die hervorstechenden Punkte der Religions- und Kirchengeschichte darzustellen". — Man kann das ewige Wandern auch weniger als Strafe, denn als Dienst betrachten, in welchem sich der Bekehrte dem von ihm beleidigten Heiland gegenüberstellt, ihm Genugthuung zu leisten. Dabei läge im Wort Jesu: „Du sollst gehen" die Berufung zu jenem Dienst, und der bekehrte Jude wäre ein Bild der ewigen Jüngerschaft der Kirche. Immerhin gemahnt Ahasver als Symbol zuerst des fleischlichen, später des geistlichen Israel an die biblische Prophetie von der Vollendung des Gottesreiches durch den Eintritt ganz Israels, indem es gleich dem Ahasver der Dichtung dem weggestoßenen Heiland sich zuwendet. Die dichtende Sage stellt ihn an den Anfang der Gottesreichsgeschichte und läßt ihn dieselbe wie als Bürgen einer schließlichen Eingliederung Israels in das Reich bis zum Ende der Zeiten begleiten, während er bisher allerdings im Ganzen für seine Landsleute als eine vox clamantis in deserto erscheint. Die fragliche Sage haftet noch bis zur Stunde im Volksglauben. Julius Mosen berichtet von einem Besuch des ewigen Juden in seinem Geburtsorte Marieney im Voigtland, wo ein Schäfer ihn gesprochen haben wollte. Eine mormonische Zeitung berichtet gar aus Amerika über einen Besuch, den der ewige Wallbruder im J. 1868 einem dortigen Pächter gemacht habe.

Die Literatur ist reichhaltig und zum Theil schon angegeben. Dazu noch: J. Görres, Die teutschen Volksbücher, Heidelb. 1807, 200; Dobeneck, Des teutschen Mittelalters Volksglauben, Berl. 1815, II, 121 ff.; Suden, Der gelehrte Kritikus, Leipz. 1704, I, 67 ff.; J. J. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Frankf. 1714, I u. III; Th. Gräße, Der Tannhäuser und ewige Jude, 2. Aufl., Dresden 1861; Ferd. Bäßler, Ueber die Sage vom ewigen Juden, Berlin 1870; Friedr. Helbig, Die Sage vom ewigen Juden, ihre poetische Wandlung und Fortbildung, Berlin 1874; Ch. Schoebel, La légende du Juif errant, Par. 1877. [v. Himpel.]

Juden, Geschichte derselben seit der Zerstörung Jerusalems. Mit der Verwerfung des Herrn hatten sich die Juden das göttliche Verwerfungsurtheil zugezogen, und mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus (s. d. Art. Israeliten VI, 1047 ff.) begann dasselbe auf offenkundige Weise sich in Vollzug zu setzen. Von jetzt an hörten sie auf, als selbständige Nation zu existiren, und zerstreuten sich allmälig in alle Länder und unter alle Völker der Erde. Freilich war dieß nur eine Fortsetzung der Auswanderung, welche schon mit der assyrischen Gefangenschaft und der ersten Zerstörung Jerusalems begonnen und Israeliten in alle Theile der bewohnten Welt geführt hatte. (S. Haneberg, Gesch. d. Offenb., 4. Aufl. Regensb. 1876, 389 ff.) Demnach trafen die versprengten Flüchtlinge überall Landsleute, an welche sie sich anschließen konnten; an sehr vielen Stellen bestanden schon jüdische Gemeinden, an anderen war die Gemeindebildung schon vorbereitet und konnte jetzt verwirklicht werden. Ein nationaler Einheitspunkt war aber nirgends mehr vorhanden, und die nationale Selbständigkeit war auf immer vernichtet. Nur der Schein davon wurde noch auf einige Zeit gerettet, als die in Palästina zurückgebliebenen Juden einen sogen. Patriarchen (נשיא) zu ihrem Oberhaupte wählten, und die in Babylon befindlichen einem Exilfürsten (ריש גלותא) sich unterordneten. Mit der Vernichtung der nationalen Selbständigkeit war aber die Hoffnung auf deren Wiedererlangung und das Streben nach derselben nicht ebenfalls erloschen. Bald da, bald dort machten die Juden in Palästina Versuche, sich von der fremden Herrschaft unabhängig zu machen und das irdische Messiasreich endlich zu errichten, und es fehlte nicht an Fanatikern und Betrügern, welche sich für den Messias ausgaben und zum großen Unheile ihrer Volksgenossen Aufstände und Empörungen anstifteten. Schon unmittelbar nach Jerusalems Zerstörung hegte eine Schaar von Zeloten den eitlen Wahn, in der Festung Massada den Römern gegenüber sich halten und ihre Unabhängigkeit wahren zu können, und ging jämmerlich zu Grunde. Unter Titus mußten die Juden nach Zerstörung ihres Tempels die sonst an diesen entrichtete Didrachme an den Staat bezahlen, und Domitian drückte sie durch schwere Auflagen. Kaum aber hatten sie sich unter der milderen Behandlung Nerva's etwas erholt, so erregten sie schon unter Trajan in Aegypten, Cyrene und Libyen einen sehr weitgreifenden Aufstand, bei dem es auf Wiedergewinnung des heiligen Landes abgesehen war; derselbe konnte von den Römern nur mit Mühe unterdrückt werden und kostete vielen tausend Juden das Leben (Dio Cass. 68, 32; Euseb. H. E. 4, 2). Zu ungefähr gleicher Zeit erhoben sich die Juden auch in Mesopotamien gegen die Römer, erlitten aber durch Lucius Quietus, den Trajan gegen sie sandte, eine furchtbare Niederlage, in welcher wiederum unzählige den Tod fanden (Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Machabäer, III, 235). Bald darauf gab sich unter Hadrian in Palästina ein gewisser Bar-Cochba (s. d. Art.) für den

Messias aus und fand großen Anhang; selbst Rabbi Akiba (s. d. Art.) wirkte für seine Anerkennung und behauptete, daß schon der Name ihn als den verheißenen Messias ankündige. So hatte er in Kurzem über bedeutende Streitkräfte zu verfügen. Der damalige Präfect von Palästina, T. Annius Rufus, war nicht mehr im Stande, die Bewegung aufzuhalten, und Hadrian sandte jetzt seinen besten Feldherrn Julius Severus gegen die Juden. Dieser eroberte zunächst Jerusalem und dann auch Bethar, wo sich der Rest der Empörer noch zu halten gesucht hatte. Bar-Cochba selbst wurde erschlagen und später mit dem Schimpfnamen Bar-Chosba (Sohn der Lüge) belegt. Jerusalem wurde wieder aufgebaut, aber Hadrian zu Ehren Aelia Capitolina (s. d. Art.) genannt, und den Juden ward jeglicher Aufenthalt nicht bloß in der Stadt selbst, sondern auch in der Nähe derselben untersagt (Jost III, 244 ff.). Dieser unruhige, aufrührerische Geist, durch thörichte Hoffnungen auf die stets nahe geglaubte Erscheinung des Messias genährt, bereitete den Juden zunächst überall eine unsichere Lage und zog ihnen schon von seiten der heidnischen Obrigkeiten oft schwere Bedrückungen und Verfolgungen zu. Noch mehr aber wurden sie bei den Christen verhaßt, weil sie bei jeder ihrer Erhebungen besonders auch gegen diese tobten. Die strengen Decrete Hadrians gegen sie, die ihnen selbst die Beschneidung, die Sabbatfeier und die Vorlesung des Gesetzes untersagten, wurden zwar durch Antonin wieder zurückgenommen, aber sobald sie wieder frei aufathmen konnten, verfolgten sie zunächst ihre Volksgenossen, die Christen geworden waren, dann die Christen überhaupt, und betheiligten sich eifrigst an etwaigen Aufständen gegen den römischen Kaiser, wie z. B. an dem Aufruhr des Avidius Cassius (Basnage, Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, l. 6, c. 11, § 13; Jost IV, 55). Marc Aurel sah sich daher wieder zu strengeren Maßregeln gegen sie genöthigt; daß er aber die hadrianischen Gesetze gegen sie erneuert habe (Basnage l. c.), ist nicht erwiesen (Jost 56). Von Septimius Severus hatten sie nur insofern zu leiden, als sie am parthischen Kriege und an der Erhebung des Pescennius Niger sich betheiligt hatten (Basnage 6, 12, 3. 4). Unter Heliogabalus aber, der darauf dachte, sie zum Abfall von ihrer Religion und zur Verehrung seines Gottes zu zwingen, hätte sie eine schwere Verfolgung getroffen, wenn nicht der baldige Tod des Kaisers derselben zuvorgekommen wäre (Basnage 6, 12, 20). Ob in Persien Sapor I. den Versuch gewagt, sie zum Abfall zu zwingen und namentlich an den vornehmen Juden viele Grausamkeiten verübt habe, ist zweifelhaft (Basn. 6, 13, 15 ss.). Von den folgenden römischen Kaisern wurden sie in Ruhe gelassen, und die Verfolgungen der Christen wurden nicht auf sie ausgedehnt, vielmehr nahmen sie mitunter, wie z. B. bei dem Martyrtode des hl. Polycarp zu Smyrna (Euseb. H. E. 4, 15), thätigen Antheil an denselben, ja sie reizten die Heiden zur Verfolgung gegen die Christen auf, wie schon zur Zeit Tertullians zu Carthago (Tertull. Ad nat. 1, 14). Durch Zenobia, Gemahlin des Königs Odenatus, kam das Judenthum sogar auf den Thron von Palmyra, was jedoch der Synagoge wenig Vorschub that, sowie Zenobia's Sturz den Juden als solchen keine Nachtheile brachte.

Während dieser langen Ruhe suchte sich die Synagoge wieder innerlich einigermaßen zu befestigen, namentlich in Palästina. Infolge des jüdischen Krieges war das ohnehin nicht mehr selbständige Synedrium aufgelöst worden. Mehrere Mitglieder aber hatten sich nach Jamnia begeben; deßhalb suchte die dortige Schule auch als Synedrium zu gelten und galt wohl für dasselbe, obwohl von einem eigentlichen Synedrium im frühern Sinne nicht mehr die Rede sein konnte. Unter Marc Aurel constituirte sich ein neues Synedrium zu Tiberias und dehnte seine Gewalt auch über die babylonischen Juden aus, die bereits versucht hatten, sich von den palästinensischen unabhängig zu machen (Jost IV, 58, 69 f.). Selbst zu gelehrten Untersuchungen kam bald die Zeit, und um die Mitte des 3. Jahrhunderts legte Rabbi Jehuda Hakkadosch (s. d. Art.) durch Sammlung der sogen. Mischna den Grund zum Talmud.

Ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse für das Judenthum, als im römischen Reiche das Heidenthum durch das Christenthum überwunden und letzteres zugleich Staatsreligion geworden war. Constantin erließ beschränkende Gesetze gegen die Juden und verbot unter Todesstrafe, die vom Judenthum zum Christenthum Uebertretenden zu beschimpfen und zu verfolgen, so wie er andererseits den Uebertritt zum Judenthum untersagte; auch verbot er den Juden, christliche Leibeigene zu haben oder solche gar beschneiden zu lassen (Jost IV, 180 f.; Euseb. Vit. Constant. 4, 27). Nach einer freilich zum Theil bezweifelten Angabe bei Chrysostomus hätten die Juden sich sogar gegen Constantin empört und den Versuch gemacht, sich Jerusalems zu bemächtigen, aber damit nichts weiter erreicht, als daß man den Empörern die Ohren abschnitt, sie als Sklaven brandmarkte, in ferne Länder verkaufte, viele gewaltsam taufte und Schweinefleisch zu essen nöthigte (Adv. Judaeos 5, 11). Wie es sich mit dieser Angabe auch verhalten möge, strenge Maßnahmen gegen die Juden können nicht befremden, wenn man an ihr Betragen gegen die Christen denkt. Einen Synagogenabgeordneten Namens Joseph, der sich zum Christenthum bekehrte, mißhandelten sie auf's Schrecklichste und warfen ihn in den Fluß Cydnus, aus dem er jedoch gerettet wurde, während sie ihn getödtet zu haben glaubten (Epiph. Haer. 30), und in Persien erregten sie in Verbindung mit den Magiern durch lügenhafte Denunciationen der angesehensten Bischöfe eine blutige Verfolgung gegen die Christen (Sozom. H. E. 2, 9). Die Nachfolger Constantins waren zum Theil noch strenger gegen die Juden

als er selbst, und erneuerten unter anderm auch das Verbot, Jerusalem zu betreten (Depping, Die Juden im Mittelalter, deutsche Ausg., Stuttg. 1834, 27). Unter Constantius wurden sogar ihre wichtigsten Städte Tiberias, Diocäsarea und Diospolis zerstört, weil sie sich gegen den Kaiser empört hatten (Jost IV, 199 f.). Erst Julian begünstigte die Juden aus Haß gegen die Christen, als deren Feinde sie sich auch auswiesen. Er befreite sie von den Lasten und Abgaben, womit sie bisher bedrückt waren, erlaubte ihnen freie Religionsübung und gestattete die Wiedererbauung ihres Tempels zu Jerusalem, zu welchem Behufe er sogar die erforderlichen Geldmittel bot und für Beischaffung des Materials sorgte. Diese Begünstigung von seiten des Kaisers benutzten die Juden zunächst wieder dazu, ihren Haß gegen die Christen zu bethätigen; sie zerstörten in verschiedenen Städten von Palästina und Syrien, wie namentlich zu Ascalon, Gaza, Berytus, Damascus, die christlichen Kirchen, und die ägyptischen Juden folgten diesem Beispiele (Basn. 6, 14, 17). Die Erbauung des Tempels aber gelang nicht. So oft man mit derselben begann, wurde die Arbeit durch Erdbeben und aus der Erde hervorbrechendes Feuer wieder vereitelt und das Material zerstört; auch viele Werkleute wurden getödtet (Socrat. H. E. 3, 20; Sozom. H. E. 5, 22; Theodoret. H. E. 3, 15). Unter den folgenden Kaisern traten wieder beschränkende Gesetze ein, ohne daß jedoch die Juden eigentlich bedrückt oder verfolgt wurden; vielmehr konnten sie ihre religiösen und Synagogal-Angelegenheiten frei, ohne fremde Einmischung ordnen. Auch wurde ihnen gegen etwaige Angriffe und Verfolgungen gesetzlicher Schutz zugesichert, und die Klagen, daß die Behörden die Juden begünstigten, mögen wohl nicht immer ungegründet gewesen sein. Wenigstens sind die stürmischen Ausbrüche, welche da und dort gegen ihre Synagogen sich richteten, leicht begreiflich und wohl auch zum Theil entschuldbar aus ihrem Benehmen gegen die Christen. Zu Alexandrien z. B. lockten sie bei einer gewissen Gelegenheit die Christen bei Nacht durch falschen Feuerlärm aus den Häusern und überfielen und tödteten sie dann in großer Menge; zu Inmestar zwischen Chalcis und Antiochien banden sie an einem Festtage einen christlichen Knaben an ein Kreuz, verspotteten und quälten ihn eine Zeitlang und geißelten ihn endlich zu tod (Socrat. 7, 16). Unter Theodosius und seinen Nachfolgern war demnach ihre Lage keine besonders schlimme. Zwar erlosch durch Zuthun der Kaiser bald nach dem Anfang des 5. Jahrhunderts das Patriarchat zu Tiberias, indem Honorius den Juden im abendländischen Reiche die Entrichtung der jährlichen Beisteuer für den Patriarchen untersagte und Theodosius II. diesem seine Ehrenpräfectur entzog, weil er die kaiserlichen Gesetze übertreten hatte (Jost IV, 236 ff.). Allein auf die Lage der Juden hatte dieses um so weniger Einfluß, weil das Patriarchat bereits eine völlige Scheinwürde geworden war und nicht einmal wieder hergestellt wurde, als Honorius die jährlichen Beisteuern wieder gestattete. Während aber das palästinensische Patriarchat seinem Ende nahte, wuchs am Euphrat das Ansehen des Exilfürsten immer mehr, namentlich durch die Abfassung des babylonischen Talmud (s. d. Art.), der trotz der vielen Anfechtungen der Juden von seiten der persischen Macht zu Stande kam und allseitig maßgebendes Gesetzbuch zunächst für die dortigen Juden und dann für das gesammte Judenthum geworden und bis heute geblieben ist.

Nach dem Untergang des abendländischen Kaiserthums war das Schicksal der Juden in den verschiedenen Ländern ein verschiedenes. Im byzantinischen Reiche war ihre Lage keine erfreuliche; namentlich zeigt die justinianische Gesetzgebung gegen sie große Härte und charakterisirt sich hinreichend durch den Grundsatz, die Juden sollen an den Lasten der Staatsverwaltung mittragen, aber von den Vortheilen derselben keinen Gewinn haben (honore tamen fruantur nullo, sed sint in turpitudine in qua animam esse volunt). Gerichtliche Zeugnisse z. B. von Juden gegen Christen wurden für ungültig erklärt, jüdischen Eltern ward nicht gestattet, ihre christlich gewordenen Kinder zu enterben, und für einzelne Fälle ward sogar vorgeschrieben, wie das mosaische Gesetz zu verstehen oder zu befolgen sei (Depping a. a. O. 32 ff.). In Italien dagegen wurden die Juden zunächst von den Ostgoten milde behandelt, konnten nach ihren Gesetzen leben und waren nur von den hohen Staatsämtern und dem Kriegsdienste ausgeschlossen (Depping 31). Auch in Gallien und Spanien scheint ihre Lage unter der Herrschaft der Goten eine Zeitlang keine drückende gewesen zu sein; wenigstens waren sie zufrieden und standen in Ansehen, kämpften auch nöthigen Falles für die Fortdauer der gotischen Herrschaft, wie z. B. bei der Belagerung von Arles durch Chlodwig. Als jedoch die Ostgoten in Italien unter Justinian der byzantinischen Macht unterlagen und die Westgoten unter Reccared ihren Arianismus aufgaben und mit der Kirche sich wieder vereinigten, verschlimmerten sich die Verhältnisse der Juden. Die strenge justinianische Gesetzgebung kam nun auch in Italien gegen sie in Anwendung, die westgotischen Gesetze aber wurden noch härter gegen sie als die justinianischen. Es wurden z. B. nicht bloß jüdische Zeugnisse gegen Christen und Ehen zwischen Juden und Christen für ungültig erklärt, sondern selbst die feierlichen Hochzeiten, die öffentliche Feier des Sabbats und Passahfestes, die Beschneidung nach mosaischem Ritus u. s. w. den Juden verboten (Depping 36). Nicht günstiger als diese Gesetzgebungen waren den Juden die Concilien jener Zeit in Gallien und Spanien (Depping 45). Ihre Lage war daher von jetzt an im Abendlande eine Zeitlang ziemlich unsicher und gefährlich, wenngleich noch da und dort gewichtige Stimmen im Interesse des Rechtes und der Billigkeit zu ihren Gunsten sich erhoben. Manche Bischöfe stellten

ihnen die Alternative, entweder Christen zu werden oder ihre Diöcesen zu verlassen; so der Bischof Ferreol von Uzès, Avitus von Clermont, die Bischöfe von Arles und Marseille, so daß selbst der Papst sich veranlaßt sah, sie zur Mäßigung zu ermahnen. Allein was von den Bischöfen im Kleinen geschah, geschah von manchen Regenten im Großen. Dagobert I. ließ ihnen nur die Wahl zwischen der Taufe und der Verbannung aus seinem Reiche. Unter den Karolingern jedoch verbesserten sich ihre Verhältnisse wieder. Karl d. Gr. beunruhigte sie nicht, gestattete ihnen vielmehr die Annahme von Aemtern, und sein Gesandter bei Harun-al-Raschid war ein Jude. Noch besser ging es ihnen unter Ludwig dem Frommen, unter dem sie ungehindert nach ihren Gesetzen leben konnten. Während seiner Regierung kam keine der früheren drückenden Verfügungen gegen sie in Ausführung, vielmehr wurden ihnen große Zugeständnisse gemacht und selbst der Sklavenhandel erlaubt und den Christen nicht gestattet, Sklaven gegen den Willen ihrer jüdischen Herren zu taufen (Depping 49 ff.). Agobard, Erzbischof zu Lyon, dem Hauptpunkte des jüdischen Handels, hatte Recht, wenn er gegen die Juden eiferte und gegen die von ihnen verübten Mißbräuche vorbeugende Verordnungen erließ; denn die Juden behandelten in der Regel die christlichen Sklaven auf die härteste und schimpflichste Weise und stellten ihnen ein besseres Schicksal in Aussicht, wenn sie das Judenthum annehmen würden (Capefigue, Histoire philosophique des Juifs, Brux. 1834, II, 169). Allein Agobards Verordnungen, z. B. daß man keine christlichen Sklaven an die Juden verkaufen, am Sonntage nicht für sie arbeiten, an Fasttagen nicht bei ihnen speisen solle, wurden vom König wieder aufgehoben und waren somit ohne großen Erfolg (Jost VI, 55 ff.). Auch in Spanien traten unter der Herrschaft der Mauren wieder bessere Zeiten für die Juden ein, und ihre Stellung wurde mitunter sogar eine einflußreiche, indem sie wichtige Staatsämter erhielten, häufig über das Münz- und Finanzwesen gesetzt und namentlich auch mit Eintreibung der außerordentlichen Steuern, welche die Christen zu entrichten hatten (Jost VI, 44 ff.), beauftragt wurden. Jetzt erhoben sich in Spanien auch blühende jüdische Schulen und Akademien, wie zu Cordova, Toledo, Barcelona (Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände in Spanien 2c., 275), und die jüdische Gelehrsamkeit, mit der arabischen wetteifernd, gelangte hier zu einer seltenen Blüte, wie schon die bekannten Namen ihrer bedeutenderen Repräsentanten Jehuda Hallevi, Aben-Esra, Maimonides beweisen.

Im Orient war inzwischen ihre Lage zum Theil eine minder erfreuliche. In Persien hatten sie seit der Mitte des 5. Jahrhunderts viele Verfolgungen zu leiden, namentlich unter den Königen Jesdegerd, Phiruz und Cobad, die viele, besonders angesehene Juden und selbst Exilfürsten hinrichten ließen. Diese Härte hatte dann auf Seite der Juden wieder Empörungsversuche, gewöhnlich unter einem falschen Messias, zur Folge, und dadurch wurden wieder neue Verfolgungen und Grausamkeiten gegen sie hervorgerufen. Unter solchen Umständen konnten begreiflich die halbjährigen Versammlungen der jüdischen Gelehrten beim Resch-Glutha (Exilfürsten) nicht stattfinden, und dieß veranlaßte die Entstehung der Sebu-raim (סבוראי) oder der Gutachten gebenden Gelehrten. Denn die in den Städten zerstreuten Lehrer konnten jetzt, da ihre Verbindung mit dem Oberhaupte unterbrochen war, die nöthigen Entscheidungen nicht als rechtskräftige Gesetze, sondern nur als Gutachten abgeben (Jost V, 224; Creizenach, Dorsche Haddoroth 385 f.). Um den erwähnten Verfolgungen auszuweichen, wanderte eine große Anzahl Juden, angeblich 10 000, nach Indien aus; hier wurden ihnen Cranganor und Cochin eingeräumt, und sie konnten einen eigenen kleinen Staat für sich bilden, ihren König wählen und nach ihren Gesetzen leben. Auch in Arabien war das Judenthum auf den Thron gekommen, ob schon vor Christus, mag dahingestellt sein (Jost V, 241); jedenfalls herrschte im Anfang des 6. Jahrhunderts in Himjar (Homerien, Jemen) ein jüdischer König Namens Dsu-Nowas über die Himjariten (s. d. Art. Homeriten), welcher die in seinem Lande befindlichen Christen auf's Grausamste verfolgte und zur Annahme des Judenthums zu zwingen suchte, bis endlich der äthiopische König Elesbaas in sein Land einfiel, seine Hauptstadt Phare eroberte, ihn selbst tödtete und seinem Reiche ein Ende machte (Ludolf, Hist. aethiop. comment. I, 19, 10 sqq.). Als Mohammed auftrat, waren die Juden in Arabien noch zahlreich und mehrere bedeutende Städte ausschließlich in ihrem Besitz. Mohammed suchte sie für seine Sache zu gewinnen, und wirklich fanden sich unter seinen ersten Anhängern, den sogen. Ansar, nicht wenige Juden. Bald jedoch schlug das freundschaftliche Verhältniß in ein feindliches um, und es entstand zwischen Mohammed und den Juden offener Krieg. In diesem unterlagen letztere allmälig, wurden aber nach ihrer Unterjochung nicht weiter belästigt, als daß sie bedeutende Abgaben an den arabischen Propheten entrichten mußten (Jost V, 291 ff.). In Persien freuten sich die Juden, die dort immer noch vielen Bedrückungen und Verfolgungen ausgesetzt waren, über das Waffenglück des Islams und hofften, wenn Persien demselben unterliegen sollte, auch für sich bessere Zeiten. Diese Hoffnung ging auch in Erfüllung. Die ersten Khalifen ließen die Juden nach ihren Gewohnheiten und Gesetzen leben und behandelten sie theilweise sogar mit Auszeichnung, wie z. B. Ali den Resch-Glutha Rabbi Bostani (Jost V, 315 ff.). Dieses dauerte auch unter den folgenden Khalifen fort; die Juden hatten Ruhe, und wenn sie nur ihre Abgaben entrichteten, ließ man sie ziemlich unbeachtet. Darin mag wohl auch der Grund liegen, daß über ihre damalige Lage nur verhältnißmäßig wenige Nachrichten vorhanden sind. Um diese Zeit kam auch bei den

Chasaren das Judenthum zu großem Ansehen und sogar auf den Thron, auf dem es sich längere Zeit zu halten wußte (s. d. Art. Cosri).

Während so die Juden von außen unangefochten waren, beunruhigten sie selbst einander gegenseitig; es entstanden häufige Streitigkeiten zwischen den Exilfürsten und den Vorstehern der gelehrten Schulen, namentlich zu Sora und Pumbeditha, die vorzugsweise den Titel Resch-Methibta (ריש מתיבתא, Haupt der Schule) führten und seit Cosroes Nuschirwan den Ehrentitel Gaon (Geomni) angenommen hatten. Bekannt ist der Streit zwischen dem Gaon Saadia, dem berühmten Bibelübersetzer, und dem Exilfürsten David-ben-Sakai, infolge dessen jener auf längere Zeit mit dem Bann belegt wurde (Jost VI, 88 ff.; Ewald u. Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachforschung des A. T. II, 5 ff.). Solche Streitigkeiten, die zeitweilige Vereinigung der Würde des Resch-Glutha mit der des Gaon, der Zerfall des Khalifats und die großen Geldforderungen, die an den Resch-Glutha gemacht wurden, während seine Einkünfte sich verminderten, führten endlich den Untergang der Resch-Glutha-Würde herbei. Als der Exilfürst Hiskia nach zweijähriger Verwaltung seines Amtes von Abdallah-Kaimbiamrillah hingerichtet wurde, erhielt er keinen Nachfolger mehr (Jost VI, 100 ff.). Damit war für die rabbinische Gelehrsamkeit der orientalischen Juden der geistige Mittel- und Einheitspunkt verloren, und sie verkümmerte allmälig, während im Abendlande, namentlich unter den Mauren in Spanien, wie schon bemerkt wurde, die jüdische Wissenschaft zu schöner Blüte gelangte. Das Beispiel der spanischen Juden fand auch anderwärts Nachahmung; namentlich in Frankreich zeichneten sich besonders Gerschom, Raschi und die beiden Kimchi aus.

Mit den Kreuzzügen trat im Abendlande für die Juden eine verhängnißvolle Zeit ein. Der Eifer gegen die Feinde des Kreuzes, die das heilige Land in Besitz hatten, kehrte sich um so bälder auch gegen die Juden, weil dieselben von jeher für die ärgsten Feinde der Christen galten und durch ihr Benehmen gegen sie bereits überall sich verhaßt gemacht hatten. Gewaltsame Unternehmungen gegen sie, auf ihre Bekehrung oder Züchtigung abzielend, schienen ebenso verdienstlich, wie der Krieg gegen die Saracenen. Schon im Laufe des 11. Jahrhunderts waren in Frankreich und Spanien harte Verfolgungen über die Juden ergangen. Zu Orleans brach eine solche aus, weil man glaubte, die dortigen Juden conspirirten mit den Juden im Orient zum Nachtheil und Verderben der Kirche. Zu Limoges wurde eine Disputation gehalten, um die Juden von der christlichen Wahrheit zu überzeugen, und die, welche sich nicht überzeugen ließen, mußten die Stadt verlassen (Depping 107. 108). Zu Granada wurde, man weiß nicht genau warum, um's Jahr 1064 das Haupt der dortigen Juden und mit ihm eine große Menge Vornehmer (angeblich 1500) hingerichtet; und ungefähr um dieselbe Zeit beschloß Ferdinand, als er gegen Abulkassem, König von Sevilla, einen Krieg vorhatte, zuvor noch alle Juden umzubringen (Jost VI, 234). Die Kreuzfahrer begannen ihren Zug nach dem heiligen Lande gern mit Verfolgung der Juden in ihrer Heimat. Zu Rouen richteten sie vor ihrem Abzuge unter den Juden ein furchtbares Blutbad an (1095); in Deutschland überfielen sie im J. 1096 die Juden zu Köln, Mainz, Speier und Worms, tödteten ihrer gegen 5000 und zwangen eine große Anzahl zur Annahme des Christenthums; ein halbes Jahrhundert später wiederholten sich dieselben Greuelthaten unter dem Mönch Radulph. Erst die Auctorität des hl. Bernhard vermochte dem ungerechten Blutvergießen ein Ziel zu setzen und Radulph auf bessere Wege zu bringen. Auch die Päpste und Concilien jener Zeit sprechen sich gegen die Verfolgungen und gewaltsamen Bekehrungen der Juden aus. Alexander II. z. B. belobte die spanischen Bischöfe, als sie sich einer Judenverfolgung widersetzt hatten. Die fünfte Synode von Tours (1233) verbot den Kreuzfahrern die Judenverfolgung, freilich mit geringem Erfolge, denn drei Jahre später wurden in der Bretagne, in Poitou und Anjou zahlreiche Juden von denselben niedergemacht (Depping 111 f.). In demselben Jahre wurden zu Fulda 32 Juden von den Kreuzfahrern erschlagen, „weil zwei Juden fünf Kinder getödtet und ihr Blut in gepichten Säcken aufgehängt hatten" (Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 2. Aufl., V, 352). Aehnlicher Greuelthaten wurden sie in der damaligen Zeit überhaupt häufig beschuldigt, und dadurch ward der Haß gegen sie gesteigert. In Orleans wurden 1171 mehrere Juden verbrannt, weil sie ein Christenkind getödtet; in Paris brach eine Verfolgung aus, weil sie eine consecrirte Hostie mißhandelt, in Böhmen, weil sie durch Brunnenvergiftung eine ansteckende Krankheit verursacht hätten (Depping 105. 107. 109). Von seiten der Regenten waren sie inzwischen noch nicht verfolgt worden, vielmehr bestanden Gesetze zu ihrem Schutze, und sie erhielten zum Theil wichtige Staatsämter, wie z. B. Joseph ben Ephraim, Don Samuel ben Jaes u. A. unter Alfons VIII. in Castilien (Jost VI, 250 f.). Bald aber ergingen auch von dieser Seite Verfolgungen über sie, veranlaßt theils durch den Schacherhandel und Wucher, womit sie sich außerordentlich bereicherten, theils durch ihre gegen Christen verübten Excesse, z. B. daß sie zu Pontoise einen jungen Mann kreuzigten, daß sie, wie man wenigstens allgemein glaubte, jährlich am Charfreitag ein Christenkind, das sie irgendwo geraubt, tödteten u. dgl. Im April 1182 erließ Philipp August von Frankreich den Befehl, daß alle Juden bis spätestens zum 24. Juni das Königreich zu verlassen hätten. Ihre Güter wurden eingezogen und ihre Synagogen in Kirchen verwandelt; manche wurden Christen, um ihr Vermögen nicht zu verlieren. Doch kam der königliche Befehl nicht in ganz Frankreich zur Ausführung, namentlich nicht in

den Ländern der großen Vasallen, wie Toulouse, Montpellier; einige Jahre später sah sich Philipp August veranlaßt, den Juden gegen Entrichtung bedeutender Geldsummen die Rückkehr in ihre alten Wohnorte wieder zu gestatten (Jost VI, 270), suchte aber ihren Wucher durch Gesetze zu beschränken. Auch mehrere Concilienbeschlüsse verfolgten denselben Zweck, jedoch mit geringem Erfolg. Ludwig VIII. sah sich wieder zu drückenden Verordnungen gegen die Juden genöthigt. Sein Sohn Ludwig IX. (der Heilige) erließ von Palästina aus den Befehl, die Juden aus seinem Lande zu vertreiben; er milderte denselben aber bald nachher dahin, daß nur ihre Schriften, namentlich der Talmud, verbrannt werden und sie sich auf Handwerke, Waarengeschäfte und Ackerbau verlegen sollten. In Paris allein sollen damals 24 Wagen voll rabbinischer Schriften verbrannt worden sein (Jost VI, 285 f.). Später erhob Ludwig auch zum bürgerlichen Gesetz die auf mehreren Concilien erlassene und theilweise schon in's Leben eingeführte Verordnung, daß alle Juden, Männer und Frauen, ein sie unterscheidendes Kennzeichen, nämlich eine runde Scheibe von blauem Tuche, ungefähr eine Hand breit, auf ihrem Oberkleide vor- und rückwärts tragen sollten. Solche Unterscheidungszeichen mußten sich die Juden lange Zeit hindurch auch in anderen Ländern gar häufig gefallen lassen; sie waren von verschiedener Farbe und Größe, wohl auch ein besonderes Kleidungsstück, wie z. B. zu Venedig ein gelber Hut. Ludwigs Verordnungen blieben unter Philipp III. und Philipp IV. in Kraft. Letzterer ging aber bald noch weiter; nachdem er bereits mehrere Gewaltmaßregeln angewendet und die Güter Einzelner eingezogen hatte, vertrieb er endlich im J. 1306 und wiederum 1311 sämmtliche Juden auf immer aus seinem Königreiche und confiscirte ihr Vermögen. Sein Nachfolger Ludwig X. rief sie jedoch aus Geldverlegenheit wieder zurück, doch sollten sie nur als Fremdlinge betrachtet werden, das Kennzeichen tragen und alles Wuchers sich enthalten. Ihre Lage war jetzt in Frankreich wieder eine erträgliche, wenngleich keine sichere.

Vereinzelte Verfolgungen kamen in dieser Zeit auch in Spanien vor, wie z. B. zu Toledo im J. 1212; doch war die Lage der Juden im allgemeinen günstiger; einzelne gelangten sogar zu königlichen Aemtern und erhielten Ehre und Ansehen; namentlich suchte man sie nicht mehr durch Gewalt, sondern, wie Raimund von Peñaforte dem König Jacob von Aragonien gerathen hatte, durch Ueberredung zum Christenthum zu bekehren (Jost VI, 290 ff.). Sie waren unmittelbar den Königen und Bischöfen unterworfen, hatten eine eigene Gerichtsbarkeit, konnten Grundstücke erwerben, durften wegen Schulden nicht verhaftet werden und wohnten in größeren Städten der Sicherheit wegen in eigenen Stadttheilen (Juderia, Judenviertel) beisammen. Im J. 1320 brach aber in Frankreich die sogen. Hirtenverfolgung (s. d. Art. Pastorellen) aus und verbreitete sich auch nach Spanien. Unzählige Juden wurden von den Hirten (großentheils elendem Gesindel, das nach dem heiligen Lande zu ziehen vorgab) umgebracht, bis endlich von der Staatsgewalt ihren Greueln ein Ende gemacht und den Juden wieder Ruhe verschafft wurde (Jost VI, 318 ff. 348 ff.). Letztere dauerte jedoch nur kurze Zeit. Es wurde nämlich bald darauf in Frankreich der Aussatz herrschend; nun wurden die Juden als diejenigen bezeichnet, welche durch Vergiftung der Brunnen das Uebel bewirkt hätten, und sofort wurden sie in großer Anzahl theils verbrannt, theils sonst umgebracht. Kaum hatte diese Trübsal für sie aufgehört, so begann eine neue. Im J. 1328 brach in Navarra, wahrscheinlich infolge jüdischen Wuchers, eine furchtbare Judenverfolgung aus, in welcher z. B. in Estella die ganze Judenstadt zerstört wurde. Später verbot Philipp VI. die Bezahlung der Schulden an auswärtige Juden und befahl endlich den Juden, Christen zu werden oder das Land zu verlassen; doch scheint dieser Befehl nicht streng ausgeführt worden zu sein; denn als im J. 1348 in Frankreich die Pest ausbrach, wurden die Juden wieder der Brunnenvergiftung beschuldigt und mit Feuer und Schwert verfolgt (Jost VII, 5—12). Um dieselbe Zeit ging es ihnen auch in Spanien schlimmer als bis dahin; in den Bürgerkriegen zwischen Peter dem Grausamen und seinen Verwandten wurden die Juden, welche sich für Don Pedro erhoben, allenthalben besiegt; in der Belagerung Toledo's fanden allein 10000 ihren Tod. Doch gewährte ihnen der Sieger Heinrich II. bald wieder viele Vergünstigungen. In Frankreich wurde ihnen noch von Johann II. unter bestimmten Bedingungen die Rückkehr gestattet, und ihre Lage war von da an besser, soweit sie nicht selbst durch ihr Benehmen Verfolgungen provocirten, bis sie endlich unter Karl VI. im J. 1394 auf's Neue des Landes verwiesen wurden. In einigen Provinzen jedoch, z. B. im Herzogthum Foix, in der Dauphiné und Provence, kam der Verweisungsbefehl spät oder gar nicht zur Ausführung (Depping 248 ff.). Schon etwas früher (1390) nahm auch das Schicksal der spanischen Juden eine andere Wendung. Nach der Thronbesteigung Heinrichs III. von Castilien fehlte ihnen ein kräftiger Schutz von oben, während sie durch ihren Wucher und einzelne Excesse gegen die Christen den Haß des Volkes auf sich luden. Es brachen daher bald in verschiedenen Gegenden blutige Verfolgungen aus. In Sevilla allein wurden von 7000 Judenfamilien mehr als 4000 umgebracht und die Judenstadt geplündert und verbrannt. Aehnliches geschah zu Toledo, Cordova, Valencia und anderen Städten, deren Zahl auf 70 angegeben wird. Die Vergiftung Heinrichs III. durch seinen jüdischen Leibarzt war namentlich auch nicht geeignet, das Schicksal der Juden zu verbessern. Während dieser drangsalvollen Zeit traten viele auch in die Kirche ein, weniger durch die Verfolgungen und veranstalteten Disputationen als

durch die überzeugenden Predigten des berühmten hl. Vincentius Ferrerius (s. d. Art.) dazu bewogen. Endlich kam auch für die spanischen Juden jene Katastrophe, welche die französischen schon wiederholt getroffen hatte. Als Ferdinand der Katholische und Isabella die arabische Herrschaft in Spanien durch die Eroberung Granada's vernichtet hatten (1492), stellten sie in einem Edicte den Juden die Wahl, entweder Christen zu werden oder bis zum 31. Juli Spanien zu verlassen (Hefele, Der Cardinal Ximenes &c., 291). Die Juden hatten solche Härte selbst provocirt; ihre eifrige Proselytenmacherei war notorisch; dazu verstümmelten sie Crucifixe, mißhandelten consecrirte Hostien, kreuzigten christliche Kinder, wenigstens nach der herrschenden Volksmeinung, und selbst eine Verschwörung wurde entdeckt, welche die Ermordung aller Christen zu Toledo am Frohnleichnamsfeste zum Zwecke hatte. Die Vertriebenen flohen theils nach Portugal und Navarra, theils nach Marocco, Italien und in die Türkei, hatten aber überall ein trauriges Schicksal und kamen in großer Menge um. Am erträglichsten ging es Anfangs denen, die nach Portugal auswanderten; allein die gute Behandlung, die sie dort erfuhren, dauerte nicht lange. Kaum vier Jahre nach ihrer Vertreibung aus Spanien erließ Manuel (1496), der sich mit den spanischen Regenten verschwägerte, ein Edict, wonach alle Juden in Portugal entweder Christen werden oder das Land räumen mußten, und das Edict wurde mit derselben Strenge wie in Spanien vollzogen (Depping 347 ff.). Die Vertriebenen begaben sich theils nach Italien, theils nach Constantinopel, und so ward die pyrenäische Halbinsel von den Juden gereinigt, da sie hier nicht wieder, wie in Frankreich, zurückgerufen wurden. Später kamen allerdings wieder manche in's Land, als man die Verbannungsdecrete nicht mehr streng vollzog; aber ungefähr ein Jahrhundert später (1603) wurden sie von Philipp III. auf's Neue vertrieben.

Ueber die Juden in **Britannien** ist aus früherer Zeit nicht viel bekannt; das erste bedeutende Vorkommniß in Betreff ihrer ist, daß sie von Eduard dem Bekenner (1042) für Eigenthum des Königs erklärt wurden. Nachher waren sie eine Zeitlang wohl gelitten und gelangten sogar theilweise zu Reichthum und Ansehen. Am Krönungstage von Richard Löwenherz (1189) brach aber in London eine blutige Judenverfolgung aus, weil sie das ausdrückliche Verbot, bei den Krönungsfeierlichkeiten zu erscheinen, übertreten hatten. Sie wurden in großer Menge umgebracht, ihre Häuser wurden ausgeplündert und zum Theil in Asche gelegt (Jost VII, 115). Bald darauf wiederholte sich Aehnliches an anderen Orten, namentlich durch die Kreuzfahrer; sie wollten auch hier zuerst die einheimischen Feinde Christi ausrotten, bevor sie gegen die auswärtigen zögen. So wurden besonders zu Stamford, Lincoln und York die furchtbarsten Greuel an den Juden verübt. Die Könige nahmen sie jetzt zwar in Schutz, bedrückten sie aber selbst durch unerschwingliche Abgaben, wie namentlich Johann ohne Land, Heinrich III. und Richard von Cornwallis. Dabei fehlte es auch nicht an örtlichen Verfolgungen, welche aber die Juden gewöhnlich selbst provocirt hatten, wie z. B. zu Oxford, wo ein Jude bei einer feierlichen Procession das Kreuz dem Priester aus der Hand riß, auf den Boden warf und mit Füßen trat. Verschiedene Gewaltthaten, Mißhandlung von Hostien, Kinderkreuzigungen legte ihnen das Volk ohnehin zur Last. Zudem machten sie sich der Urkundenfälschung und Falschmünzerei verdächtig. Wegen letzterer wurden im J. 1279 nur in London 280 Juden und Jüdinnen hingerichtet und viele an anderen Orten. Endlich erließ Eduard (IV.) I. ein Edict, wonach sämmtliche Juden seine Länder zu verlassen hatten. Es mußten 15—16 000 Personen auswandern, und England war jetzt einige Jahrhunderte lang frei von Juden, bis sie unter Karl II. im J. 1663 wieder zugelassen wurden (Jost VII, 158—171. VIII, 258).

In Deutschland oder vielmehr in den Ländern des **deutschen Reiches** waren die Verhältnisse der Juden besser geregelt; sie standen unmittelbar unter dem Schutze des Reiches, weßhalb sie auch Kammerknechte (servi camerae speciales) hießen, waren gesetzlich gegen jede Verletzung an Person und Eigenthum gesichert und konnten als religiöse Genossenschaft sich selbst regieren und nach ihren Gebräuchen leben. Uebrigens waren sie vom Kriegsdienst und der Uebernahme von Aemtern ausgeschlossen, und ihre Verpflichtung gegen den Staat bestand in Entrichtung von dreierlei Geldabgaben, dem Schutzgeld, der Gewerbesteuer und den Huldigungsgebühren, wozu aus besonderen Anläßen auch noch außerordentliche Abgaben kommen konnten. Solche jährliche Abgaben wurden dann wohl auch als Lehen vergeben, verkauft oder auch verpfändet, wie z. B. Karl IV. das Einkommen von den Juden der Stadt Frankfurt für 15 200 Pfund Heller verpfändete. Dergleichen ist gemeint, wenn einfach von Verpfänden, Verkaufen &c. der Juden im deutschen Reiche die Rede ist. In größeren Städten waren ihnen gewöhnlich, wie in Spanien, eigene Stadttheile (Judengassen, Judenviertel) angewiesen, die der Sicherheit wegen bei Nacht und an Feiertagen mit starken Thoren verschlossen wurden (Jost VII, 188 ff. 198. 298). Mißhandlungen und Bedrückungen, auch örtliche Verfolgungen kamen allerdings zuweilen vor; sie wurden hauptsächlich veranlaßt durch Excesse gegen die Christen, deren sich die Juden schuldig machten oder wenigstens beschuldigt wurden, z. B. daß sie Christenkinder ermordeten, daß sie zu ihren Feierlichkeiten am grünen Donnerstage Christenblut nöthig hätten, daß sie solches als Mittel gegen Blutflüsse, als blutstillend bei der Beschneidung, als Philtrum gebrauchten, daß sie jährlich einen Christen opferten u. dgl. (Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, V, 351 f.). In München wurden gegen das Ende des

13. Jahrhunderts 180 Juden sammt dem Hause, worin sie sich befanden, verbrannt. Um dieselbe Zeit zog ein schwäbischer Edelmann, Namens Rindfleisch, im Lande umher und behauptete, er sei von Gott gesendet, um die Juden, die Mörder der Christenkinder und Durchstecher der Hostien, zu vertilgen, und den Volkshaufen, die mit ihm zogen, erlagen unzählige Juden. Ein Gleiches geschah ungefähr 40 Jahre später von dem Bauer Armleder aus dem Nassauischen; diesen ließ aber der Kaiser bald hinrichten. Ueberhaupt wurden die Juden von oben herab beschützt, und die tobenden Ausbrüche dieser Art gegen sie, sowie auch jene zu Anfang der Kreuzzüge waren rohe Gewaltthätigkeiten niedriger, meistens schlechter Menschen und von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit gemißbilligt und wo möglich verhindert. Gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts wurde aber ihre Lage schlimmer. Die sogen. Judenschlacht in Frankfurt und die Ermordung der Juden zu Krems und Stain (1346 bis 1347) war nur eine Art Vorspiel zu einer allgemeinen Verfolgung. Eine verheerende Pest verbreitete sich über die Länder des deutschen Reiches, und nun sollten auch hier die Juden durch Brunnenvergiftung das Uebel angerichtet haben. Judenverfolgungen brachen fast überall aus, wo Juden in größerer Anzahl sich vorfanden, und an Greuelthaten fehlte es dabei nicht. In Basel z. B. brachte man ein großes Faß auf den Rhein, füllte es mit zusammengefangenen Juden und zündete es an. In Bern, Zürich, Genf wurden die Juden gerädert und enthauptet. In Straßburg wurden 2000 Juden auf öffentlichem Markte verbrannt. Aehnliches geschah in vielen anderen Städten, so daß die Juden oft sich selbst in und mit ihren eigenen Häusern verbrannten (Jost VII, 263 ff.). Von jetzt an verschlimmerte sich überhaupt ihre Lage im deutschen Reiche. Das Schutzrecht ging sehr häufig an Fürsten, Herzöge, Grafen, Bischöfe und einzelne Städte über, die in Behandlung der Juden nicht selten große Willkür übten. Man legte ihnen Schutzgelder und sonstige Abgaben nach Belieben auf, oft fast unerschwingliche Summen. Zuweilen fanden auch Verfolgungen und selbst Vertreibungen aus einzelnen Städten und Gebieten wegen angeblicher Kinderermordung, Hostienmißhandlung u. dgl. statt (das Einzelne bei Jost VII, 267 ff.).

In Italien war die Lage der Juden ungefähr wie im deutschen Reiche. Sie waren von den öffentlichen Aemtern ausgeschlossen, mit Abgaben bedrückt, in ihre Judenquartiere (Ghetti) eingewiesen, mußten häufig ein Kennzeichen tragen und wurden aus denselben Gründen wie anderwärts zuweilen auch verfolgt, doch von oben, namentlich durch päpstliche Decrete, gegen Verfolgungen in Schutz genommen, und hatten deßhalb hier mehr Ruhe als in den meisten anderen Ländern. Dieß mag wohl auch der Grund davon sein, daß sich bei den italienischen Juden im 15. Jahrhundert eine große literarische Rührigkeit zeigt und die neuerfundene Buchdruckerkunst von ihnen am meisten und eifrigsten benutzt wurde. Uebrigens war ihre Lage in verschiedenen Städten verschieden. Während sie z. B. auf Befehl Karls V. aus Neapel vertrieben wurden (1540), waren sie in Florenz, Venedig, Pisa, Livorno keinen großen Beschränkungen unterworfen und hatten in letzterer Stadt sogar vollkommene Handelsfreiheit. Auch Sixtus V. hob alle Beschränkungen der Juden auf, gestattete ihnen freie Religionsübung, freien Handel und gleiches Recht mit den Christen (Jost VIII, 185 ff.).

Ueber die Zustände der Juden im Orient vom 11. Jahrhundert an hat man nur sparsame und unzuverlässige Nachrichten. Diesen zufolge scheinen sie aber dort nicht so vielen Bedrückungen und Verfolgungen ausgesetzt gewesen zu sein wie im Abendlande. Zwar wurden sie in Aegypten von dem fatimidischen Khalifen Hakim Biamrillah (996—1021) blutig verfolgt (in Kahira sollen 12 000 getödtet worden sein), und in Palästina von den Kreuzfahrern mitunter hart behandelt. Doch war jenes wie dieses nur vorübergehend. Bei den Khalifen standen sie nicht selten in großem Ansehen, waren Leibärzte, wie Ibn Sokkara bei Melik Saleh, Maimonides bei Saladin, und erhielten hohe Aemter, selbst das des Großwessirs, wie Saddeddaulet bei Arghun. Versuche, sie zum Islam zu bekehren, wie von seiten Alnassers ledinillah, scheinen jedenfalls selten gewesen zu sein. Im nördlichen Afrika waren sie im 14. Jahrhundert schon in großer Anzahl vorhanden und wurden bald durch die Flüchtlinge aus Spanien noch sehr vermehrt, konnten aber nach ihren Gesetzen leben und wußten sich in Kurzem Reichthum und Ansehen zu verschaffen. Der Handel und das Münzwesen war fast ganz in ihren Händen; viele thaten sich als Gold- und Silberarbeiter hervor, einzelne auch als Gelehrte, namentlich in der von Maimonides gegründeten Schule in Aegypten. In Fez und Marocco gelangten sie selbst zu wichtigen Staatsämtern. Uebrigens zogen ihnen politische Stürme und Umwälzungen mitunter auch harte Verfolgungen zu, je nachdem sie zur siegreichen oder zur unterliegenden Partei gehalten hatten, wie z. B. noch bei der Empörung des Mulei Jesid (1796) gegen seinen Vater (Jost VIII, 23—46). Von den Verhältnissen der Juden im griechischen Reiche während des Mittelalters hat man wenige Nachrichten; gewiß ist aber, daß sie sich dort schon vor der Eroberung Constantinopels durch die Türken in großer Anzahl vorfanden. Bald nachher nahm ihre Zahl bedeutend zu durch die anderwärts vertriebenen Flüchtlinge. Ihre Stellung im türkischen Reiche war aber im Ganzen keine ungünstige. Sie konnten sich niederlassen, wo sie wollten, bestimmte Straßen in großen Städten etwa ausgenommen, konnten sich Grundstücke ankaufen, Gewerbe und Handel treiben und nach ihren Gesetzen leben. Ihr Hauptgeschäft war der Handel, obwohl sich manche auf Handwerke und Ackerbau

verlegten, manche auch mit Pachtung von Zöllen und anderen Staatseinkünften sich abgaben. Ihre Verpflichtung gegen den Staat bestand in Entrichtung einer Kopfsteuer für jede Mannsperson, die je nach dem Vermögen verschieden war. Auch zu wichtigen Stellen und Aemtern konnten sie gelangen; namentlich wurden sie oft Agenten der Pforte und Leibärzte, sowie Münzbeamten der Sultane. Große Aufregung und verschiedenartige Störungen brachte unter den Juden des türkischen Reiches in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der falsche Messias Sabbathai Zevy (s. d. Art.) hervor, der überall großen Anhang fand, endlich aber aus Furcht vor dem Sultan zum Islam abfiel und als Moslim starb oder, wie es auch heißt, enthauptet wurde (1677). Seine kabbalistischen Lehren wurden jedoch von seinen Anhängern nicht aufgegeben, vielmehr bildeten diese eine eigene Secte, die längere Zeit fortdauerte, und zu der auch der bekannte Moses Chajim Luzzatto gehörte.

In Ostindien soll das jüdische Reich zu Cranganor nach tausendjährigem Bestand durch den Zwist zweier gemeinsam regierenden Brüder untergegangen sein (gegen 1500). Von da an wurde nach der Ankunft der Portugiesen in Malabar ihre Lage unsicherer, und es brachen auch Verfolgungen gegen sie aus. Bald jedoch kamen sie unter den Schutz der Holländer und erhielten freie Religionsübung. Ihr Synagogendienst stimmte mit dem spanischen zusammen. Die Gemeinde wurde von Aeltesten geleitet und Streitigkeiten schiedsrichterlich oder, wo dieß nicht anging, von der Landesregierung, früher von den Holländern, später von der ostindischen Compagnie entschieden. Von den Schicksalen der Juden in China, wo sie schon geraume Zeit vor Christus einwanderten, ist fast nur bekannt, daß sie Anfangs gut aufgenommen wurden und theilweise auch zu großem Ansehen und hohen Aemtern gelangten, daß aber später ihre Lage sich verschlimmerte. Von der Lage der Juden in Persien und Arabien seit den Zeiten des Mittelalters ist wenig und nichts Erhebliches bekannt. Ueber die Juden in Aethiopien dagegen wird Manches berichtet, allein die Berichte haben so viele fabelhafte Beimischung, daß sich das Wahre kaum sicher daraus entnehmen läßt. So viel scheint gewiß zu sein, daß die Juden schon vor der Verbreitung des Christenthums sich im Lande befanden, und daß sie längere Zeit einen eigenen kleinen Staat bildeten, gelegenheitlich auch die Herrschaft über die Christen an sich rissen und sie verfolgten, jedenfalls eine gefahrlose Stellung hatten, aber in Gebräuchen und Lebensweise nicht mit den übrigen Juden übereinstimmten. Die gelegentlich ausgesprochene Behauptung, daß die äthiopischen Juden zum Judenthum übergetretene Eingeborene seien, scheint viel für sich zu haben (Annali Relig., Rom. 1839, Sett. e Ott. 308).

In Deutschland übte die Kirchenspaltung auf die Verhältnisse der Juden Anfangs keinen merklichen Einfluß aus. Ihre Lage blieb im Ganzen, wie sie bis dahin geworden war. Karl V. sicherte ihnen zwar den Reichsschutz zu, aber wo sie unmittelbar unter kleineren Fürsten, Herzögen 2c. stunden, wurden allerlei Willkürlichkeiten gegen sie geübt. In einzelnen Districten und Städten wurden sie gar nicht zugelassen, wie z. B. in der Pfalz und in Württemberg, oder nach kurzer Zeit wieder vertrieben, wie in Braunschweig. Ihre Stellung war daher ungeachtet des Reichsschutzes doch eine unsichere. Die Reformatoren nahmen wenig Rücksicht auf die Juden und jedenfalls keine solche, die ihre Lage besonders zu verbessern vermocht hätte. Die protestantischen Fürsten zeigten sich wohl auch exclusiver und feindlicher gegen sie als die katholischen; so z. B. Philipp von Hessen (1518—1567), der sie in seinem Lande Anfangs gar nicht und später nur unter lästigen Bedingungen zuließ; Johann Georg II. von Brandenburg, der ihnen nur zwischen der christlichen Religion und der Vertreibung die Wahl ließ (Jost VIII, 178 ff. 214 ff.). Der Kaiser und die Kirchenfürsten waren in der Regel für mildere Behandlung und für Uebung von Recht und Billigkeit; der Haß des Volkes aber, den sie immer wieder durch ihr Benehmen auf sich luden, machte sich zuweilen gewaltsam Luft, wie bei der Vertreibung aus Frankfurt (1614), wo an der Spitze ihrer Gegner Fettmilch, Gerngroß und Schopp standen, die nachher hingerichtet wurden, und aus Worms (1615), wo die Urheber der Gewaltthat ebenfalls bestraft wurden (Jost VIII, 218 ff.). Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gestalteten sich ihre Verhältnisse besser, und die eigentlichen Verfolgungen wurden seltener und hörten allmälig auf. In Wien wurden sie zwar noch nach dem Ende des dreißigjährigen Krieges vertrieben, aber kurz darauf wieder aufgenommen. Um's Jahr 1700 war sogar der Jude Samuel Oppenheimer kaiserlicher Generalcommissär. Dieß erregte freilich Neid gegen ihn und veranlaßte gelegentlich einen Pöbelauflauf, der in seinem Hause arge Verwüstungen anrichtete, allein der Anstifter desselben wurde bestraft. Auch in Preußen fanden die Juden allmälig Eingang und gegen Entrichtung gewisser Abgaben Sicherheit der Person und des Eigenthums. Die Abgaben waren freilich mitunter auch willkürlich und drückend, und das Rechtsverfahren gegen die Juden hart und grausam. Noch zur Zeit Friedrich Wilhelms I. mußten die Juden die auf den königlichen Jagden erlegten Wildschweine kaufen, wenn es an anderen Käufern fehlte. Unter derselben Regierung wurde ein Jude zu Berlin wegen einer Klage gegen einen Beamten gestäupt; als er dabei arge Flüche ausstieß, wurde er zum Strang verurtheilt; vor der Execution aber riß man ihm die Zunge aus, schlug ihn damit dreimal auf den Mund und heftete sie an seine linke Schulter (Jost VIII, 294 ff.). In Polen waren die Juden am ungestörtesten, von den Großen verachtet, vom Volke, das sie durch ihre Geldgeschäfte, Pachtungen 2c. ziemlich von sich abhängig gemacht hatten, gefürchtet, bis sie

endlich von 1648 an bei den Einfällen der Kosaken oft mißhandelt und ausgeplündert wurden und sich häufig zur Auswanderung genöthigt sahen. Später aber wurden sie wieder von Johann Casimir und Johann Sobieski so sehr begünstigt, daß selbst die Großen darüber unzufrieden wurden.

Die von Philipp III. im J. 1603 aus Spanien vertriebenen Juden hatten sich zum Theil in den Niederlanden niedergelassen, wo sie als Feinde Spaniens gute Aufnahme und eine freie Stellung erhielten, Synagogen anlegen und Druckereien errichten konnten. Der Versuch jedoch, von dort in Brasilien einzudringen, gelang nur auf kurze Zeit; denn im J. 1654 wurden sie durch die Portugiesen aus Brasilien vertrieben. Mehr Glück hatte die jüdische Colonie, welche der portugiesische Jude David Nasi auf Cayenne gründete (1639); diese zog 1664 nach Surinam, konnte unter englischem und holländischem Schutze sich ungehindert ausbreiten und genoß große Freiheit. Auch in England selbst wurden sie nach langen Verhandlungen und dießfallsigen Bemühungen der holländischen Juden endlich wieder zugelassen (1663), ohne daß ihre Aufnahme an lästige Bedingungen und Beschränkungen ihrer bürgerlichen Rechte geknüpft worden wäre, weßhalb fortan auch nichts mehr von Judenverfolgung in England verlautet. Im J. 1753 wurde sogar im Parlament die Bill für Naturalisirung der Juden durchgesetzt, und am englischen Handel konnten sie sich ohnehin ungehindert betheiligen (Jost VIII, 252 ff.; IX, 21 ff.). Schon früher als in England wurden auch in Frankreich unter Heinrich II. (1550) die sogen. Neuchristen, d. h. die gewaltsam bekehrten, aber noch am Judenthum festhaltenden oder desselben verdächtigen Juden wieder zugelassen und infolge davon bald die Juden überhaupt. Sie hatten auch hier eine ziemlich freie Stellung, erhielten durch Ludwig XIV. völlige Handelsfreiheit, gelangten daher bald zu Reichthum und Ansehen und blieben unangefochten, außer daß Ludwig XV. eine Zeitlang mit dem Plane umging, sie zu unterdrücken und ihre Güter einzuziehen, was jedoch nicht zur Ausführung kam (Jost VIII, 242; IX. 30 f. 113 ff.). In Dänemark erfreuten sie sich unter Christian IV. großer Freiheiten. In Schweden, das ihnen durch das Edict von 1695 verschlossen war, fanden sie unter Gustav III. Eingang. In Neapel wurden sie 1740 zurückgerufen, und es wurden ihnen viele Vorrechte und Freiheiten eingeräumt (Jost IX, 3 f. 18 ff.). Im übrigen Italien blieb ihre Stellung im Ganzen die schon geschilderte. In Oesterreich erhielten sie durch Maria Teresia eine bestimmte Judenordnung, die ihnen manche Freiheiten ließ, aber auch manche Beschränkungen auflegte; letztere wurden durch das Toleranzedict Kaiser Josephs II. theils beseitigt, theils auch durch andere ersetzt. Nur in der Schweiz wurden die Juden lange nicht geduldet; erst in den Jahren 1755 und 1768 konnten zu Langnau und Endingen zwei Synagogen gebaut werden; und in Rußland wurden sie noch 1745 vertrieben (Jost IX, 25. 27 ff. 32).

Eine neue Zeit für die Juden begann mit der nordamerikanischen und der französischen Revolution. In den nordamerikanischen Freistaaten erhielten sie nach deren Unabhängigkeit bald gleiche Rechte mit den übrigen Bewohnern des Landes, und in Frankreich beschloß die Nationalversammlung bald nach ihrer Zusammenkunft unter Anderm auch die Naturalisirung der Juden und erklärte schon 1791 jeden Juden, der den Bürgereid leistete, für einen ächten Franzosen. Napoleon berief auf den 15. Juli 1806 eine Versammlung angesehener Juden nach Paris, damit sie über ihre künftige Stellung zum Staate sich beriethen. Er war mit den Ergebnissen ihrer Berathungen zufrieden und ließ (1807) ein großes Sanhedrin zusammenkommen, damit dieses denselben als oberste jüdische Behörde (als ob die Judenschaft Frankreichs die gesammte Judenschaft wäre!) gesetzliche Kraft ertheile, was natürlich auch geschah. Napoleon sah sich aber dessenungeachtet schon im folgenden Jahre zu einem Decrete veranlaßt, daß nur diejenigen Juden, die ein nützliches Gewerbe treiben, als französische Bürger betrachtet werden sollten. Die batavische Republik erklärte im zweiten Jahre ihres Bestandes (1796) die Juden in jeder Hinsicht für Bürger der Republik. Im Königreich Westfalen gab Hieronymus Bonaparte (1808) den Juden gleiche Rechte mit den übrigen Unterthanen und gründete in seiner Hauptstadt Kassel ein jüdisches Consistorium. In Preußen wurde durch ein königliches Decret vom 11. März 1812 den Juden das volle Bürgerrecht ertheilt. In Dänemark wurde im J. 1814 eine, wiewohl etwas beschränkte Naturalisation vorgenommen. In Bayern sind von 1813 an viele frühere Beschränkungen der Juden beseitigt worden, und Aehnliches ist in den übrigen deutschen Ländern geschehen. Einen neuen Anstoß erlangte die Judenemancipation in Deutschland durch die revolutionären Bewegungen im J. 1848. Schon die Reichsverfassung vom Jahre 1849, welche freilich nicht in's Leben trat, sprach in § 144 den Grundsatz aus, daß die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnisse unabhängig seien. Diesen Grundsatz adoptirten hierauf einzelne Landesverfassungen; doch blieben thatsächlich die Juden von obrigkeitlichen Aemtern, besonders in Preußen, ausgeschlossen. Erst das norddeutsche Bundesgesetz vom 3. Juli 1869, welches nach Gründung des deutschen Reiches auch auf die übrigen Reichsstaaten ausgedehnt wurde, vollendete die Judenemancipation. Das Gesetz bestimmte nämlich, daß alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aufgehoben seien und die Befähigung zur Theilnahme an der Gemeinde- und an der Landesvertretung, sowie zur Bekleidung öffentlicher Aemter vom Religionsbekenntniß unabhängig sei. Ferner hat das Reichsgesetz über die Beurkundung des Per-

sonenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 in § 39 das staatliche Ehehinderniß zwischen Getauften und Ungetauften, welches bis dahin noch mannigfach in Kraft war, beseitigt (bezüglich der einzelnen Territorien vgl. Marquardsen, Handb. des öffentl. Rechtes, Freiburg 1883 ff.). In Elsaß-Lothringen gilt zwar das Reichsgesetz vom 3. Juli 1869 nicht, jedoch ist dort seit der Revolution das Princip der religiösen Freiheit in Kraft geblieben. Für Oesterreich hat das Gesetz vom 25. Mai 1868 gleichfalls das Princip der Religionsfreiheit, sowie die Unabhängigkeit der politischen und bürgerlichen Rechte vom Religionsbekenntnisse proclamirt (Marquardsen IV, 1, 54); dasselbe gilt von den Verfassungen der Niederlande (IV, 1, Abth. 4, S. 16) und der Schweiz (IV, 2, S. 68). Nur in Schweden und Norwegen unterliegen die Juden noch geringen Beschränkungen (IV, 2, Abth. 2, S. 94; S. 184 f.). Wenn aber jüdische Schriftsteller die Meinung aussprechen, daß sich die mit der französischen Revolution eingetretene Epoche nur völlig abzuschließen brauche, um eine gesonderte Geschichte der Juden unnöthig zu machen, so ist klar, daß diese Meinung dem ächt jüdischen Standpunkte ebenso fremd ist, als dem ächt christlichen. Die Juden werden die ihnen von der Vorsehung gestellte Aufgabe lösen müssen, bis die Vollzahl der Heiden in das Reich des Herrn eingegangen ist, um dann auch selbst einzugehen (Röm. 11, 25 f.; vgl. Abbé Mignot, Traités et polémiques de la fin du monde, de la venue d'Elie et du retour des Juifs, 3 vols., Amst. 1737—1738). [Welte.]

Die Gesammtzahl der jetzt lebenden Juden wird auf acht Millionen geschätzt. In **Europa** wohnen nach Brachelli (Staaten Europa's, 4. Aufl. 1884) 5 984 000, nach Juraschek (Hübners Geogr. statist. Tabellen, Frankf. 1889) etwa 6 397 000. Am größten ist ihre Zahl in Rußland (Westrußland und Polen), wo sie auf 3 200 000 angenommen wird. Dann folgen Oesterreich-Ungarn mit 1 748 000, Deutschland mit 562 000 (in Berlin 90 000) und Rumänien mit 400 000. Etwa 118 000 finden sich in Großbritannien, 94 000 in der europäischen Türkei, 89 000 in den Niederlanden, 53 000 in Frankreich, 45 000 in Italien, 24 000 in Bulgarien und Ostrumelien, 8800 in der Schweiz, je 6000 in Griechenland und in Bosnien, 4000 in Dänemark, je über 3000 in Belgien, in Schweden und in Serbien. Unter 1000 ist die Zahl in Luxemburg, Spanien und Portugal. — In **Asien** wohnen die Juden vorzugsweise im westlichen Theile. In Kleinasien zählt man etwa 106 000, in Palästina 10 000, wovon die Hälfte in Jerusalem wohnt. Die Zahl in Arabien ist nicht näher bekannt; in Sana und Aden bilden sie große Gemeinden, ebenso in Mesopotamien, wo zu Bagdad eine Gemeinde von 18 000 Seelen sich findet. In Kurdistan gibt es 20 000, im Kaukasus 24 000, im russischen Turkistan 1000, in Sibirien 12 000, in Bochara und Chiwa etwa 10 000, in Persien 19 000, in Afghanistan 14 000, in Britisch-Indien 26 000. Ob die Beni Israel in Bombay ächte Juden seien, ist unentschieden. In China hat sich zu Kaifungfu in Honan eine kleine Colonie erhalten. — In **Afrika** wohnen 200 000 in Marokko, 43 000 in Algier, 45 000 in Tunis, 8000 in Aegypten, 200 000 in Abessinien. — Für **Amerika** schwanken die Angaben. Während Juraschek für 1889 in den Vereinigten Staaten nur 14 000 selbständige Juden zählt, ist schon im J. 1880 in den Statistics of the Jews of the United States, Philad., Sept. 1880, ihre Zahl auf 230 257 Seelen angegeben. In Britisch Nordamerika wohnen 2500, in Surinam 1700. — In **Australien** zählt man etwa 15 000.

Literatur. I. Allgemeine Darstellungen: J. Basnage, Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ, 5 vols., Rotterdam 1706; 15 vols., La Haye 1716—1726; als Supplement dazu L. M. de Boissi, Dissert. critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs, 2 vols., Par. 1785—1787; J. J. Schubt, Jüdische Merkwürdigkeiten, 4 Bde., Frankf. und Leipz. 1714—1718; L. Frhr. v. Holberg, Jüdische Geschichte, 2 Bde., aus dem Dänischen durch G. A. Detharding, Altona und Flensburg 1747; Hannah Adams, Gesch. der Juden von der Zerstörung Jerusalems bis auf die gegenwärtige Zeit, 2 Bde., aus dem Engl., Leipz. 1819—1820; S. Löwisohn, Vorlesungen über die neuere Gesch. der Juden, Wien 1820; J. M. Jost, Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf uns. Tage, 9 Bde., Berl. 1820—1828; Ders., Neuere Gesch. der Israeliten, 3 Abth., eb. 1846 bis 1847; Ders., Gesch. d. Judenthums und seiner Secten, 3 Abth., Leipz. 1857—1859; The History of the Jews, 3 vols., Lond. 1829 (The Family Library V. VI. IX); J. H. Dessauer, Gesch. der Israeliten mit bes. Berücks. der Culturgesch., von Alex. d. Gr. bis auf die gegenw. Zeit, Erlangen 1846, Breslau 1870; Cassel, Gesch. d. Juden, bei Ersch u. Gruber, Encykl., 2. Section XXVII, 1850, 1 ff.; H. Grätz, Gesch. d. Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11 Bde., Leipz. 1853—1876 (IV—X, 2. Aufl. 1866—1881. III, 4. Aufl. 1888); J. da Costa, Israel u. die Völker, Uebersicht der Gesch. der Juden bis auf unsere Zeit, aus dem Holländ., Frankf. 1854; H. Lichtenstein, Gesch. der Israeliten, Oldenburg 1854; H. Hart Milman, The History of the Jews, 3 voll., Lond. 1863; S. M. Smucker, A History of the modern Jews, as Annals of the Hebrew Race from the destruct. of Jerus. to the present time, New York 1860; Abrah. Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte, 3 Bde., Breslau 1864—1871; E. Palmer, A Hist. of the Jewish Nation from the earlest times to the present day, Lond. 1874; Bäck, Gesch. des jüd. Volkes und seiner Liter. vom babyl. Exil bis zur Gegenwart, Lissa 1878; Th. Reinach, Hist. des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours, Par. 1884.

II. **Specialgeschichten**: Neubürger, Zur Gesch. der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian, in Frankels Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums XXII, Breslau 1873, 385 ff. 433 ff. 529 ff.; A. Beugnot, Les Juifs d'Occident, ou recherches sur l'état civil, le commerce et la littér. des Juifs pendant la durée du moyen-âge, 2 vols., Par. 1824; Depping, Les Juifs dans le moyen-âge, Par. 1834, deutsch Stuttg. 1834; Joseph ha-Cohen, Emek habacha, deutsch von M. Wiener, Leipz. 1858, franz. von Sée, Paris 1881; J. Bédarride, Les Juifs en France, en Italie et en Espagne, Par. 1861; M. Braunschweiger, Gesch. der Juden u. ihrer Literat. in den roman. Staaten von 700 bis 1200, Würzb. 1865; L. Erler, Histor.-kritische Uebersicht der nationalöcon. u. socialpolit. Literatur, in Verings Archiv f. K.-R. XLI bis LIII; A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles and chronol. notes, Oxford 1887.

Italien: M. Lattès, Notices et docum. sur l'hist. des Juifs en Italie, in der Revue des études juives V, Par. 1882, 219; Giov. di Giovanni, L'Ebraismo della Sicilia ricercato ed esposto, Palermo 1748; Zunz, Geschichte der Juden in Sicilien, in seinem Buche Zur Geschichte und Literatur I, Berlin 1845, 484 ff.; B. Lagumina, Codice diplomatico dei Guidei di Sicilia, Palermo 1885; A. Bertolotti, Les Juifs à Rome aux XVI^{e}, XVII^{e}, XVIII^{e} siècle, in der Revue II, 1881, 278; P. L. Bruzzone, Les Juifs des états de l'église au XVIII^{e} siècle, in der Revue XVI, 1888, 246; E. Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Leipz. 1879; Perugini, L'Inquisition romaine et les Israélites, in der Revue III, 1881, 94; Rava, Gli Ebrei in Bologna, Vercelli 1872; E. Motta, Ebrei in Como ed in altre città del ducato Milanese, Como 1885; L. Carnevali, Gli Israeliti a Mantova, Mant. 1878; Lo stesso, Il Ghetto di Mantova, ib. 1884.

Spanien: E. H. Lindo, The History of the Jews of Spain and Portugal, Lond. 1848; M. Kayserling, Gesch. der Juden in Spanien und Portugal, 2 Bde., Berlin 1861—1867; J. S. Bloch, Die Juden in Spanien, Leipz. 1875; Amador de los Rios, Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal, 3 voll., Madrid 1875—1876; M. Kayserling, Die Juden auf Mallorca, im Jahrbuch für Gesch. der Juden I, Leipz. 1860, 67 ff.

Frankreich: Th. Hallez, Les Juifs en France, de leur état moral et politique depuis les premiers temps de la monarchie jusqu'à nos jours, Par. 1845; A. E. Halphen, Recueil des lois etc. concern. les Israélites depuis la Révolution, Par. 1851; H. Groß, Zur Gesch. der Juden in Arles, in Frankels Monatsschrift XXVII–XXIX; A. Detcheverry, Hist. des Israélites de Bordeaux, Par. 1850; Th. Malvezin, Hist. des Juifs à Bordeaux, Bord. 1875; E. Gaullieur, Notes sur les Juifs à Bordeaux, in der Revue des études juives XI, 1885, 78; J. Loeb, Les Juifs de Carpentras sous le gouvern. pontifical, in der Revue XII, 1886, 33. 161; Prudhomme, Les Juifs en Dauphiné aux XIV^{e} et XV^{e} siècles, im Bulletin de l'Académie delphinale 1883; Le même, Notes et docum. sur les Juifs du Dauphiné, in der Revue X, 1885, 231; J. Morey, Les Juifs en Franche-Comté au XIV^{e} siècle, in der Revue VII, 1883, 1; G. Saige, Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIV^{e} siècle, Par. 1881; Schulmann, The Jews of Lyons, in der Londoner Ztschr. Jewish Chronicle, 31. Aug. 1888; L. Brunschwigg, Les Juifs de Nantes, in der Revue XIV, 1887, 80; XVII, 1888, 125; J. Simon, Hist. des Juifs de Nîmes au moyen-âge, Nîmes 1886; L. Kahn, Hist. de la communauté israélite de Paris, Par. 1889; [Bougerel], Mém. pour servir à l'hist. des Juifs depuis leur arrivée en Provence jusqu'à leur entière destruction, in der Contin. des Mém. de littér. et d'hist. de M. de Salengre II, 1, Par. 1726, 362; C. Arnaud, Essai sur la condition des Juifs en Provence au moyen-âge, Forcalquier 1879; P. Vidal, Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne, in der Revue XV—XVI; L. Lazard, Les Juifs de Touraine, in der Revue XVII, 1888, 210; L. de Grandmaison, Le cimetière des Juifs à Tours, in der Revue XVIII, 1889, 262; L. Bardinet, Antiquité et organisation des Juiveries du Comtat Venaissin, in der Revue I, 262; R. de Maulde, Les Juifs dans les états franç. du Pape au moyen-âge, in der Revue VII—IX, separ. Par. 1886; Ab. Cahen, Les Juifs dans les colonies françaises au XVIII^{e} siècle, in der Revue IV—V, 1882.

Niederlande: L. G. Visscher, Chronologische Tafel voor de Geschiedenis der Israëlieten in Nederland, Utrecht 1850; H. J. Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland, Utrecht 1843; Sommerhausen, Gesch. der Niederlassung der Juden in Holland und in den niederländ. Colonien, in Frankels Monatsschr. II, 1853, 121; A. Esquiros, Les Juifs en Hollande, in der Revue des Deux-Mondes, 15. Oct. 1856; E. Ouverleaux, Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime, in der Revue VII—IX und separat Par. 1885.

England: D. Blossiers Tovey, Anglia Judaica, or the History and Antiquities of the Jews in England, Oxford 1738; M. Margoliouth, The Hist. of the Jews in Great-Britain, 3 voll., Lond. 1851; J. Mills, The British Jews, Lond. 1853; J. Picciotto, Sketches of Anglo-Jewish History, Lond. 1875; M. Schwab, Docum. pour servir à l'hist. des Juifs d'Angleterre, in der Revue XI, 1885, 266; S. Goldschmidt, Geschichte der Juden in England von den ältesten Zeiten bis zu ihrer Verbannung, Berlin 1886 ff.; M. D. Davis, The mediaeval Jews of Ireland, in

der Londoner Ztschr. Jewish Chronicle, 23. Nov. 1888.

Schweiz: M. Kayserling, Zur Gesch. der Juden in der Schweiz, in Frankels Monatsschr. XII—XIV.

Deutschland: J. Fürst, Urkunden zur Gesch. der Juden, Leipz. 1844; Quellen zur Gesch. der Juden in Deutschland, Berlin 1888; Wiener, Regesten zur Gesch. der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Hannover 1862; J. Aronius, Regesten zur Gesch. der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis 1173, Berlin 1887 ff.; O. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung, Braunschweig 1866; W. Wiener, Die Juden unter Ruprecht von der Pfalz, in der Ztschr. Ben-Chananja V, Szegedin 1862, 9. 17; J. Landsberger, Urkundenregesten zur Geschichte der Juden unter den Markgrafen von Brandenburg (1294 bis 1516) in der Hebr. Bibliographie 1881, Nr. 121 u. 122; A. Stern, Die Juden im Bauernkriege, in Abrah. Geigers Jüd. Zeitschr. VIII, 1870, 57.

O. Dresemann, Die Juden in Aachen, Aachen 1887; S. Hänle, Gesch. der J. im ehem. Fürstenthum Ansbach, Ansbach 1867; Gesch. der J. in der Reichsstadt Augsburg, Augsb. 1803; J. Chr. v. Aretin, Gesch. der J. in Bayern, Landshut 1803; L. Geiger, Gesch. der J. in Berlin, Berlin 1871; J. Landsberger, Gesch. der J. in Breslau, in Frankels Monatsschrift XXXII, 1883, 543; Ders., Zur Gesch. der J. in Brandenburg, in Frankels Monatsschrift XXXI, 1882, 34; X. Mossmann, Étude sur l'hist. des Juifs à Colmar, Par. 1866; A. Stein, Gesch. der J. in Danzig, Danzig 1860; Zur Gesch. der J. in Danzig, in Frankels Monatsschrift VI, 1857, 205 ff.; Kayserling, Die J. in Dortmund, in Frankels Monatsschrift IX, 1860, 81; Koppmann, Die J. in Dortmund, in Abr. Geigers Jüd. Ztschr. V, Breslau 1867, 81; A. Wedell, Gesch. der jüd. Gemeinde Düsseldorfs, Düsseld. 1888; M. Wiener, Zur Gesch. der Juden im Hochstifte Eichstädt, in der Ztschr. Ben-Chananja IV, Szegedin 1861, 242; E. Scheid, Hist. des Juifs d'Alsace, Par. 1887; Jaraczewsky, Gesch. der J. in Erfurt, Erfurt 1868; Schudt, Vollst. Franckfurter Juden-Chronick, in dessen Jüd. Merkwürdigkeiten II, Frankf. 1714; G. Wolf, Zur Gesch. der Juden in Frankfurt a. M., in Brülls Jahrb. für jüd. Gesch. u. Liter. III, Frankf. 1877, 70; [Würfel], Histor. Nachricht von der Judengemeinde in der Hofmark Fürth, Frankf. u. Prag 1754; E. Scheid, Hist. des Juifs de Haguenau, in der Revue II—VIII u. separat Paris 1885; H. Auerbach, Gesch. der israel. Gemeinde Halberstadt, Halberstadt 1866; M. Kayserling, Zur Gesch. der J. in Hamburg, in Frankels Monatsschr. VII, 1858, 408; M. Wiener, Zur Gesch. der J. in Hannover, im Jahrb. f. Gesch. d. Juden I, Leipzig 1860, 167; Ders., Gesch. der J. in Hannover, in Frankels Monatsschr. X, 1861, 121 ff.; M. Landsberg, Zur Gesch. der J. in Hildesheim, in Frankels Monatsschrift XIX, 1870, 122; E. Weyden, Gesch. der J. in Köln, Köln 1867; C. Brisch, Gesch. der J. in Cöln und Umgebung, 2 Bde., Mülheim a. Rh. 1879—1882; Saalschütz, Die Synagogengemeinde in Königsberg, in Frankels Monatsschr. VI—XI; Jolowicz, Gesch. der J. in Königsberg, Posen 1867; Aperçu histor. sur l'établissem. des Juifs dans la Lorraine, im Maiheft des Lien d'Israël, 1860; Die Juden in Lübeck, Frankf. a. M. 1816; M. Güdemann, Zur Gesch. der J. in Magdeburg, in Frankels Monatsschr. XIV und separat Breslau 1866; K. A. Schaab, Diplomat. Gesch. der J. in Mainz, Mainz 1855; L. Donath, Gesch. der J. in Mecklenburg (1266—1874), Leipz. 1874; C. Hecht, Zur Gesch. der J. in Mecklenburg, in Frankels Monatsschr. VIII, 1859, 45; Würfel, Histor. Nachrichten von der Judengemeinde in Nürnberg, Nürnb. 1757; H. Barbeck, Gesch. der J. in Nürnberg und Fürth, Nürnb. 1878; M. Kayserling, Die Juden in Oppenheim a. Rh., in Frankels Monatsschr. IX, 1860, 285; Wiener, Gesch. der J. in Osnabrück, in der Zeitschr. Ben-Chananja V, 1862, 325 ff.; H. Epstein, Zur Gesch. der J. in Ostfranken, in Frankels Monatsschr. XXIX, 1880, 193; Gesch. der J. in der Stadt Posen, bei Heinemann, Allg. Archiv des Judenthums I, Berlin 1842, 160. 206; J. Perles, Gesch. der J. in Posen, Breslau 1865; Ludw. Geiger, J. in Regensburg, in Abrah. Geigers Jüd. Ztschr. V, 1867, 16; K. Sidori, Gesch. der J. in Sachsen, Leipz. 1840; L. Oelsner, Schlesische Urkunden zur Gesch. der J. im M.-A., Wien 1864; M. Mannheimer, Die Judenverfolgung in Speyer, Worms und Mainz im J. 1096, Darmst. 1877; M. Wiener, Gesch. der J. in Stadt und Diöcese Speyer, in Frankels Monatsschr. XII, 1863, 161 ff.; J. Landsberger, Gesch. der J. in Stendal 1297—1510, in Frankels Monatsschr. XXXI, 1882, 172; J. Loeb, Les Juifs à Strasbourg im Annuaire de la Société des études juifs II, 137; Hecht, Zur Gesch. der J. im Trierischen, in Frankels Monatsschr. VII, 1858, 179; A. Gierse, Gesch. der J. in Westfalen während des M.-A., Naumb. 1878; Levysohn, Die J. in Worms, in Frankels Monatsschr. VII, 1858, 361; G. Wolf, Zur Gesch. der J. in Worms, in Frankels Monatsschrift X, 1861, 321 ff. und separat Breslau 1862.

Oesterreich: [J. Wertheimer], Die J. in Oesterreich, vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils, 2 Bde., Leipz. 1842; G. Wolf, Ferdinand II. und die Juden, Wien 1859; Ders., Die J. unter Ferdinand II., im Jahrb. f. Gesch. der Juden I, Leipz. 1860, 217; Ders., Gesch. der israel. Cultusgemeinde in Wien, Wien 1861; Ders., Gesch. der J. in Wien, Wien 1876; Th. Wiedemann, Zur Gesch. der J. in Wien, in Frankels Monatsschr. XXVII, 1878, 257. 325; J. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der J. aus Wien und Niederösterreich, Wien 1889; G. Wolf, Zur Gesch. der J. in

Salzburg, in Frankels Monatsschr. XXV, 1876, 284; J. Fr. v. Herrmann, Gesch. der Israeliten in Böhmen von den ältesten Zeiten bis 1813, Wien u. Prag 1819; M. Grünwald, Gesch. der J. in Böhmen I, Pisek 1885; M. Zipser, Zur Gesch. der J. in Ungarn, bei Fürst, Literaturblatt des Orients 1846, Nr. 36—50; L. Hartmann, Die J. in Ungarn, Kroatien und Slavonien, Agram 1861; L. Löw, Zur neuern Gesch. der J. in Ungarn, 2. Ausg. Pesth 1874; Bergl, Gesch. der ungarischen J., Leipz. 1879; M. Zipser, Gesch. der Rechnitzer Gemeinde in Ungarn, in der Ztschr. Ben-Chananja VII—VIII, 1864 bis 1865; Zur Gesch. der J. in Krain, in Frankels Monatsschr. XXV, 1876, 232; G. Wolf, Zur Gesch. der J. in Triest, Görz u. Gradiska, in Frankels Monatsschr. VII, 1858, 368.

Rumänien: A. Cantarini, Juden und Judenthum in der Moldau und Walachei, in der Ztschr. Ben-Chananja II, 1859, 10. 58. 149. 158.

Serbien: M. Zipser, Die israel. Gemeinde in Belgrad, eb. 80. 171.

Rußland: A. Leroy-Beaulieu, Les Juifs de Russie, in der Revue des Deux-Mondes, Mai 1889; A. Harkavy, Zur Gesch. der J. in Lithauen im 14. bis 16. Jahrhundert, in der Russischen Revue XXII u. XXIII; R. J. Wunderbar, Gesch. der J. in den Provinzen Liv- und Kurland, Mitau 1853; L. Hollaenderski, Les Israélites de Pologne, Par. 1846; J. Sternberg, Gesch. der J. in Polen unter den Piasten und Jagiellonen, Leipz. 1878; J. Elk, Die jüd. Kolonien in Rußland, Frankf. 1886; J. Tarnapol, Notices hist. sur les Israélites d'Odessa, Odessa 1855.

Afrika: M. Kayserling, Zur Gesch. der J. in Marokko, in Frankels Monatsschr. X, 1861, 401; D. Cazès, Essai sur l'hist. des Israélites de Tunisie, Par. 1888; C. Fregier, Les Juifs Algériens, Par. 1865; L. J. de Soto Mayor, Breve Relacion de la general expulsion de los Hebreos de la Ciudad de Oràn, Oràn 1670; J. Bloch, Les Juifs d'Oràn, in der Revue des études juives XIII, 1886, 85; Schwarzauer, Die J. in den Oasen der Sahara, in Frankels Monatsschr. IV, 1855, 132; M. Flad, Kurze Schilderung der bisher fast unbekannten Abessinischen Juden, Stuttg. 1869.

Arabien: H. Hirschfeld, Essai sur l'hist. des Juifs de Médine, in der Revue VII, 1883, 167.

China: C. G. v. Murr, Versuch einer Gesch. der J. in Sina, nebst P. Ignaz Köglers Beschreibung ihrer heiligen Bücher in der Synagoge zu Kai-fong-fu, Halle 1806 (enthält auch die reiche Liter. früherer Zeit); J. Finn, The Jews in China, Lond. 1843; The Jews at Kae-Fung-Foo, with an introd. by G. Smith, Shanghai 1851.

Amerika: Frankel, Zur Gesch. der Juden Amerika's in seiner Monatsschr. XII, 1863, 321. 361. [Streber.]

Juden und die kirchliche Gesetzgebung. Die Kirche hat bei ihrer Gesetzgebung, soweit diese auf die Juden sich bezieht, stets folgende drei selbstverständlichen Principien zur Geltung gebracht. a) Die Juden gehören als Ungetaufte nicht zu der kirchlichen Gemeinschaft. Deßhalb sind sie den kirchlichen Gesetzen, z. B. hinsichtlich der Ehe den kirchlichen Ehehindernissen, nicht unterworfen. Ebenso wenig können die Juden kirchliche Rechte, z. B. das Patronatsrecht, in Anspruch nehmen. Mit diesem ersten Princip steht es aber nicht in Widerspruch, daß die Kirche dennoch Gesetze für die Juden erlassen hat (vgl. den Titel 6 im fünften Buche der Decretalen De Judaeis et Saracenis et eorum servis), weil eine indirecte Jurisdiction der Kirche über Juden, insofern nämlich das Interesse der Gläubigen in Frage steht, aus der Aufgabe der Kirche und der dieser Aufgabe entsprechenden Machtsphäre unbedingt gefolgert werden muß. Ebenso wenig liegt ein Widerspruch darin, daß bei dinglichen Patronaten, wenn das berechtigte Gut auf einen Juden übergeht, zwar das Patronatsrecht ruht, aber die mit dem Patronatsrecht verknüpften Reallasten, z. B. die Baulast, von dem jüdischen Gutsherrn getragen werden müssen. b) Die Kirche wünscht zwar den Eintritt der Juden in ihre Gemeinschaft, sucht denselben auch, wie dieß ihre Pflicht ist, zu fördern, übt aber keinen Zwang aus. Hiermit steht in vollem Einklang, daß die Kirche nicht bloß die erwachsenen Juden nie zur Taufe zwingt, sondern auch die unmündigen Judenkinder (vor vollendetem siebentem Lebensjahre) nicht ohne Einwilligung der Eltern tauft (vgl. Lämmer, Institutionen des kathol. K.-R., Freib. 1886, 340). Zwei naheliegende Ausnahmen von der letztern Regel, in welchen die Taufe gegen den Willen der Eltern gespendet werden darf, bilden die augenscheinliche Todesgefahr des Kindes und der Fall, daß die patria potestas der Eltern aus irgend einem Grunde erloschen ist oder wenigstens nicht gehandhabt werden kann (vgl. die noch heute maßgebenden Constitutionen Benedicts XIV. Postremo mense vom 28. Februar 1747 und Probe te vom 15. December 1751; ferner Lehmkuhl II, n. 82 u. 83). Diesem zweiten Princip widerspricht nicht die Vorschrift Gregors XIII. und Clemens' XI., daß die römischen Juden allwöchentlich eine christliche Belehrung anhören sollten. Dieselbe erscheint vielmehr als Erfüllung der Pflicht, den Nichtchristen auch wider ihren Willen die Möglichkeit zur Bekanntschaft mit dem Christenthum zu bieten (Lämmer a. a. O. 291; Phil. Hergenröther, Lehrb. des K.-R., Freiburg 1888, 100 f.). c) Die Kirche muß es als ihre Pflicht ansehen, ihre Mitglieder gegen nachtheilige Folgen für Glauben und Sitten, welche aus dem Verkehr mit den Juden entstehen könnten, durch ihre Gesetze zu schützen. Auf diesem Princip beruhen die meisten Bestimmungen des citirten Decretalentitels. Es versteht sich aber von selbst, daß solche Bestimmungen, bezw. ihre Handhabung nach den Zeit- und Ortsverhältnissen sehr verschie-

den sein werden, je nachdem die bezeichnete Gefahr an Größe zu- oder abnimmt. Ueber die kirchlichen Judengesetze vgl. Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. Hebraeus; Erler im Archiv f. K.-R. XLI ff. [Kreutzwald.]

Judenthum, das neuere (das rabbinische oder orthodoxe), ist nach seinen Glaubens- und Sittenlehren und seinen Gebräuchen ein Zerrbild der im Alten Testamente niedergelegten Offenbarung. A. Die Glaubenslehre. Das Wesentliche der jüdischen Dogmatik ist für die Zeit vor dem 9. Jahrhundert im Talmud (s. d. Art.) und den midraschischen Schriften (s. d. Art. Midrasch) niedergelegt, nur darf hier von einem System keine Rede sein. Eine systematische Darstellung ihrer Glaubenslehre erhielten die Juden erst, als sie vom Einflusse der mohammedanischen Religionsspeculation berührt worden waren. Die älteste namhafte Dogmatik ist die von Saadia (gest. 942) in Bagdad verfaßte, welche von Fürst in's Deutsche übertragen worden ist (Emunot We-Deot oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadia Fajjumi, Leipz. 1845). Nach einem bedeutenden Stillstand führten spanische Rabbinen, ebenfalls unter mohammedanischem Einflusse, das von Saadia Begonnene fort. Jehuda Hallevi schrieb um 1140 unter dem Titel Cusari-Buch eine Apologie des Judenthums, welche die Hauptmomente der Glaubenslehre behandelt (s. d. Art. Cosri). Abraham ben David schlug 1161 in seiner Apologetik Emuna Rama (אמונה רמה, hebr. u. deutsch herausgeg. von S. Weil, Frankf. 1852) einen neuen Weg ein. Er hat das Verdienst, besonders die Psychologie gut bearbeitet zu haben. Die mit Recht berühmteste Darstellung des Judenthums ist das in drei Abschnitte getheilte Werk von Maimonides: More Nebuchim (Lehrer der Verwickelten, der Befangenen). Es ist durch Buxtorfs Uebersetzung längst in weiten Kreisen bekannt (Rabbi Mosis Majemonidis Liber מורה נבוכים Doctor perplexorum, Basil. 1629). Doch ist dieses Buch mehr Apologetik als Dogmatik; das Nämliche gilt von den „Kriegen Gottes" (מלחמות) von Leon di Bannioles, Levi ben Gerschon (gest. 1370). Dagegen ist der erste Theil von Maimonides' Werk יד חזקה, betitelt ס' מדע (Buch der Erkenntniß), als ein Compendium der jüdischen Glaubens- und Sittenlehre zu betrachten. Der erste Abschnitt davon, יסודי התורה, ist hebräisch und lateinisch von Vorstius, Amsterdam 1702, herausgegeben. Eine Art von Abschluß der jüdischen Dogmatik bildet das Buch der Grundlehren (ספר עקרים) von demselben R. Joseph Albo, welcher im J. 1412 auf dem großartigsten aller jüdisch-christlichen Religionsgespräche vor den Augen des Gegenpapstes Benedict XIII. die Sache der Juden vergeblich gegen Hieronymus a Santa Fide vertrat (s. d. Art. Albo). Es ist oft aufgelegt und commentirt worden; eine deutsche Uebersetzung gaben L. und W. Schlesinger, Frankf. 1844. Unter den kürzeren Darstellungen des jüdischen Glaubens verdient Abraham ben Chananja Jagels in seinem Lekach tob (לקח טוב) ausgezeichnet zu werden, „ein hebräischer Katechismus in Gesprächsform, der in einem gedrängten, leichten und eleganten Stile einen kurzen genauen Auszug der jüdischen Theologie enthält" (s. De Rossi, Dizion. degli autori ebrei I, 160). Carpzov hat dieses Büchlein in seiner Ausgabe von Martini's Pugio fidei hebräisch und lateinisch mitgetheilt. Freilich mag der spätere Uebertritt Jagels' zum Christenthume dem Ansehen seines Katechismus geschadet haben.

Dagegen ist diejenige Fassung des jüdischen Glaubens, welche Maimonides im Commentare zu Mischna, Sanhedrin C. 10, § 1 in 13 Artikeln gibt, bis auf den gegenwärtigen Augenblick der allgemeine, symbolische Ausdruck des israelitischen Religionsbekenntnisses geworden. Es ist aus der behauptenden, lehrenden Form bei Maimonides für den Gebrauch in die bekennende übergetragen worden, d. h. statt: „Es ist ein Gott" wird gesagt: „Ich glaube, daß ein Gott ist" u. s. w. Die verschiedenen Recensionen dieser für den populären Gebrauch bestimmten Fassung weichen in Einzelheiten bei den vier ersten Artikeln ab (vgl. mit einander z. B. die Form bei Buxtorf, Synagoga Judaica, Basil. 1641, 2 sq., und bei Behr, Lehrbuch der mosaischen Religion, München 1826, 4 ff.; Bodenschatz, Kirchl. Verfassung III, 4 ff. geht nach Buxtorf). Im jüdischen Gebetbuche (z. B. von Arnheim, Glogau und Leipzig 1839) findet sich dieses Symbolum ebenfalls, und zwar mit der einleitenden Form יגדל, „es sei erhoben" Gott u. s. w. Hier steht dasselbe nach der Recension und Uebersetzung Behrs, die übrigens etwas frei ist. Es heißt: 1. „Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, der Erste und der Letzte ist, und daß er allein war und ist und sein wird. 2. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, einig (einzig) ist, und daß es in keiner Weise eine Einigkeit gibt, die der seinigen gleicht. 3. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, unkörperlich ist, daß ihn die das Körperliche Begreifenden (Wesen oder Kräfte) nicht begreifen, und daß ihm absolut nichts verglichen werden kann. 4. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, der Erschaffer aller Creaturen ist, und daß er allein alle Werke (oder Ereignisse) gewirkt hat, wirkt und wirken wird. 5. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, allein würdig ist, daß man zu ihm bete, und daß man sonst zu keinem Wesen beten dürfe. 6. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß alle Worte der Propheten Wahrheit sind. 7. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß die Prophetie Moses', unseres Meisters, über dem Friede sei, wahrhaftig gewesen, und daß derselbe der Vater der ihm vorangegangenen und nach ihm gekommenen Propheten war. 8. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß die ganze Thora, welche sich gegenwärtig in unseren Händen findet, die näm-

liche ist, welche Moses, unserem Meister, über dem Friede sei, gegeben wurde. 9. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß diese Thora nicht verändert werden wird, und daß keine andere Thora vom Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, erscheinen wird. 10. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, alle Gedanken und Werke der Menschen kennt. 11. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, den Beobachtern seiner Gebote Gutes vergilt, aber daß er auch die Uebertreter derselben züchtigt. 12. Ich glaube mit vollkommenem Glauben an die Ankunft des Messias, und wenn er auch zögert, so hoffe ich gleichwohl jeden Tag, daß er komme. 13. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß die Auferweckung der Todten eintreten werde zur Zeit, da es dem Schöpfer, dessen Name gepriesen sei, gefallen wird, und daß sein Andenken gefeiert werden wird immerdar und durch die Ewigkeit der Ewigkeiten." Die Fassung dieses Glaubensbekenntnisses verräth sogleich den scholastischen Ursprung. Der biblische Gottesbegriff ist in aristotelische Formen eingewiesen. Nimmt man die mittelalterlichen Lehrbücher und Bekenntnißschriften der Juden zu Hilfe, so wird dieß noch mehr klar. Zugleich zeigt sich aber auch, daß durch die Bemühung, von Gott alles Körperliche, Zeitliche und Räumliche zu entfernen, Gott beinahe die Attribute des persönlich freien Lebens entzogen sind. In der Art z. B., wie Maimonides die Lehre von der Einheit und Geistigkeit, Uebernatürlichkeit und Ueberzeitlichkeit Gottes (Comment. in Mischn. Sanhedr. c. 10, § 1) gibt, wird Gott zum puren Gedankendinge. Der wichtige neunte Artikel des jüdischen Glaubensbekenntnisses, geradezu dem Christenthum entgegengesetzt, ist ein Ausfluß jener abstracten Auffassung Gottes und steht im geraden Widerspruch mit der Idee von Gott, welche uns Isaias Kap. 40—66 mit Macht verkündet.

Daher müssen die jüdischen Dogmatiker für die Schöpfung willkürlich ein Mittelwesen postuliren, wie Albo (bei Schlesinger a. a. O. 134). „Es muß zuerst Eins von Gott ausgehen, von diesem Einen ein anderes, von diesem andern ein drittes Geschöpf." So tritt aus Gott die erste bewegende Ursache und aus ihr die Reihe der Sphären hervor, welche sich vom Fixsternhimmel bis zur Menschenwelt immer mehr verengern. Von dieser Auffassung war nur ein Schritt zur pantheistischen Emanation. Wie nahe der Pantheismus dem neujüdischen Bekenntniß liege, zeigt sich außer an den Dogmatikern unter Anderem an einem Gesange, welcher, wenigstens in Deutschland und Polen, nahezu symbolisches Ansehen hat, nämlich dem שיר היחוד (Gesang des Einheitsbekenntnisses) von Schmuel ben Kalonymus (s. Landauer im Literaturbl. des Orients 1845, Nr. 12 u. 36), oder richtiger von R. Jehuda ben Schmuel, der 1217 zu Regensburg starb (s. die handschriftlichen hebr. Werke der k. k. Hofbibliothek zu Wien, beschr. von Albr. Krafft und Sim. Deutsch, Wien 1847, 77, Nr. 63. Vgl. Dukes im Literaturbl. des Orients 1846, Nr. 31). Es findet sich in den Gebetbüchern häufig, z. B. im Machsor von Heidenheim, am Schlusse eines jeden Theiles in sieben Abschnitte für alle Wochentage zerlegt. „Kein Wissen erkennt dich." „Kein Denken erreicht dich ..." „Nimmermehr kommt dir Freud oder Leid zu." „In Einem Augenblick hörest du alle Laute, Geschrei und Lispeln und alle Gebete." „Du umgibst Alles und erfüllst Alles, und indem du Alles bist, bist du in Allem." „Kein Raum ist leer von dir und verlassen." „Kein Gedanke erfaßt dich." „Außer deinem Wissen gibt es kein Wissen." „Ehe das All war, warst du das All."

Die Lebenswirklichkeit, welche der jüdische Geist dem Begriffe Gottes entzogen hatte, wurde an Mittelwesen übergetragen. Die jüdische Dogmatik kennt nicht bloß Engel, sondern auch belebte Sphären, Gestirne. Maimonides (Jesode Thora c. 3) rechnet neun Sphären: Sphäre des Mondes (גלגל הירח), Sphäre des Merkur (ג' הכוכב), Sphäre der Venus (ג' הנוגה), Sphäre der Sonne (ג' החמה), Sphäre des Mars (ג' המאדים), Sphäre des Jupiter (ג' הצדק), Sphäre des Saturnus (ג' השבתי). Die achte Sphäre ist die der Fixsterne (רקיע), die neunte ist jene, welche täglich sich von Osten nach Westen umwälzt und das All mit umdreht. In diese versetzt man die zwölf Zodiacalzeichen. Albo setzt an ihre Stelle das „erste Bewirkte", das Buch Cosri die Welt der Intelligenzen (שכלים). (Auch Gabirol [um 1070] kennt die Sphäre des Geistes, aber über der neunten, die zehnte ist dem Herrn geheiligt; s. Königskrone von Salomo ben Gabirol, übersetzt von Stein, Frankf. a. M. 1838, 43.) Daran reiht Albo aufwärts als zehnte Sphäre die der ersten Ursache, andere nach unten die Sphäre der Erde. Die Sterne sind beseelt. Maimonides sagt (Jad Chasaka, Jesode Thora c. 3, § 9): „Alle Sterne und alle Himmelssphären sind beseelte Wesen; sie haben Erkenntnißkraft und Verstand. Wie sie den Hochgebenedeiten erkennen, so erkennen sie auch sich selbst und erkennen die Engel, welche über ihnen sind. Ihre Erkenntniß ist geringer als die der Engel und höher als die der Menschen." Im More Nebuchim (2, 5) beweist Maimonides die Beseeltheit der Gestirne unter Anderem aus Psalm 19: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Ganz so Albo (2, 11, S. 127 der Uebers.). (Vgl. Aristoteles, De caelo 2, 2: ὁ οὐρανὸς ἔμψυχος; Maimonides weiß recht gut, daß dieses die Lehre des Aristoteles ist. S. More Neb. l. 2, c. 4: „Quomodo Aristoteles probet, caelum esse animatum.") Dafür, daß sie den ewigen Logos verkennen, gerathen die Juden auf heidnische Auswege.

Was die Engel angeht, so halten sie zum Theil an der alttestamentlichen Grundlage fest, zum Theil aber weichen sie davon ab, sind dabei auf sehr schiefe Ansichten gekommen und haben insbesondere eine Unzahl von Engelnamen. Maimonides theilt die Engel in zehn Klassen ein:

1. חיות הקדש, heilige Thierwesen, welche über Allem sind. 2. אופנים, Räder. 3. אראלים, Gotteslöwen (vgl. Jſ. 33, 7). 4. חשמלים, Funken. 5. שרפים, Seraphim. 6. מלאכים, Mal'achim. 7. אלהים, Elohim. 8. בני אלהים, Gottessöhne. 9. כרובים, Cherubim. 10. אישים, Helden. Nach Einigen gibt es sterbliche und unsterbliche Engel; über die Reiche, Elemente u. s. w. sind Schutzengel gesetzt. Wenn sie sich zeigen, so bedürfen die Engel einer Hülle; verharren sie in ihr zu lange, so werden sie ganz sinnlich; so ist es Asai und Asael ergangen. Unter allen Engeln steht Metatron (מטטרון) oben an (d. i. wohl μετὰ θρόνον, am Throne), welcher hie und da mit Michael, mit dem Engel des Angesichtes, des Bundes u. s. identificirt wird. Den guten Engeln stehen die bösen gegenüber, welche aber zum Theil nothwendige Organe der göttlichen Thätigkeit sind; so der Todesengel (מלאך המות). Eigentliche Feinde der Menschen sind: 1. die שטנים, 2. die שדים, 3. die שעירים, 4. die מזיקין, 5. die רוחין בישין, wenn unter letzteren nicht überhaupt die bösen Geister außer den Satanen damit gemeint sind, wie durch קליפות. Die לילית, Lilith, als weiblicher und der אשמדאי, Aschmedai, als männlicher Dämon spielen eine große Rolle. Neben ihm erscheint als böſester Geist סמאל, Sammael, Giftgott. Es wird ziemlich allgemein angenommen, die Dämonen seien theils von Gott geschaffen, theils aus guten Engeln böse geworden, theils von Anderen erzeugt, theils durch die Pollutionen von Menschen hervorgegangen, theils endlich aus den Seelen von Gottlosen entstanden.

Den Glauben an den Messias, welchen der zwölfte Artikel ausspricht, haben in Deutschland während der sog. deutschkatholischen Bewegung einige Juden insofern beanstanden wollen, als sie zweifelten, ob nach der jüdischen Vorstellung der Messias eine Person oder aber eine Idee, eine edle Richtung einer Zeit, z. B. die Freisinnigkeit und Philanthropie sei (vgl. dagegen J. Kämpf, Lehrt die Bibel einen persönlichen Messias? im Lit.-Blatt des Orients 1845, Nr. 7. 18. 19. 27). Diesen Einfällen gegenüber steht eine unermeßlich reiche, anderthalbtausendjährige Literatur des Judenthums, welche in hundert und hundert Stimmen von Osten und Westen bekennt, der Jude erwarte einen Erlöser aus dem Geschlechte Davids. Hätten wir aber keine jüdische Literatur, so genügte das, was alle Jahre in der Osterhaggada seit unvordenklicher Zeit, und was jeden Tag in dem 18. Thephilloth seit den Zeiten Esdras' die ganze Judenschaft vom Messias betet, um diesen Glaubensartikel als einen alten festzustellen: „Erbaue es (Jerusalem) bald auf ewig, richte auf in seiner Mitte den Thron Davids. Den Sprößling Davids laß bald aufsprossen, und sein Horn sei hoch durch deine Erlösung . . . Gepriesen seist du, o Ewiger, der du das Horn des Heiles aufsprossen lässest." (Vgl. des Verfassers Versuch einer Gesch. d. bibl. Offenbarung, 4. Aufl., Regensb. 1876, 443.) Uebrigens denkt sich der Jude den Messias noch immer als einen mit außerordentlichen Wunderkräften begabten Menschen, der eine großartige Judenemancipation durchführe. Die Proclamation des letzten Pseudo-Messias Sabbathai Zewy, der vor 200 Jahren in Kleinasien auftrat und die Judenwelt weit und breit aufregte, kann das anschaulich machen: „Brüder in Israel! Es wird euch hiermit kund gemacht, daß der Messias, der in Smyrna geboren ist und Sabbathai Zewy heißt, sein Reich bald offenbaren wird. Er wird dem Sultan die Krone vom Kopfe nehmen und solche sich selbst aufsetzen. Dann wird er unsichtbar werden, über den Fluß Sambatjan gehen, daselbst eine Tochter Moses', Namens Rebecca, heiraten, und nachdem sich daselbst die zehn Stämme an ihn angeschlossen haben werden, wird er, auf einem Drachen reitend, dessen Zügel aus einer siebenköpfigen Schlange besteht, von Moses begleitet, in Jerusalem einziehen. . . Nach seiner Ankunft in Jerusalem wird Gott den im Himmel aus Gold und Edelsteinen erbauten Tempel zur Erde herablassen, worin der Messias als Hoherpriester opfern wird." (Vgl. Peter Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Secten der Juden, Brünn 1823, II, 272 f.) Das Wesentliche dieser Ideen kommt schon im Targum zum Hohenlied vor.

Bezüglich der Menschenseele lassen die angeseheneren Dogmatiker eine Behauptung unberührt, welche von fanatischen Eiferern älterer und späterer Zeit wiederholt aufgestellt wurde: daß die Seelen der Nichtjuden einen viel niedrigern Ursprung hätten als die der Juden. Auch die Meinung, daß die Seele zu ihrer Läuterung und Vollendung eine Wanderung durchlaufen müsse (einen גלגול), ist nicht allgemein angenommen; jedoch wird namentlich von den Kabbalisten die Seelenwanderung festgehalten. Schon Saadia hat sie auf's Entschiedenste abgewiesen und auf eine der christlichen Lehre von der Seele mehr entsprechende Weise behandelt. Dagegen haben die Juden über die jenseitigen Strafen von einander abweichende Vorstellungen. Die Höllenstrafen werden wenigstens für Israeliten nicht leicht über elf Monate ausgedehnt gedacht; für einzelne frevelhafte Seelen gibt es eine Vernichtung nach dem Tode (s. Bartolocci's Abhandlung über die Hölle der Juden, Biblioth. rabbin. II, 128; III, 421), eine Meinung, welche schon Mohammed im Koran bekämpft. Das Leben und Thun der Seele nach dem Tode (und im Schlafe) ist durch die mannigfachsten Vorstellungen ausgemalt; überhaupt fällt jedem ruhigen Beobachter der Abstand der abstracten Auffassung der Idee Gottes von der phantasiereichen Gestaltung des Gebietes der Engel- und Seelenwelt auf. Was die Abstraction Gott dem Herrn genommen hat, das hat sie den Engeln und Seelen gegeben. Nachdem Gott zum Gedankending geworden ist, kann der Menschengeist zum Voraus bestimmen, was Gott thun werde und thun könne.

B. Sittenlehre. Die Sittenlehre des neuern Judenthums bietet, eine verdächtige Ca-

suistik abgerechnet (vgl. z. B. die Artt. Col-Nidre und Eid bei den Juden), kaum etwas dar, das als Abweichung von den alttestamentlichen Grundlagen bezeichnet werden könnte. Wie es dieser merkwürdigen Nation nie an einer beträchtlichen Anzahl von edlen Menschen fehlte, so hat sie auch eine Reihe von ausgezeichneten Hand- und Lehrbüchern der Moral aufzuweisen. Am bekanntesten ist das ursprünglich arabisch verfaßte Buch von R. Bechai (בחיי) ha Dajan ben R. Joseph (blühte um 1100), welches in der schönen hebräischen Uebersetzung von Jehuda ben Tibbon betitelt ist: Chobath ha Lebaboth, Pflicht der Herzen (deutsch von Fürstenthal, Breslau 1835). Ausführlicher ist das Werk מנורת המאור (Leuchter des Lichts) von Isaac Abuhab (um 1490). Es umfaßt nicht bloß die rein sittlichen, sondern auch die wichtigsten rituellen und cerimoniellen Pflichten der Juden, welche das eigentliche positive Gesetz derselben ausmachen. Die Gesammtheit der bestimmten Gebote und Verbote, welche die Juden zu beobachten haben, ist längst schon in 613 Punkte zusammengefaßt worden. Sie werden bereits im Targum Ruth 1, 16 erwähnt. תרי״ג Therjag ist ihre Zahlbezeichnung; 248 (רמ״ח) davon sind Gebote (מצות עשה) und 365 Verbote (מצות לא תעשה). (Vgl. Buxtorf, De abbreviaturis, תרי״ג, רמ״ח, שס״ה. Schon der Tractat Maccoth, f. 23, b kennt diese Zählung.) Sie sind oft zusammengestellt, z. B. bei Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, 4. Thl., Anhang 181 ff. (Vgl. Pauli Riccii Tractatus de 613 Mosaicae legis mandatis bei Pistorius, Artis cabalisticae authores I, Basil. 1587, 221 sqq.) Bearbeitet sind sie vorzüglich in Mose di Kozzi's (um 1230 in Spanien) ספר מצות גדול (das große Buch der Gebote), woraus der französische Jude Isaac ben Joseph de Corbeil (um 1260) ein Compendium verfaßte, das עמודי גולה oder gewöhnlicher ס׳ מצות קטן (das kleine Buch der Gebote) heißt. (Mir scheint, daß sowohl die Idee als der Name dieser jüdischen Pflichtenlehre von dem berühmten mohammedanischen Auctor Abubekrr Beihaki [gest. 1065] geborgt sei.) Aus diesen Schriften hat R. Ahron aus Barcelona (gest. 1292) sein ס׳ חנוך bearbeitet, welches der unermüdliche J. Heinrich Hottinger in dem Werke Juris Hebraeorum leges CCLXI, Tiguri 1655, lateinisch gegeben hat.

C. Gebräuche. Die zuverlässigste Quelle über die Gebräuche der Juden und die daran geknüpften Pflichten ist das Werk ארבע טורים (vier Reihen) von R. Jacob ben Ascher. Es besteht aus vier Theilen: 1. Orach Chajim, über die täglichen Gebete, die Haltung des Sabbats, der Feste. 2. Jore Dea, Speisenverbote, Schlachten. 3. Eben ha-Ezer, Eherecht. 4. Choschen ha-Mischpat, Kauf und Handel ꝛc. Dieses Werk wurde im 16. Jahrhundert von Joseph Karo (קרו) in Galiläa umgearbeitet und verkürzt. In dieser Gestalt heißt es Beth Joseph, „Haus Josephs", oder gewöhnlicher Schulchan Aruch, „der bereitete Tisch". Wirklich stillt es den Hunger der Wißbegierde hinsichtlich der jüdischen Satzungen vortrefflich. Es erschien zuerst in Venedig 1565 und ward oft aufgelegt und commentirt. (Bezüglich der in neuerer Zeit an dieses Buch geknüpften Controversen vgl. Ecker, Der „Judenspiegel" im Lichte der Wahrheit, Paderborn 1884.) In noch kürzerer Fassung und doch erschöpfend finden sich die Gebräuche der Juden in dem anonymen Werk כל בו, „Alles ist darin", zusammengestellt (vgl. Wolf, Bibl. hebr. II, 1312, wonach es im 13. oder 14. Jahrhundert verfaßt ist). Aus diesen Quellen haben die neueren Darsteller der rituellen Seite des Judenthums mittel- oder unmittelbar geschöpft; am zuverlässigsten ist Joh. Chr. G. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, Erlangen 1748. Bemerkenswerth ist auch: Der Jude, eine Wochenschrift, Leipzig 1768—1772, obwohl Spreu und Weizen sich unter einander findet. Das bekannte Werk Eisenmengers: Entdecktes Judenthum, 2 Bde., Königsberg 1711, ist mit Vorsicht zu gebrauchen, weil es in der Werthschätzung der Quellen keine Kritik übt, behandelt aber seine Aufgaben sehr gründlich. Im Ganzen stimmen die durch die mittelalterliche Casuistik sanctionirten Gebräuche mit den in der Mischna vorgezeichneten überein; doch hat sich der eine und andere fremdartige Ritus eingeschlichen. Der bedeutendste in dieser Hinsicht ist das Surrogat für die Sühneopfer des יום כפור (10. Tischri), am Vorabend dieses Tages dargebracht. Das Ritual schreibt Folgendes vor (s. Machsor Jom Kippur, Sulzbach 1841, S. ג): „Längst ist in Israel Folgendes Gebrauch geworden: Am Vorabend vom Jom Kippur nimmt jede Mannsperson zur „Versöhnung" (לכפרה) einen Hahn, jede Frauensperson eine Henne (Schwangere sowohl einen Hahn, als eine Henne). Man wählt gern einen weißen . . . . . . (folgen Bestimmungen über andere Surrogate in Ermangelung eines Hahnes). Diesen Hahn faßt der Israelit mit der rechten Hand, sagt: נפש תחת נפש, „Seele um Seele", und spricht das Gebet בני אדם bis zu den Worten: מצאתי כפר, „ich habe einen Lösepreis gefunden". Dann wird der Hahn über den Kopf geschwungen mit den Worten: „Das ist meine Stellvertretung, das ist meine Austauschung, das ist meine Sühne. Dieser Hahn möge zum Tode gehen, ich aber zu gutem langem Leben eintreten und zum Frieden." Hierauf wird der Hahn geschlachtet. Insofern dieser Gebrauch die Idee der Versöhnung anschaulich macht, ist nichts Fremdartiges an ihm, wohl aber insofern gerade ein weißer Hahn gewählt wird, den das mosaische Gesetz nicht, wie die Taube, als Substitut des Opfers kennt. Wer denkt nicht an das einzige blutige Opfer, welches Pythagoras gestattete, nämlich das des weißen Hahnes? (Diog. Laert. l. 8, ed. Huebner II, 254: Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις. Οἱ δέ φασιν ὅτι ἀλέκτορσι μόνον καὶ ἐρίφοις γαλαθηνοῖς. 267: Ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ ὅτι ἱερὸς τοῦ Μηνὸς καὶ ἱκέτης. Vgl. Köh-

ler, Description d'une statue antique, Mémoires de l'Académie de St-Petersbourg, Sciences polit., hist., philol. III, 1836, 45 sqq.) Socrates trug noch im Kerker seinen Schülern auf, für ihn dem Apollo einen Hahn zu opfern; dem Osiris und der Nephthys wurde dieses Opferthier oft gebracht. Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß einzelne angesehene Lehrer Israels das Hahnenopfer entfernt wissen wollten. (Vgl. dazu die Artt. Arba Canphoth, Beschneidung, Col-Nidre, Cohen, Ehe bei den Juden, Feste der Juden, Erstgeburt, Fasten bei den Israeliten, Begräbniß, Hochzeit bei den Juden, Rabbiner, Reinigungen der Juden, Synagoge, Trauer der Juden, Tephilla, Tephillin. — Ueber die jüdischen Mystiker s. d. Artt. Kabbala und Sohar, und über die jüdische Secte der Karäer oder Karaiten s. d. Art. Im Allgemeinen vgl. J. de Voisin, Theologia judaica, Paris 1647; Jo. Buxtorfi Synagoga Judaica, deutsch Frankf. und Leipzig 1737; Formstecher, Die Religion des Geistes, Frankfurt 1841; Hirsch, Religionsphilosophie der Juden, Leipzig 1841; Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880; Bassin, The modern Hebrew and the Hebrew Christian, London 1882.) [v. Haneberg.]

Judex controversiarum, s. Kirchengewalt.

Judex delegatus, s. Delegation und Gerichtsbarkeit.

Judica ist ein Name für den fünften Sonntag in der Fasten, der sonst Passionssonntag genannt wird. Er kommt davon her, daß der Introitus der Messe dieses Sonntags mit der Antiphon beginnt: Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta, ab homine iniquo et doloso eripe me; quia tu es Deus meus, et fortitudo mea (Psalm 42, 1. 2).

Judicatum Vigilii, s. Dreicapitelstreit III, 2028 ff.

Judices synodales, s. Synodalrichter.

Judith, im A. T. 1. (יְהוּדִית), eine von Esau's Frauen (Gen. 26, 34), Tochter Ana's, der von der Auffindung warmer Quellen den Namen Beeri erhielt (Gen. 36, 24), und Enkelin Sebeons (Gen. 36, 2); sie führte nach ihrer Heirat den Namen Oolibama, wie auch ihre Tante väterlicher Seite hieß (Gen. 36, 25). — 2. (Ἰουδίθ), israelitische Nationalheldin, die Hauptperson in dem gleichnamigen canonischen Buche. Dieses erzählt, wie das Judenland von einem Angriff der Assyrer durch die Entschlossenheit jener einzigen Frau wunderbar gerettet wurde. Ein assyrischer Herrscher war durch die Unterwerfung Mediens so stolz geworden, daß er den gesammten Westen Asiens sich zu unterwerfen beschloß. Dem Standpunkt des morgenländischen Heidenthums gemäß sollte diese Unternehmung auch die Vernichtung aller nichtassyrischen Gottheiten bezwecken, während der Assyrer als Stellvertreter Assurs für sich selbst göttliche Anerkennung und Ehre beanspruchte (3, 13; 5, 29). Auch er schickte, wie es Sitte war, erst Gesandte, um die herkömmlichen Zeichen der Unterwerfung zu fordern. Als aber diese schimpflich abgewiesen wurden, sandte er seinen Feldherrn Holofernes mit großer Heeresmacht zur Eroberung aus, und dieser kam, nachdem er einen Theil von Kleinasien und Syrien erobert hatte, auch an die Nordgrenze von Palästina. In diesem Lande organisirte alsbald der Hohepriester die Landesvertheidigung und ließ die Gebirgspässe verlegen, während das Volk auch in Buße und Gebet sich zu Gott um Hilfe wandte. Demnach sah sich Holofernes an der kleinen Festung Bethulia, welche im Gebirge den Zugang von Norden her versperrte, mit seinem ganzen Heere aufgehalten. Dieses auf seinem Siegeslauf unerwartete Hinderniß veranlaßte ihn, sich bei den im Heere befindlichen Bundesgenossen nach dem kühnen Volk zu erkundigen, welches seiner Macht zu widerstehen wage. Von dem Ammoniterfürsten Achior erhielt er die nothwendige Auskunft mit dem Bescheide, daß die Israeliten durch ihren Gott unüberwindlich seien, so lange sie denselben nicht beleidigten. Damit war ein Hauptgedanke, welchem der Kriegszug diente, geläugnet, und um so mehr ward nun im assyrischen Lager beschlossen, Bethulia zu vernichten und den Durchzug zu erzwingen. Achior selbst ward gebunden in den Bereich der Festung gebracht, damit er sich bei dem bevorstehenden Falle derselben von der Thorheit seiner Behauptung und der Allgewalt der Assyrer überzeuge und dann mit den Juden elend zu Grunde gehe. Von den Israeliten gelöst und aufgenommen, flößte er durch seine Erzählung denselben großen Schrecken ein, und als Holofernes nun die kleine Festung einschloß und die Wasserleitung abschnitt, war ihnen trotz Betens und Fastens bald der Muth entfallen. Die Gemeinde forderte den Stadtobersten auf, Bethulia zu übergehen, und dieser sagte es zu, wenn in fünf Tagen keine Rettung komme. Hiervon hörte die fromme Wittwe Judith, welche zu Bethulia in vollkommener Zurückgezogenheit Gott diente. Sie war ganz anderer Ansicht, machte den Aeltesten der Stadt ernste Vorhaltungen wegen ihres Mangels an Gottvertrauen und faßte einen kühnen Plan, zu welchem sie sich, ohne ihn kundzugeben, für sich und ihre Magd freie Passage durch das Stadtthor ausbedang. Nachdem sie dann in heißem Gebet Gottes Beistand angerufen, schmückte sie sich herrlich und ging mit ihrer Magd wie als Ueberläuferin in's assyrische Lager. Hier machte sie durch ihre Schönheit großes Aufsehen und ward sogleich vor Holofernes gebracht. Von ihrer Anmuth geblendet, ließ dieser sich durch ihre kluge Rede berücken, so daß sie Freiheit erhielt, im Lager nach Belieben aus und ein zu gehen. Bei dem Mahle aber, welches Holofernes ihr zu Ehren wie als Hochzeitsmahl anrichtete, ward derselbe trunken, so daß Judith, welche mit ihm allein gelassen worden, ihm mit seinem eigenen Schwert das Haupt abschlagen konnte. Dieses brachte sie noch in der Nacht nach Bethulia zum freudigen Schrecken der Belagerten; auf Achior

machte das Geschehene einen solchen Eindruck, daß er sich zur jüdischen Religion bekannte. Nach Judiths Rath machten nun die Israeliten einen Ausfall, und dadurch erst ward den Assyrern kund, daß sie keinen Feldherrn mehr hatten. Der plötzliche Schreck lähmte ihre Thatkraft; sie suchten in wilder Flucht ihr Heil, und das reiche Lager ward eine Beute der Israeliten. So war das Land von der äußersten Gefahr befreit. Judith zog sich nun wieder in die Stille des Wittwenlebens zurück, und für lange Zeit ward das Land von Feinden nicht mehr beunruhigt.

Das Buch, welches diesen Vorgang darstellt, war nach der Angabe des hl. Hieronymus (Praef. in L. Judith) chaldäisch geschrieben, und das Original hatte er noch in Händen. Ob er sich hierbei geirrt, und ob sein Exemplar die Uebersetzung eines hebräischen Textes war, kann nicht untersucht werden. Seitdem aber ist jede Spur davon verschwunden, und es sind nur noch Uebersetzungen vorhanden. Die älteste und wichtigste derselben ist die in der Septuaginta befindliche, und diese wird deßwegen gewöhnlich statt des Originals gebraucht. Sie liegt in verschiedener Recension vor, zeigt aber nicht viele Mannigfaltigkeit. Aus ihr stammt die alte Itala-Uebersetzung bei Sabatier, an der viel nachgebessert worden ist, und die alte syrische Uebersetzung, welche am besten von Lagarde in den Libri V. T. apocr. syriace, Lipsiae 1861, herausgegeben ist. Dieser Familie von Uebersetzungen steht ganz selbständig die des hl. Hieronymus gegenüber, welche nach dessen eigenem Ausdrucke (Praef. in L. Judith) mehr eine sinngetreue als eine wörtliche Uebertragung ist und deßwegen vielfach von der griechischen Form der Darstellung abweicht. Bei derselben hat der heilige Lehrer manche Rücksicht auf den Ausdruck der Itala genommen, so daß sie Fehler enthält, welche aus Verwechslung im griechischen Text stammen; sonst aber lassen sich die Eigenthümlichkeiten des chaldäischen Originals an vielen Stellen herauslesen. Von den unmittelbaren Uebertragungen aber ist weder die eine noch die andere den vielen im Text enthaltenen Eigennamen gerecht geworden oder vielmehr bei der Vervielfältigung durch Abschrift gerecht geblieben. Die jüdischen wie die christlichen Schreiber haben sehr oft für die ihnen unbekannten und seltsam klingenden Namen andere substituirt, welche die Kenntniß der jüdischen Geschichte ihnen nahe legte, und so sind in das Buch Judith viele historische und geographische Räthsel eingedrungen. Gleich im ersten Wort des Buches steht der Name des hebräischen Vorfahren Arphaxad statt des Namens Arbaces, 2, 14 Mambre statt Abrona, 2, 15 Japhet statt Saphet u. dgl. Am wenigsten ist 1, 5 der Name Nabuchodonosor für einen assyrischen König zu begreifen, da von keiner Seite her für diese Angabe eine Bestätigung gewonnen worden ist.

Auch sonst bereitet das Buch Judith nicht unerhebliche historische Schwierigkeiten. Der erzählte Vorgang ist in keiner andern Geschichtsquelle, namentlich auch nicht bei Josephus, berührt, und statt daß der jüdische König genannt wäre, unter dessen Regierung er sich zugetragen, erscheint der Hohepriester an der Spitze der Regierung. Neben ihm steht eine γερουσία, offenbar das Synedrium (gr. 4, 6. 8. 14); der Tempel εἰς ἔδαφος ἐγενήθη, ist aber wieder hergestellt (gr. 5, 18. 19), so daß man an die Zeit nach dem Exil denken sollte; aber damals gab es kein Assyrien und kein Ninive mehr, und diese Namen können durch die Kritik wohl nicht beseitigt werden. In welche Zeit soll also die Begebenheit gefallen sein? Das ist die große Frage, von deren Beantwortung die Glaubwürdigkeit des ganzen Buches abhängt.

Der Beantwortung dieser Frage sind seit Luther die protestantischen Erklärer ausgewichen, indem sie das Buch für eine Allegorie, für eine „freie dichterische Bearbeitung einer überlieferten und durch die Ueberlieferung bereits stark getrübten historischen Sage“, für eine „historische Fiction zu paränetischem Zweck“ erklärten. „Etliche wollen“, sagt Luther, „Es sey kein Geschicht, sondern ein geistlich schön Geticht, eines heiligen geistreichen Mans, der darin hab wollen malen und furbilden, des gantzen Jüdischen volcks Glück und Sieg, wider alle jre Feinde, von Gott alle zeit wunderbarlich verliehen... Solche meinung gefellet mir fast wol, Vnd dencke, das der Tichter wissentlich und mit vleis den jrthum der gezeit und Namen drein gesetzt hat, Den Leser zu vermanen, das ers für ein geistlich heilig Geticht halten und verstehen solte“ (Vorr. auff das Buch Judith, bei Bindseil und Niemeyer VII, 412). Diese Auffassung theilen die meisten protestantischen Exegeten, nur mit dem Unterschied, daß sie die Ehrfurcht, welche Luther dem Buch entgegenbringt, bei Seite setzen und das, was er für gewollte Abweichung vom historischen Sachverhalt erklärt, als einen Beweis von der Unwissenheit des Verfassers darstellen. Nach dieser Annahme hätte durch das Buch das jüdische Volk der machabäischen Zeit ermuthigt werden sollen, „kühn und entschlossen mit dem Schwerte in der Hand für den Bestand seines Glaubens und Cultus einzutreten auch gegen einen überlegenen Feind“; eine Aufgabe, welche das Buch jedenfalls schlecht genug erfüllt. Eine solche Unzulänglichkeit der Erklärung anerkennend, hat in letzter Zeit Prof. A. Scholz eine neue Lösung des Räthsels versucht, indem er den Zug Holofernes' gleich dem Zuge Gogs bei Ezechiel 38, 2 f. als eine prophetische Beschreibung von dem Zuge des letzten Feindes am Ende der Tage verstanden wissen will (Das Buch Judith — eine Prophetie, Würzburg 1785; Comm. zum B. Judith, ebd. 1887).

Insoweit solche Auswege die Redlichkeit des Verfassers anerkennen, lassen sie sich wohl mit dem Glauben an die canonische Geltung des Buches vereinigen, nicht aber mit dem von dem Buch selbst erhobenen Anspruch, für historisch zu gelten. Schon Jahn (Einl. S. 920) bemerkt, daß dieß besonders aus der Anführung von Judiths Genealogie 8, 1 hervorgehe, „die in einer

Parabel ganz unnöthig gewesen wäre". Ebenso entfernt sich die allegorische Erklärung von der innerhalb der Kirche stets festgehaltenen Anschauung, daß Judith eine historische Person, und daß ihre Geschichte, wie sie das Buch erzählt, ein wirklicher Vorgang gewesen ist. Selbst der hl. Hieronymus, welcher das Buch Judith vom Standpunkt des hebräischen Canons aus zu den Apocryphen rechnet (Prol. gal.), hält doch Judith für eine historische Person (Ep. 65, 1: Ruth et Esther et Judith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint). Ferner schafft jede andere als die historische Auffassung für die Erklärung des Einzelnen neue Schwierigkeiten und muß doch bei jedem Schritt zu eben demselben Mittel ihre Zuflucht nehmen, womit auch die Geschichtlichkeit des Buches sichergestellt werden kann. Dieses Mittel aber ist die Anerkennung, daß der ursprüngliche Text des Buches äußerst fehlerhaft überliefert ist, und zwar ebenso durch die Schuld der Uebersetzer, als durch die der Abschreiber. Letztere haben, weil ihnen so viel Unbekanntes geboten war, hier noch schlimmer gehaust, als sonst bei der Septuaginta. Damit ist freilich der Vermuthung ein weiter Spielraum geöffnet; indeß haben Movers in Bezug auf die Uebersetzung (Ueber die Ursprache der deuterocanonischen Bücher, Bonner Zeitschr. H. 13, 1835, 31 ff.) und O. Wolff in Bezug auf die handschriftliche Ueberlieferung (Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt, Leipzig 1861) gezeigt, daß bei Verbesserung des Textes ein nicht unbedeutender Grad von Sicherheit zu erreichen ist. Die Gewißheit steigt, wenn der Canon festgehalten wird, daß überhaupt nur das, was in allen Texten steht, zum ursprünglichen Buch gehört. Bei Anwendung der so gebotenen Kritik schwinden sogleich eine Menge innerer Widersprüche, welche die historische Erklärung unmöglich zu machen scheinen. Außer der Ersetzung fremdländischer Namen durch einheimische jüdische gehören dazu alle die Reminiscenzen an eine spätere Zeit der jüdischen Geschichte, als die durch den Eingang des Buches offen gelassene; namentlich muß auch der Ausdruck, daß der Tempel εἰς ἔδαφος ἐγενήθη (5, 18), anders als von der Zerstörung durch Nabuchodonosor verstanden werden.

Dieß festgehalten, läßt sich auch der Platz finden, an welchem die Geschichte Judiths in den bekannten Verlauf der alttestamentlichen Geschichte einzureihen ist. Als die Zeit, in welcher der Hohepriester an der Spitze der Regierung stand, kann zunächst die nachexilische Geschichtsperiode gedacht werden, wie dieß auf katholischer Seite der hl. Augustinus (Civ. Dei 18, 26), Sulpitius Severus (Chron. 2, 14), Natalis Alexander (Hist. Eccl. ed. Bing. 1786, III, 669), zuletzt Neteler (Unters. der geschichtlichen und der canonischen Geltung des Buches Judith, Münster 1886) zu vertheidigen gesucht haben. Allein hierbei müssen mancherlei Angaben des Buches als ächt hingenommen werden, welche doch die Kritik zu beseitigen gebietet. Auch in der vorexilischen Zeit der jüdischen Geschichte gab es zweimal eine Periode, innerhalb welcher der Hohepriester statt eines Königs regierte; dieß war Manasses' Gefangenschaft und Josias' Minderjährigkeit. Letztere kann aber wegen Jud. 16, 28. 30 als Zeit für Judiths Auftreten nicht angesehen werden, und so muß man sich mit Bellarmin für die Zeit entscheiden, in welcher Manasses, gewiß mit vielen Anderen, gefangen nach Babylon weggeführt war (2 Par. 34, 11; vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl. Gießen 1883, 366 ff.). Damals regierte in Assyrien Asarhaddon, der unter dem Nabuchodonosor des Buches zu verstehen ist. Daß von dessen Unternehmung gegen Palästina die uns bekannten Annalen desselben nichts melden, kann leicht aus dem Mißerfolg erklärt werden. Wenn Josephus ebenfalls darüber schweigt, so haben wir keine Mittel, einen Grund davon ausfindig zu machen, können aber aus diesem Stillschweigen ebenso wenig folgern, wie aus dem über die beiden Tobias. Daß trotz dieses Stillschweigens das Buch Judith schon den vorchristlichen Juden bekannt war, bezeugt der vorurtheilslose Azaria de' Rossi (Imrê binâ c. 51, f. 262; vgl. Raimundi Martini Pug. fidei, ed. Carpzov. 1687, 127). Dafür spricht auch das Vorhandensein der vielen jüdischen Midraschim über Judith, welche sich zum Theil eng an das biblische Buch anschließen, und von welchen Jellinek (Bet-ha Midrasch I, 11. 12. 13. II, 2, Leipzig 1853) einige veröffentlicht hat. Innerlich betrachtet, entspricht das Buch Judith den Anforderungen an eine historische Darstellung durch die Richtigkeit aller und jeder Einzelheiten, welche geschichtlichen Charakter haben und aus den gegebenen Quellen, namentlich aus den nun erschlossenen assyrischen Denkmalen, beleuchtet werden können (Kaulen, Einl. 223). Auch die psychologische Entwicklung der Dinge, namentlich an der Hauptperson des Buches, ist so wahr, wie sie wohl geschildert, aber nicht erdacht werden kann. So abgetödtet und selbstlos, wie sie hier geschildert wird, muß Judith gewesen sein, wenn der Gedanke, daß das Heiligthum Gottes und die Reinheit unzähliger wehrlosen Frauen von den rohen Assyrern entweiht werden könne, einen solchen, auf ungemessenem Gottvertrauen beruhenden Entschluß in ihr hervorrufen konnte. Von überraschender innerer Wahrheit ist auch der Abriß der jüdischen Geschichte, den Achior auf seinem ammonitischen Standpunkt in Kap. 5 gibt; daß hier die Niederlage Sennacheribs nicht erwähnt wird, vollendet die Treue dieses Berichtes.

Ueber den Verfasser des Buches Judith können nur Vermuthungen angestellt werden, welche bei dem Mangel jedes positiven Anhaltes weder angeführt, noch durch eine neue vermehrt zu werden brauchen. Die Zeit der Abfassung kann wohl durch die Angabe der Vulgata 16, 31 bestimmt werden, daß zum Andenken an die erzählte Begebenheit ein Festtag noch zur Zeit des Verfassers

gefeiert wurde. Da nach der babylonischen Gefangenschaft dieses Fest sicher nicht mehr gefeiert wurde, so ist die Niederschrift des Buches entweder vor dem Exil oder, wenn der chaldäische Sprachcharakter maßgebend sein soll, während der Gefangenschaft geschehen. Da das Fest später in Vergessenheit gekommen war, so ist begreiflich, daß der griechische Uebersetzer die betreffende Mittheilung, zumal als letzten Vers des Buches, weggelassen hat.

Nicht alle Bücher des Alten Testamentes sind in der Kirche so früh zu allgemeiner canonischer Anerkennung gekommen, wie das Buch Judith. Daß schon im Neuen Testamente Anklänge an dasselbe vorhanden seien, ist vielleicht zu viel gesagt, wenn auch 1 Cor. 10, 9. 10 wörtlich mit Jud. 8, 24. 25 übereinstimmt. Allein schon bei Clemens von Rom (Ep. ad Cor. 1, 55), bei Origenes (Hom. 19 in Jerem.), bei Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 19) und bei Tertullian (Monog. 17) ist das Buch Judith unzweifelhaft als ein canonisches citirt, und auf dem Concil von Nicäa ward es nach dem Zeugniß des hl. Hieronymus (Praef. ad L. Jud.) thatsächlich als biblisches Buch anerkannt. Eine so frühe Anerkennung setzt aber auch die canonische Geltung in der Synagoge voraus, welche hier, wie überall, für die christliche Ueberzeugung maßgebend war. Dieselbe wird bestätigt durch die alexandrinische Uebertragung des Buches und dessen Aufnahme in die Septuaginta. Wenn sich nun das Buch im jüdischen Canon nicht findet, obwohl der chaldäische Text noch lange nach Feststellung desselben vorhanden war, so scheinen hier ähnliche Gründe, wie bei der Geschichte Susanna's, die Ausschließung aus dem Canon bewirkt zu haben; die Juden spielen eben gegenüber der Heldengestalt Judiths eine klägliche Rolle. Ganz unnöthiger Weise ist wohl der canonische Charakter und inspirirte Ursprung des Buches wegen angeblicher Verstöße Judiths gegen das Sittengesetz angezweifelt worden, welche offenbar in dem Buche gebilligt würden. Wenn Judith sich in eine Gelegenheit begab, welche ihrer Keuschheit gefährlich werden konnte, so war dieß durch die Noth geboten und durch ihre Tugend wie durch ihr Gottvertrauen gerechtfertigt. Wenn sie sich aber einer Kriegslist bediente, so that sie nur, was damals zum Kriegsrecht gehörte, und worauf Holofernes pflichtmäßig hätte gerüstet sein müssen. Im Gegensatz zu solchen Bemängelungen verdient Judith in vollem Maß die Bewunderung und Verehrung, welche die Kirche ihr immer gezollt hat, und sie darf als ein Typus der Gottesmutter betrachtet werden, auf welche die Kirche die an sie gerichteten Worte 13, 23 und 15, 10 anwendet.

Einen Commentar zum Buch Judith gab erst Rabanus Maurus, nach ihm Walafrid Strabo in der Glossa ordinaria. Seit dem 16. Jahrhundert ward das Buch fleißig, meist von Jesuiten, erklärt; so von Serarius (mit Tobias, Esther und den Machabäerbb.), Moguntiae 1599, von Sanctius (mit anderen Geschichtsbüchern) Lugduni 1628, von Pamelius Coloniae 1626, von Didacus de Celada Lugduni 1637, von dem Benedictiner de la Cerda Lugduni 1641, von Bellosus Lugduni 1644, von Neuville Paris 1728. Neuere katholische Commentare sind: Gillet, Tobie, Judith, Esther, Paris 1879, und die betr. Abschnitte der commentirten Bibeln; protestantische: der bereits erwähnte von O. Wolff und der Commentary im ersten Supplementband der Speakers Bible. (Vgl. außer der schon angeführten Literatur noch Nickes, De Libro Judithae, Vratisl. 1854; Thielmann, Beitr. zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith (Progr.), Speier 1883; Palmieri, De veritate historica L. Judith, Galopiae 1886; Cornely, Hist. et crit. Introd. in U. T. Libros sacros. II, 1, Paris. 1887, 391 sq.) [Kaulen.]

Jüdische Philosophie des Mittelalters ist der Versuch, die Lehren einer positiv-jüdischen Ueberlieferung mit der durch die Araber vermittelten griechischen Speculation in Einklang zu bringen. Der im 6. Jahrhundert abgeschlossene Talmud war die riesenhafte Arbeit des orthodoxen Judenthums, welche die Masse der mehrhundertjährigen Traditionen exegetischen, legendarischen, historischen, religionsphilosophischen, moralischen Inhalts wie in einem großen Reservoir ansammelte. Der nie ruhende Geist des Judenthums schuf aber, in lebhafte Berührungen mit neuen Nationen hineingezogen, schon im frühen Mittelalter die Anfänge einer Philosophie, welche entgegen den gänzlich systemlosen, chaotisch ungeschiedenen Ansammlungen der Gedankenströme im Talmud nach mehr wissenschaftlicher Ausgestaltung strebte und als jüdische Philosophie, unabtrennbar von der mittelalterlichen jüdischen Theologie, sich einen Namen gemacht hat. Obwohl nicht originellen Inhalts, ist sie doch eine durchaus beachtenswerthe, fortlaufende Arbeit der Auseinandersetzung, des Ausgleichs mit fremden Gedankenkreisen, unter möglichstem Festhalten der einheimischen, mit dem Alten Testament gegebenen und anererbten Ideen, geworden. Aus dem Dunkel des 10. Jahrhunderts tritt als erster jüdischer Denker R. Saadia Gaon (gestorben 942) aus Fajum in Oberägypten mit seinem ursprünglich arabisch geschriebenen „Buch des Glaubens und der Meinungen“ (אמונות ודעות, deutsch von Fürst, Leipzig 1845) hervor. Er ist der eigentliche Begründer der jüdischen Scholastik, wenngleich ihm schon einzelne karäische Mutekallims (nach arabischer Benennung die Vertreter speculativer Theologie und Apologetik) vorausgegangen waren. Saadia hat sich an Lehre und Methode der arabischen Mutekallims gebildet. Um die Einheit und Ewigkeit der göttlichen Eigenschaften, die göttliche Gerechtigkeit, Prädestination und Freiheit, Lohn und Strafe, Thatsache und Wesen der Offenbarung zu erörtern, zieht er die Philosophie in den Dienst der Religion und stützt deren Lehrsätze durch Vernunftgründe. Er schreibt klar, nüchtern und besonnen und geht bei Festhaltung des Glaubens

mit den arabischen Mutazils (Vertreter der rationellen Theologie gegenüber der orthodoxen) davon aus, daß alle heilsnothwendigen Erkenntnisse durch die Vernunft erforscht werden können, und daß die Offenbarung nur ein zeitliches Vorher gegen das viel Mühe und Zeit erfordernde Nachdenken und Erforschen der nöthigen Lehren in Anspruch nehmen dürfe. „Es ist ein Vorurtheil abergläubischer Thoren, daß das Denken, welches Gott selbst uns anbefohlen hat, bei Anwendung auf Glaubenssachen zum Unglauben führe." Der heidnischen Philosophie gegenüber erweist Saadia die Schöpfung aus Nichts und der arabischen Speculation gegenüber die Einheit Gottes aus Gottes Körperlosigkeit. Die Propheten sahen nach ihm nicht Gott selbst, sondern eine von Gott hierzu eigens erschaffene Lichtgestalt, die Cabod oder Doxa, damit sie sich von seiner göttlichen Sendung überzeugt hielten; ebenso wie dieses geschöpfliche Licht habe Gott eine Stimme für den Propheten geschaffen. Die Materialität der Seele, welche Anan, der Stifter der Karaiten, als identisch mit dem Blute ansah, bekämpft er ebenso scharf wie die Metempsychose, welche von arabischen und jüdischen Secten geglaubt wurde. Dem Verdammten schaffe Gott einen Körper brennend wie die Sonne, dem Seligen eine sanft leuchtende Lichthülle. Gegen die arabischen Dschabariten vertheidigt Saadia mit den Kadariten die menschliche Freiheit und Selbstbestimmung, ein von da an constantes Thema, nicht ohne Scharfsinn. Das göttliche Vorherwissen sei nicht Ursache des menschlichen Handelns; es bestehe eine Zurechnungsfähigkeit trotz Vorherbestimmung. Natürlich verficht der jüdische Mutekallim gegen Christen und Moslemin die ewige Dauer des Mosaismus, sowie die Wahrheit des Prophetenthums und der Wunder, welche es beglaubigen. Die Schrifterklärung hat Saadia nach vielen Seiten ernüchtert und vereinfacht, nach Anderen zu Gunsten von Lieblingsansichten doch wieder vergewaltigt, die Tradition anerkannt, die Erbsünde verworfen.

Ein hervorragender Nachfolger dieses Gründers der jüdischen Scholastik war gegen Ende des 11. Jahrhunderts R. Bachja Ben Joseph aus Saragossa. Die Blüte alles philosophischen Wissens ist nach ihm die Erkenntniß der wahren Einheit Gottes, und die Beweise dafür sind in seinem arabisch geschriebenen Buch חובות הלבבות (in's Hebräische übers. von Juda ben Tibbon, hebr. und deutsch herausgeg. von Fürstenthal, Breslau 1835, und Stern, Wien 1854), das gleich dem seines arabischen Zeitgenossen Algazali sonst ethischen Inhalts ist, an die Spitze gestellt. Er erreicht den Meister nicht, an den er sich eng anschließt. Nur geht er über ihn insofern hinaus, als Saadia die volle jenseitige Seligkeit in der Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper findet, Bachja dieselbe schon mit dem Leben der von der körperlichen Hülle befreiten Seele beginnen läßt. Herzenspflichten (חובות הלבבות im Gegensatze zu חובות עברים, Gliederpflichten) sind ihm Betrachtung der Natur, Religionsübung, Demuth und liebende Hingebung an Gott. Daß im Alten Testament so wenig von jenseitiger Vergeltung geredet wird, erkläre sich aus dem Kindheitsstande des Volkes, das jene hohen Wahrheiten und Ideale noch nicht fassen konnte und durch Verheißung diesseitigen Lohnes darauf vorzubereiten, durch Bedrohung mit irdischer Strafe zu schrecken war.

Man begegnet nunmehr nach den jüdischen Mutekallims einem Neuplatoniker derselben Nation, der zuerst die neuplatonische Speculation in Spanien eingeführt hat. Es ist Avicebron (s. d. Art.), der auch dem hl. Thomas, Albert und Duns Scotus wohlbekannte Verfasser des מאור חיים (Fons vitae). Er galt lange als Araber und ist jüngst durch S. Munk als Verfasser des von Ibn Falaquara in's Hebräische übertragenen, ursprünglich arabisch geschriebenen Buches und als identisch mit dem Dichter R. Salomo Ibn Gebirol aus Malaga (gest. nach Mitte des 11. Jahrh.) für Israel revindicirt worden. Er ist auch in seinen schwungvollen synagogalen Hymnen mystischer Philosoph. Als solcher stellt er zwischen dem unsichtbaren Schöpfer und der sichtbaren Welt Mittelwesen auf, weil der Abstand zwischen Gott und Körperwelt zu groß sei, als daß beide in unmittelbarer Berührung und Verbindung stehen könnten. „Gott ist erste, universale Ursache, die sinnliche Welt die unterste Wirkung, welche keine weitere Ursache mehr ist; jener ist die absolute Einheit, diese das absolut Vielfache. Es gibt nun aber Wesen, welche dem Einen wie dem Andern gleichen und als vermittelnd zwischen beiden Aeußersten wirken. Der erste Hervorbringer, Gott, macht nur eine einfache, ihm selbst ähnliche Substanz, nicht das Mannigfaltige der Körperwelt. In künstlichem Bau, von oben nach unten, folgen nun die Mittelwesen als 1. ein göttlicher, von Gott selbst emanirter Wille, Schöpfer und Beweger der Welt (Schopenhauer, Die Welt als Wille); 2. die allgemeine Materie und Form; 3. der Weltgeist; 4. die Weltseele als vegetative, animalische und denkende; 5. die Natur als Erzeugerin der sinnfälligen Körper. Das Höhere ist immer Grund und Ursache des ihm folgenden Tiefern. Weltseele und Natur sind, mit der Körperwelt verglichen, einfache, in Vergleich mit Gott und dem Weltwillen zusammengesetzte Wesen." In den Beweisen für das System häuft der Verfasser Dialektik und Phantasie. „Alle Mittelwesen sind aus Materie als dem bleibenden und aus Form als dem individualisirenden, wechselnden Princip, die Körperwelt aber ist der Geisterwelt nachgebildet, ihr verdichteter Reflex. Nichts ist Gottes entleert, weil sein Wille sich überallhin verbreitet. Aber während im göttlichen Willen (und in höchster Potenz in Gott selbst) alle Formen in Activität sind, so ist das, was die allgemeine Materie an Formen und Kräften von ihm erhält, so wenig, als was die Luft vom Sonnenlicht erhält. Die obersten Wesen verlieren bei Hervorbringung der unteren nichts, gleich der Sonne, wenn sie ihre Strahlen streut. Die

Mittelwesen sammt dem Willen als höchster Emanation sind weder vollkommen unendlich noch endlich. Der Wille ist unendlich durch sein Wesen, aber endlich durch seine Entfernung vom Urquell; der Weltgeist ist endlich als geschaffener Geist, ist aber seiner Wirksamkeit nach nicht zeitlich begrenzt." Diese Gedankenwelt, wonach die Schöpfung durch Emanation und nicht durch einen momentanen Act hervorgebracht worden, ist kein Product mosaischer Gotteslehre, aber auch nicht geistiges Gespinnst Avicebrons selbst, wie die Gegner meinten, sondern stammt von den Neuplatonikern Plotin und Proclus, denen auch die Lehre gehört, daß die wahre Erkenntniß durch Ekstase und Tugendübung erreicht werde. Die Araber, welche dem Neuplatonismus frühe anhingen und fast alle griechische Philosophie unter seinem Gesichtswinkel betrachteten, waren hier auch für die jüdischen Weisen die Vermittler. Schon der arabische Schilderer philosophischer Systeme, Schahrastani, über hundert Jahre älter, kennt die emanirten Mittelwesen, und Ibn Falaquara legt sie und Verwandtes dem Empedokles bei. Die Einschiebung der höchsten Emanation des göttlichen, weltschöpferischen Willens dürfte aber als Ausgleichung mit der jüdischen Lehre gelten. Avicebron hat zuerst den Neuplatonismus in Spanien eingeführt, da der moslemische Philosoph Ibn Badja dort um 50 Jahre später auftrat. Der Fons vitae übte eine starke Wirksamkeit auf Anhänger und Bekämpfer. Von letzteren schrieb gegen ihn Abraham ben David die אמונה רמה. Bald gewannen die arabischen Aristoteliker (Ibn Roschd, Ibn Sina) erdrückende Uebermacht, und der jüdische Neuplatonismus flüchtete in die Kabbala. Avicebrons entschiedenster Bekämpfer wurde der hl. Thomas; auch Albertus Magnus hatte sich gegen ihn gewandt, während Duns Scotus sich mit ihm befreundete. Munk vergleicht Ibn Gebirol mit Philo; beide waren Förderer des Neuplatonismus, zogen sich aber vor den pantheistischen Consequenzen desselben hinter die religiösen Traditionen zurück. Der jüngere ist unter seinem ächten Namen Ibn Gebirol eine Leuchte in der Synagoge durch seine in die Sprache und Kraft der Propheten getauchten Hymnen geblieben, mit seinem verballhornten Namen Avicebron als Gegner von Moses und Christus angesehen.

Als Vorläufer des großen jüdischen Aristotelikers Moses Maimonides sind zu erwähnen Jehuda Hallevi (s. d. Art.) und Abenesra (Abraham Ibn Esra), beide aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Ersterer hat im Buch Cuzari den jüdischen Glauben zum Sieger über die Philosophie erklärt und in blendender Sprache denselben verherrlicht, ohne den philosophischen Lehren, in denen er sich wohlbewandert zeigt, blind den Rücken zu kehren. Göttliche Begeisterung erzeuge bloß der Offenbarungsglaube. Die Beweise der Mutekallims seien nur dialektische Kunststücke, welche den Gläubigen nichts Neues und Besseres zu lehren vermögen, als was er bereits besitze. Wie der wahre Dichter der Regeln über Metrik und Poesie spotte, so der in Prophetie und Glauben Eingeweihte über die Beweise des Kalam. Aristoteles habe sich bemüht, zwischen der Ansicht von der Ewigkeit der Welt und der Schöpfung in der Zeit mit Sicherheit zu entscheiden. Da ihm aber die allein zuverlässige Tradition fehlte, sei es ihm ebenso schwer gewesen, sich einen zeitlichen Anfang der Welt wie die Ewigkeit derselben zu denken. Die Argumente für beide hielten sich das Gleichgewicht. Das entscheidende Gewicht lege die an den ersten Menschen geknüpfte Tradition in die Schale. Aehnlich verhalte es sich mit einer Menge anderer schwieriger Materien. Die Vernunftreligion führe zu vielen Zweifeln. Den neuplatonischen Sphären und Emanationen, die man mit dem Buch Jezira von Abraham herleitete, steht J. Hallevi etwas sympathischer gegenüber und sucht sie mit Moses in Einstimmung zu bringen. Ueber Theophanien und Engel urtheilt er wie Saadia; dagegen gelangt nach ihm die Seele erst durch Abstreifen alles Körperlichen zu göttlichem Leben. Nur der ausdrückliche Bescheid Gottes, die mit Demuth ohne Grübeln angenommene Offenbarung hebe über Schwierigkeiten hinweg, da in seinen Vorschriften wohl viel Ueber-, aber nichts Widervernünftiges sich finde. Unläugbar ist im Cuzari ein hoher Gedankenflug und eine feine, geistvolle Verwendung philosophischer Lehren sowohl des Kalam als der Neuplatoniker für das Verständniß des Alten Testaments, das er in seinen Hauptpunkten, wie Schöpfung, Offenbarung, Leitung und Vorsehung jeder Antastung entzieht. — Das gleiche Bestreben, aber in noch weit consequenterer Weise, zeigt Abenesra (s. d. Art.) in seinem großen Bibelcommentar. Dieser ist eine umfassende Sammlung von Meinungen und Lehrsätzen aus dem ganzen Bereich der damals zugänglichen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, welche nach ihren verschiedenen Richtungen und Systemen im Dienste der Religion verwendet wird. Man findet darin die Hauptsätze der jüdischen Aristoteliker, wie daß Gott der Denkende, das Denken und das Gedachte sei, noch häufiger aber den Fons vitae benutzt. Danach lasse sich von Gott gar nichts aussagen, als daß er Subject ohne jedes Prädicat sei, weil er die absolute Einheit ohne jede Bestimmung, und weil die irdische Welt nicht unmittelbar aus ihm hervorgegangen sei. Wie Avicebron im mystischen Gedicht „Königskrone" (כתר מלכות) aus Gott zuerst die Weisheit, aus dieser den Willen, dagegen im Fons vitae zuerst den Willen als Velleitätsgrund der Schöpfung emaniren läßt, so wechselt auch Abenesra. Ganz pantheistisch ist ihm Gott das Wesen ohne Was (בלי מה), das Sein als solches, als Substanzbegriff (ohne Anderssein nach Hegel), der erst durch Emanationen der mit Gott identischen angelischen Geister determinirt wird. Die Ursache der Sinnenwelt liegt

auch bei ihm in ihrer Entfernung von Gott. Das Ergießen der Gotteskraft über Geister- und Sinnenwelt sei der Wirkung der Seele auf den menschlichen Körper zu vergleichen, bei der auch die feinen Nerven mehr seelisches Leben als andere, gröbere Theile hätten. Die Schöpfung sei wie Hauch oder Wort aus dem Munde die Wandlung des noch Unbestimmten in's Determinirte, ein Begrenzen (ברא), Beschränken des Uferlosen. Daß der Commentator die Grenzen der Orthodoxie fort und fort stark streift, ist ihm wohl bewußt, daher redet er gern von Räthsel und Geheimniß und bricht ab, wo er etwas zu anstößig werden könnte. Die Seelen entströmen dem Reich der Geister in die körperliche Fessel. Mit Recht darf man Spinoza mit seiner Substanz und wechselnden Modalitäten den logischen Uebersetzer Abenesra's nennen.

Das bedeutendste Gestirn, das im Zenith der jüdischen Religionsphilosophie aus jenen mittleren Zeiten steht, ist Moses Maimonides (s. d. Art.) (auch Maimuni, Ben Maimun) aus Cordova (geb. 1135). Er hat die von jüdischen Vorgängern schon betriebene Verschmelzung des arabischen Aristotelismus mit der jüdischen Glaubenslehre thatsächlich und noch mehr anscheinend zu Gunsten der letzteren fortgesetzt und zum Abschluß gebracht. Dabei ist er zu Resultaten gekommen, welche vielfach den Mosaismus gefährden mußten. Schon die der Freiheit und Bedeutung der philosophischen Speculation überaus günstige Prämisse, daß die alten jüdischen Lehrer Philosophen gewesen, und daß das Alte Testament, wo sein Buchstabe nicht mit der (aristotelischen) Philosophie harmonire, metaphorisch zu verstehen und nach letzterer zu deuten sei, sagt mehr als genug. In seinem ersten größern, arabisch geschriebenen Werk, dem Commentar zur Mischna (Siradsch „Beleuchtung", von Verschiedenen in's Hebräische übersetzt als פירוש המשנה), nimmt er Anlaß, bei Sanhedrin 10, 1 den jüdischen Glauben in 13 Artikeln zu präcisiren, die bis jetzt allgemeiner, symbolischer Ausdruck der israelitischen Confession geblieben ist (s. o.). — Schon hier tritt der biblische Gottesbegriff in aristotelische Formen gekleidet hervor, verbunden mit dem Bestreben, von der Gottheit alles Körperliche, Zeitliche und Räumliche zu entfernen, sie mehr und mehr zu einem Gedankending nothwendiger Attribute und Handlungen im Sinne abstrahirender Philosophie zu erheben, dagegen freien Gebahrens und freier, offenbarungsmäßiger Entschlüsse im Sinne des biblischen Realismus zu berauben. Das große Werk der „starken Hand" (יד חזקה) zeigt den mächtigen organisatorischen Geist, der Licht und System in die chaotische Masse des Talmud zu bringen sucht, aber deutlich in Hauptpunkten des Glaubens eine esoterische Lehre gegen das ordinäre buchstäbliche Verständniß der biblischen Lehren und Stellen herausbildet. Der Gelehrte weiß den Kern aus der gröbern Worthülle auszulösen und zum Geist vorzubringen, der nur im Gewand der Metapher und Symbole dem Exoteriker zugänglich war. Diesen Unterschied mit seinen Consequenzen läßt er schärfer in seiner Lebensarbeit hervortreten, in der wieder arabisch in hebräischer Schrift verfaßten דללת אלהרין, Wegweiser der Irrenden, in der hebräischen Uebersetzung מורה הנבוכים (Urtext und französische Uebersetzung herausgeg. von Munk, Paris 1856—1866; hebräisch und deutsch erster Theil von Fürstenthal, Krotoschin 1839; zweiter Theil von Stern, Wien 1864; dritter Theil aus dem Arab. von Scheyer, Frankf. 1838). Die sinnlich anthropomorphen Bilder der Bibel werden als geistige Wahrheiten enthüllt, der Gehalt der jüdischen Glaubenslehre als Philosophie dargestellt. Beides wird an den großen Visionen Ezechiels exemplificirt. Es ist hier von einem immerhin gewaltigen Geist der vergebliche Versuch gemacht, Offenbarungsreligion und Glauben des Alten Testaments in letzter Instanz in das zeitphilosophische System des purificirten Aristotelismus aufzulösen und im Talmud einen Hintergrund höherer Wahrheiten nachzuweisen. Aeußerste Kunst und das Raffinement eines todtgemachten Glaubens sollte auf einmal als Natur und Befriedigung lebendiger Geistes- und Gemüthsbedürfnisse erscheinen. Die grundlegenden Geschichtsthatsachen des Alten Bundes treten bei Maimonides hinter den allgemeinen, speculativen Theoremen, der Glaube hinter der Philosophie oder dem, was man damals dafür ansah, zurück. Glaube des Judenthums und Vernunftwahrheit, Moses und Platon-Aristoteles sind im Grund identische Gleichungen. Der Talmudismus in seiner gewöhnlichen Gestalt und sein Studium treten zurück vor philosophischer Forschung, zu der er nur etwa Anstoß, aber nicht Directive geben darf. Als Weltschöpfer erkennt er Gott an und weist die Ewigkeit der Welt gegen Aristoteles scharf zurück; aber in der Erklärung tritt sogleich die Willkür seiner Symbolik ein. Denn welche Lehren der Thora im wörtlichen, und welche im allegorischen Sinne zu nehmen seien, darüber gebe die Wissenschaft Auskunft. So oft der wörtliche Sinn einer Stelle irgend einem wissenschaftlich nachgewiesenen Lehrsatz widerstreite, müsse nothwendigerweise der wörtliche Sinn aufgegeben und dafür der allegorische genommen werden. Hiernach sei sogleich zu Anfang der Genesis בראשית nicht in principio, sondern „vermöge weltschöpferischen Princips", und „daß die Himmel die Ehre Gottes erzählen", sei nicht figürlich zu fassen, sondern wörtlich, da die Sphären lebende, mit Denkkraft und Begehren begabte Wesen seien, die in Sehnsucht zu Gott hin sich bewegten und ihn laut priesen. Denn in den Sphären seien die kosmischen Gedanken Gottes ausgeprägt. Hier schließt sich Maimonides den älteren Platonikern an, nur daß er bloß vier Sphären annimmt: die geistige der Engel, die der Gestirne, die von Sonne und Mond, die sinnliche der vier Elemente. Die oberste Sphäre sei Gott am nächsten, der jeder Einflußnahme nach der untersten möglichst entrückt gedacht ist. Dagegen strebten die Gestirncomplexe, da sie beseelt sind, sehnsüchtig nach

oben zu immer größerer Vergeistigung und Beseligung, die sie ihrerseits nach unten der von ihnen bewegten, abhängigen Sinnenwelt so weit möglich zukommen ließen. Mit der ewigen materia prima Platons und dem sie gestaltenden Gott weiß der Jude die Schöpfung aus Nichts in ziemliche Einstimmung zu bringen, wie er auch Wunder nach aller Möglichkeit zu inneren Vorgängen, Visionen, Phantasievorgängen abschwächt. Nur die prophetische Offenbarung ist ihm doch nicht bloße Selbsterhebung des menschlichen Geistes und Ausbildung seiner prophetischen Anlagen, wenn er auch dieselbe durch Verbindung mit der obersten Intelligenz, dem שכל פועל (arab. àklun fa'il) erreicht. Der Ungebildete könne zwar nicht Prophet werden, aber wo auch die geistigen Anlagen auf's Beste sich entfaltet hätten, trete doch nur dann die prophetische Würde ein, wenn es der Wille Gottes sei. Er lehrte unbedingte Willensfreiheit den arabischen Dschabariten und Ascharilen gegenüber; die Tugend sei richtiger Mittelweg, Maßhalten im Handeln; nicht durch äußere Erlösung, sondern durch richtige Erkenntniß und Selbstanstrengung gelange man zum Heil und zum ewigen Leben in der Gott nächsten Sphäre der reinen Geister, das nicht so fast Lohn, als Errungenschaft sei. Andernfalls sterbe die Seele wie der Leib. Damit war die leibliche Auferstehung ausgeschlossen; sie ward von Maimonides auch nur dem jüdischen Lehrsystem zu lieb äußerlich angenommen und verfochten, da sie in der von ihm bekannten Philosophie keinen Platz fand. Trotz Anfechtungen und Bann gewann in der Folge die freiere Richtung dieses Philosophen in den höheren Schichten des Judenthums, anders als bei den Arabern, die Oberhand.

Die späteren Kundgebungen des Judenthums auf dem besprochenen Gebiet halten sich selten fern von der einmal durch die vorhin charakterisirten Koryphäen gepflanzten Neigung zur pantheistischen Emanationslehre. Dieß erhellt schon aus dem fast symbolisch gewordenen „Gesang des Einheitsbekenntnisses" (s. o.). Die Gottheit wird vielfach so in's Abstracte gezogen und entleert, daß der Mensch bestimmen könne, was Gott thun werde. Auch die Messiashoffnungen wurden mehrfach auf abstracte Formeln von Aufklärung, Humanität, Philanthropie gezogen. Doch bleibt bei der ungeheuren Mehrheit der Glaube an den kommenden, göttlich ausgestatteten Messias die Jahrhunderte herab festgewurzelt. — Neben der oft phantastisch verstiegenen Speculation, die mit Maimuni den Höhepunkt erreicht und keine originalen Anläufe mehr im spätern Mittelalter genommen, ist die Ethik mehr auf nüchternem Boden verblieben und dem Alten Testament im Ganzen nicht untreu geworden.

Literatur: Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker, 2 Bde., Halle 1850—1851; Salomon Munk, Philosophie und philos. Schriftsteller der Juden, deutsch Leipzig 1852; Le même, Mélanges de philosophie juive et arabe, Par. 1859; Geiger, Moses B. Maimon in s. nachgelass. Schriften III, Berlin 1876; Joel, Beiträge zur Gesch. der Philosophie, Breslau 1876; Rubin, Spinoza und Maimonides, Wien 1868; Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters, 2 Abth., Wien 1870—1876; Guttmann, Die Philos. des Salomon Ibn Gabirol, Götting. 1889. [v. Himpel.]

Juénin, Kaspar, Oratorianer, theologischer Schriftsteller, wurde 1650 zu Varembon (Diöcese Lyon) geboren, trat in die französische Gesellschaft des Oratoriums und lehrte Theologie in verschiedenen Niederlassungen, zuletzt im Seminare von Saint-Magloire zu Paris. Sein Tod erfolgte zu Paris am 16. November 1713 (nach Anderen schon 1707). Er galt als sehr gelehrt und fromm, doch war er nicht frei von jansenistischen Anschauungen. Sein Hauptwerk Institutiones theologicae in usum seminariorum (4 voll., Lugd. 1694; 7 voll., Par. 1700) wurde gleich nach dem Erscheinen in mehreren Diöcesanseminarien eingeführt, von einigen Bischöfen aber als jansenistisch censurirt und endlich 1700 vom Erzbischof Noailles von Paris verboten. Der Verfasser unterwarf sich bereitwillig diesem Urtheile und veranstaltete eine verbesserte und vom Erzbischof approbirte Ausgabe (Par. et Venet. 1704—1705). Diese unterbreitete Juénin mit einem Unterwerfungsschreiben auch dem römischen Stuhle. Nach längerer Untersuchung verbot Clemens XI. das Buch am 25. September 1708, und zwar unbedingt; erst unter Benedict XIV. wurden dem Inderverbote die Worte beigefügt: donec corrigatur. Erst 1769 erhielt eine neue Ausgabe die unbedingte Freigabe. In Frankreich veranlaßte die Angelegenheit mehrere Streitschriften; unter ihnen war 1710 die Pastoralinstruction des Bischofs Thiard de Bissy von Meaux, welcher die Auctorität des kirchlichen Lehramtes in Entscheidung der facta dogmatica entwickelte, die bedeutendste. Juénin verfaßte ferner einen werthvollen Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis (2 voll., Lugd. 1696; Venet. 1778); eine Theologia moralis (2 voll., Par. 1741) und endlich Resolutiones casuum de jure et justitia (4 voll., Par. 1761), in welchen er sich als Rigorist zeigt. (Vgl. Hurter, Nomencl. litter. II, 692 sq.; Reusch, Index II, 678. 837.) [Streber.]

Julian, der hl., Erzbischof von Toledo, geboren in dieser Stadt, war ein Schüler des heiligen Erzbischofs Eugenius II. von Toledo (s. d. Art.) und bestieg den erzbischöflichen Stuhl im J. 680. Er präsidirte vier Synoden zu Toledo, der zwölften vom Jahre 681, der dreizehnten vom Jahre 683, der vierzehnten vom Jahr 684 und der fünfzehnten vom Jahre 688. Kurz nach der dreizehnten toletanischen Synode brachte ein Legat des Papstes Leo II. die Acten der 680—681 gegen die Monotheleten abgehaltenen öcumenischen Synode zu Constantinopel nach Spanien und verlangte im Namen des Papstes die Approbation dieses Concils durch

eine allgemeine spanische Synode. Demzufolge wurde in der vierzehnten Kirchenversammlung zu Toledo sowohl das Concil von Constantinopel, wie auch eine in diesem Betreff von Erzbischof Julian abgefaßte Denkschrift (Liber responsionis fidei nostrae, auch Apologia genannt, jetzt verloren) bestätigt und eine Legation nach Rom abgeordnet, um den Papst hiervon in Kenntniß zu setzen und Julians Schrift zu überreichen. Papst Benedict II. fand diese Schrift Julians in einigen Punkten einer Erklärung oder vielmehr Abänderung bedürftig, da es z. B. darin hieß, daß der Wille den Willen erzeugt habe, und daß in Christo drei Substanzen seien. Die fünfzehnte Synode zu Toledo entsprach dem Willen des päpstlichen Stuhles, indem sie die anstößigen Redeweisen im katholischen Sinne erklärte, und Julian schickte zu seiner Rechtfertigung eine andere Apologie nach Rom. Hiermit war Papst Sergius I. vollkommen zufriedengestellt. Julian starb im J. 690 am 8. März, an welchem Tage die Kirche sein Gedächtniß feiert. Er war ein liebreicher, wohlthätiger, frommer, auf die würdige Abhaltung des Gottesdienstes und die Handhabung der clerikalen Zucht eifrig bedachter Kirchenfürst. Er besaß auch viele Gelehrsamkeit und verfaßte viele Schriften, die aber nur zum Theil auf uns gekommen sind. Uns sind erhalten: 1. drei Bücher Prognosticorum sive de origine mortis humanae, de futuro saeculo et de futurae vitae contemplatione; 2. Vita s. Ildephonsi Toletani; 3. Libri III de demonstratione sextae aetatis adversus Judaeos; 4. Historia gestorum regis Wampae (bei Migne, PP. lat. XCVI, 427 sq.). Die Libri II contrariorum in speciem locorum utriusque testamenti werden von Dupin ihm abgesprochen und dem Abte Berthorius von Monte Cassino beigelegt; ebenso spricht ihm Dupin die Commentarien zum Propheten Nahum ab. Einen Katalog aller Schriften Julians sammt biographischen Notizen über ihn hat einer von seinen Nachfolgern auf dem erzbischöflichen Stuhle von Toledo, Bischof Felix, geliefert. (Vgl. Boll. Mart. I, 782 sq.; Aguirre, Conc. Hispan. 2. ed. IV, 262 sq.; Ferreras, Gesch. von Spanien, deutsche Ausg. Halle 1754, II, 438 ff.; Gams, K.-G. von Spanien II, 2, 168 ff.; Du Pin, Nouv. bibl. VI, 37.) [Schröbl.]

Julian, der Abtrünnige (Apostata), römischer Kaiser (361—363), bekannt durch die Verfolgung, welche er der Kirche durch gefährlichere Mittel, als durch Blutedicte, bereitete. War auch die Kirche aus ihrem 300jährigen Kampfe gegen das Heidenthum siegreich hervorgegangen, so gab es gleichwohl unter und nach Constantin d. Gr. im römischen Reiche eine mächtige Partei, welche dem alten Weltprincip der Götterverehrung mit begeisterter Liebe anhing. Durch diese Partei, welche in alten hellenischen und römischen Familien ihren Hauptsitz hatte, aber vielfach auch durch die Mittel, welche man seit Constantin zur Beförderung des Christenthums und zur Unterdrückung des Heidenthums anwandte, wurde ein nochmaliger Aufschwung des letzteren vorbereitet. Der Mann nun, welcher das Rad der Geschichte zurückdrehen wollte und sich an die Spitze dieser reactionären Bewegung stellte, war Julian, ein Sohn des Julius Constantius, Stiefbruders Constantins des Großen. Noch im J. 337 hatten die Soldaten in Constantinopel wohl mit Wissen und Willen des Kaisers Constantius unter den Seitenverwandten des kaiserlichen Hauses ein großes Blutbad angerichtet; nur der sechsjährige Julian und sein Stiefbruder Gallus wurden wegen ihres zarten Alters verschont. Seitdem lebte Julian, nachdem er zuvor einige Zeit lang bei dem Bischofe Marcus von Arethusa freundliche Aufnahme und Schutz gefunden, auf den Gütern seiner schon früh verstorbenen Mutter, unter der Aufsicht Mardonius', eines alten und erfahrenen Sklaven, der ihn zu einem mäßigen und eingezogenen Leben anleitete und in Homers Gesängen unterrichtete. Etwa vom zehnten bis zum dreizehnten Jahr besuchte Julian die gelehrten Schulen von Constantinopel. Gerne hätte er hier den berühmten heidnischen Rhetor Libanius gehört, aber Constantius, der seine und seines Bruders Entwicklung mit regstem Argwohn bewachte, untersagte es; dagegen führte ihn Nicocles, der sich unter der Maske christlichen Glaubens in die Hofgunst eingeschlichen hatte, in Wahrheit aber ein verkappter Heide war, in die damalige Weise, Homers Gesänge zu erklären, ein, indem er hinter den glänzenden Erzählungen des Dichters tiefe Geheimnisse überschwänglicher Philosophie ahnen ließ. Julian machte solche Fortschritte, daß die öffentliche Neugierde sich mit ihm und seinem Bruder zu beschäftigen anfing. Dieß regte den Argwohn des Kaisers auf, welcher fürchtete, die beiden Jünglinge könnten sich die Zuneigung des Volkes erwerben. Um sie deßhalb unschädlich und ungefährlich zu machen, wies er ihnen das Schloß Macellum in Kappadocien zum Aufenthalt an. Hier wurden sie mißtrauisch bewacht; Julian wurde selbst zum Lector geweiht, woraus seine große Bekanntschaft mit der heiligen Schrift zu erklären ist, und Alles, selbst ihre Spiele, mußte die Farbe von Andachtsübungen an sich tragen. Allein die gar zu große Hast und Absichtlichkeit, mit welcher man ihnen die Hofreligion, ohne rechtes Geschick, beibringen wollte, war zunächst die Ursache, daß, während Gallus sich dem geistlichen Joche willig unterwarf, der geistig begabtere Julian sich dem Gegentheil zuwandte; er haschte heimlich nach Handschriften griechischer Dichter und Philosophen und sog aus ihnen gierig heidnisches Gift. Dabei trug er den Haß, den er wegen Ermordung seiner Angehörigen gegen seinen Oheim Constantius hatte, bald auch auf dessen Religion über, und die vielen Niederträchtigkeiten der arianischen Bischöfe, die vielen dogmatischen Zänkereien, sowie die Wahrnehmung, daß bei Vielen der Uebertritt zum Christenthum nur durch äußer-

liche Rücksichten herbeigeführt worden, konnten ihn auch nicht für das Christenthum günstig stimmen. So war Julian eigentlich schon ein halber Heide, als er nach sechsjähriger Verbannung im 19. Lebensjahre dem öffentlichen Leben wiedergegeben wurde. Im J. 350 berief nämlich Constantius beide Brüder an den Hof. Gallus wurde zur Würde eines Cäsars und Mitregenten erhoben, und Julian durfte zu Constantinopel seine Studien fortsetzen; nur blieb ihm untersagt, Libanius zu hören. Als aber Constantius im J. 351 durch den Krieg mit dem Usurpator Magnentius nach dem Abendlande gerufen wurde, hielt er es für gefährlich, den hoffnungsvollen Jüngling, der bereits wieder viele Aufmerksamkeit auf sich zog, während seiner Abwesenheit in der Hauptstadt des Reiches zurückzulassen, und gab ihm deßhalb die Weisung, sich nach Nicomedien in Bithynien zu begeben. Jedoch nahm er ihm vorher das Versprechen ab, den schon genannten Libanius, der sich kurz zuvor ebenfalls dahin geflüchtet hatte, nicht zu hören. Aber das Verbotene zog Julian nur noch mehr an; er hielt zwar buchstäblich sein gegebenes Wort, wußte sich aber des Rhetors Vorlesungen in Abschriften zu verschaffen und kam nun auch bald in Verbindung mit der ganzen heidnischen Partei. Die Platoniker zu Pergamus und Ephesus, Aedesius, Chrysanthius, Maximus und Andere unterhielten mit den Heiden zu Nicomedien einen lebhaften Verkehr und wirkten durch sie in aller Stille auf Julian, und während die Philosophen mit ihm über die Natur und Abkunft der Seele, über Wesen und Wirkungen der Götter und Dämonen redeten, während sie ihm Weissagungen vom bevorstehenden Triumphe der alten Götter zeigten und ihn merken ließen, daß er das zu diesem erkorene Werkzeug sei, war der marktschreierische Maximus von Ephesus herübergekommen, um Julian mit den Künsten der Magie und Mantik zu umgarnen. Maximus nahm ihn mit sich nach Jonien, und die Hierophanten von Eleusis weihten ihn in die Mysterien ein. Sein durch die rhetorische Bildung verschrobenes, eitles, nach dem Glänzenden haschendes Gemüth fand an allem diesem Gefallen; er wiegte sich in dem Gedanken, an philosophischer Weisheit seine Zeitgenossen weit zu überragen. Diesem Geschmacke am Heidenthume stand kein Gleichgewicht gegenüber in der Liebe zum Christenthum, denn dieses war bei ihm nicht bloß etwas Aeußerliches, sondern war ihm auch verhaßt wie die Personen, die den christlichen Namen trugen und so wenig Christliches an ihm bewiesen hatten. Um diese Zeit verbreitete sich schon das Gerücht seiner Hinneigung zum Heidenthume. Sein Bruder Gallus warnte ihn durch den Priester Aetius, und um diesen Verdacht zu beseitigen, gab er sich den Schein größeren Eifers und mönchischer Frömmigkeit. Im J. 354 wurde Gallus wegen schlechter Amtsführung gestürzt und wegen angeschuldigter Verschwörung mit dem Tode bestraft, und auch Julian wurde in den Sturz seines Bruders verwickelt und als Staatsgefangener an den kaiserlichen Hof nach Mailand abgeführt. Die große Gefahr, in der er schwebte, wurde durch die Fürsprache der Kaiserin Eusebia abgelenkt; ja er erhielt sogar sonderbarer Weise die Erlaubniß, in Athen, dem Hauptsitze verborgenen Heidenthums, seine Studien fortzusetzen. Aber schon nach sechs Monaten wurde er zu seinem größten Leidwesen wieder nach Mailand zurückgerufen; er ließ sich den langen Bart scheeren, legte den Philosophenmantel ab und nahm im November 355 den Purpur als Cäsar in den Provinzen Gallien, Spanien, Britannien. Die Thaten des jungen Cäsars während seiner sechsjährigen Verwaltung Galliens gehören nicht hierher; nur so viel sei bemerkt, daß er alle Schwierigkeiten überwand, die Ränke der falschen Freunde und heimtückischen Höflinge zu Schanden machte, die Ruhe Galliens wieder herstellte und sieggekrönte Adler bis in das Herz Alamanniens trug. Julian entwickelte eine außerordentliche Thätigkeit und geizte mit der Zeit. Der Tag war den Geschäften des Friedens und Kriegs, ein kleiner Theil der Nacht dem Schlaf, das Uebrige dem Studium der alten Philosophen, Dichter und Redner geweiht. Schnell gewann er die Liebe des Volkes und war zugleich Abgott der Soldaten, die er von Sieg zu Sieg führte. Seine philosophischen und magischen Thorheiten blieben der Welt verborgen, da er ihnen in der Stille nachhing. Sein öffentliches Leben war musterhaft. Allein je höher sein Ruhm stieg, desto wilder entbrannte die Eifersucht des Kaisers gegen ihn. Neue Pläne wurden zu seinem Verderben geschmiedet. Im J. 360 kam der Befehl vom Hofe, daß der größte und beste Theil des Heeres, das in Gallien unter Julian stand, nach dem Morgenlande abziehen solle, um den Krieg gegen die Perser mitzumachen. Eine allgemeine Bestürzung trat ein, und als die Vorstellungen Julians beim Kaiser nichts fruchteten, empörten sich die Soldaten und riefen in Paris Julian zum Kaiser aus. Constantius wollte von dieser Erhebung seines Neffen nichts wissen und kündigte ihm Krieg an.

Jetzt brauchte Julian seine Neigung zum Heidenthum nicht mehr zu verbergen. Im Frühjahre 361 brach er mit dem Heere nach dem Morgenlande auf, drang, ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen, bis Athen vor, ließ daselbst die Göttertempel wieder öffnen und forderte alle Welt auf, seinem Beispiele zu folgen. Kurz darauf erhielt er die Nachricht vom Tode des Kaisers Constantius und war nun so, ohne sich mit Verwandtenblut beflecken zu müssen, alleiniger Herr des römischen Reiches. Seine Regierung ist durch Rückbewegung der Zeit um ein halbes Jahrhundert bezeichnet. Das, worauf er im Bunde mit den Neuplatonikern sein Hauptaugenmerk richtete, war die Hebung der alten Religion. Die auch schon von den früheren Imperatoren bekleidete Würde eines Pontifex Maximus war ihm so wichtig wie die

kaiserliche; er theilte fortan sein Leben in den Dienst des Staates und den der Altäre. Dabei begnügte er sich nicht, das Untergegangene in der Religion wieder herzustellen, sondern er fügte dem Alten Neues hinzu. Indeß zeigte schon die Uebertreibung, womit er seine Pläne verfolgte, das Gemachte und Erzwungene seines Wiederherstellungsversuches deutlich an. Uebermäßig war die Menge der Opfer, die er brachte, indem er nicht selten 100 Stiere auf einmal, unermeßliche Heerden andern Viehes und die kostbarsten Vögel, von Land und Meer zusammengebracht, an den Altären schlachten ließ. Ebenso übertrieben wie seine gottesdienstlichen Veranstaltungen war seine persönliche Betheiligung bei ihrer Ausübung. Zu einem Tempelbesuche war ihm kein Weg zu weit oder zu beschwerlich, keine Hitze zu groß. In seinem Palaste errichtete er dem Helios, als seinem besondern Schutzgotte, eine eigene Kapelle. Seine Gärten und seine kaiserlichen Gemächer waren mit Bildsäulen und Altären der Götter geschmückt. Jeden Morgen, wenn die Sonne emporstieg, begrüßte er ihr himmlisches Licht mit dem Opfer eines Stiers, ein zweiter ward geschlachtet am Abende, wenn sie hinabsank. Auch der Mond, die Sterne, die Genien der Nacht erhielten von Julians verschwenderischem Götzendienst zur bestimmten Zeit die ihnen gebührenden Ehren. Kein Opfer war im Umkreise der griechischen Welt gebräuchlich, das Julian nicht während der wenigen Jahre seit seines Uebertrittes dargebracht hätte. Dabei machte es einen eigenen Eindruck, den kaiserlichen Oberpriester zu sehen, wie er selbst Holz zum Altare trug und das Feuer anblies, dann eigenhändig Thiere abschlachtete und als haruspex in ihren Eingeweiden wühlte, um aus ihnen den Willen der Götter zu erkennen. Denselben schwärmerischen Eifer wie im Opfer bewies Julian in der Ascese: bald enthielt er sich dieser, bald jener Speise, je nachdem er es auf den Verkehr mit dieser oder jener Gottheit, mit Pan oder Hermes, Hekate oder Isis abgesehen hatte. Mit ihm als dem Oberhaupte sollten alle Mitglieder des hellenischen Heidenthums in einem der Kirche ähnelnden Nexus zusammenhängen; daher gab es nach seiner Einrichtung in den Provinzen Opferpriester, welche unter den Pontifices standen, wie diese wieder unter ihm. Er verlangte von den Priestern nicht bloß eine ihrem erhabenen Berufe entsprechende geistige und sittliche Bildung, sondern verfaßte selbst eine Schrift zur Anweisung für sie in ihrer Amtsverwaltung, worin eine Nachbildung der auf den Lebenswandel der Cleriker sich beziehenden Kirchengesetze unverkennbar ist; denn die heidnischen Priester sollen menschenfreundlich, gastfrei, keusch, demüthig sein; sie sollen kein Theater, keine Schenke besuchen, kein unehrbares Gewerbe treiben, höchst selten Einladungen zu Gastmählern annehmen; sie werden gewarnt vor ungeeigneter Lectüre, vor dem Studium atheistischer Philosophensysteme &c. Um die Ordnung aufrecht zu erhalten, wurde, ganz nach dem Beispiele der christlichen Kirche, eine eigenthümliche Bußzucht eingeführt; Julian benutzte selbst die ihm als Hohenpriester zustehende Gewalt, um Sünder für längere oder kürzere Zeit aus der Gemeinschaft gläubiger Heiden zu verstoßen. Auch die Sitte, reisende Gemeindemitglieder mit bischöflichen Geleitsbriefen (epistolis formatis) zu versehen, ahmte er nach. Ebenso führte er beim heidnischen Cultus die Predigt ein; auf den Kanzeln erschienen bekränzte Priester in einem Purpurmantel und trugen in schwülstiger Sprache allegorische Deutungen der heidnischen Mythen vor, um so einen geläuterten Lehrbegriff in Umlauf zu bringen. Den christlichen Kirchengesang machte er sich ebenfalls für seine Zwecke zu Nutzen; in Alexandrien sollten talentvolle Knaben auf öffentliche Kosten zu Tempelsängern gebildet werden. Ferner errichtete er heidnische Manns- und Nonnenklöster. Vor Allem aber war er bemüht, den Geist der Bruderliebe, der die Christen so sehr auszeichnete, in den Heidengemeinden zu beleben, errichtete darum Wohlthätigkeitsanstalten aller Art und ging allen Begüterten durch eigene reichliche Gaben voran. Aus dem Gesagten dürfte einleuchten, daß Julians Heidenthum mit dem alten historischen, das er sich herzustellen vorgenommen, durchaus nichts als den Namen gemein hatte; es war durch und durch ein verzerrtes Nachbild des Christenthums. Das Mittel, zu dieser Religion zu bekehren, waren Geld und Ehrenstellen, und viele, welche bereit waren, die Religion wie ein Kleid zu verändern, ließen sich durch diese Lockspeise zum Abfalle vom Christenthum verleiten.

Die genannte restaurirende Thätigkeit innerhalb der alten Staatsreligionen reichte nicht hin, wenn nicht zugleich dem untergrabenden Treiben gottloser Neuerer — denn Gottlose und Atheisten, ἀσεβεῖς und ἄθεοι, nannte Julian die Christen — entgegengetreten wurde. Gewalt und Verfolgung, wie sie von so manchen seiner Vorgänger zu diesem Behufe angewendet worden war, verschmähte Julian, theils als vergeblich und zweckwidrig, da in Sachen des freien Willens der Zwang nichts fruchte, und da das Martyrthum bisher nur zur Förderung des Christenthums gedient habe, theils als unwürdig und unbillig, da diejenigen eher Mitleid als Haß verdienten, welche in Bezug auf die wichtigste Angelegenheit des Menschen, die Religion, in der Irre gingen. Allein wohlberechnete Maßregeln ergriff er, um dadurch die innere Auflösung der christlichen Partei herbeizuführen. Im J. 362 erließ er ein Gesetz, wodurch die städtischen Güter, welche seit Constantin an den christlichen Clerus verschenkt worden waren, den Gemeinden zurückerstattet wurden, und Christen, welche heidnische Tempel zerstört oder an sich gebracht, dieselben wieder aufbauen oder herausgeben mußten. Die Kornaustheilungen an die Geistlichkeit und das christliche Volk, die Gerichtsbarkeit des Clerus, dessen Befreiung von Staatslasten, sein Vorrecht, Vermächtnisse anzunehmen, wurden aufgehoben. Zu gleicher Zeit verordnete er, daß

kein Christ Grammatik und Rhetorik oder alte Literatur öffentlich lehren dürfe; dadurch, daß er der Kirche die Mittel wissenschaftlicher Bildung entzog, wollte er sie verächtlich machen und innerlich schwächen. Nur in heidnischen Schulen sollten christliche Jünglinge höherer Abkunft ihre Bildung und damit heidnische Anschauungen sich aneignen. Die beiden Apollinaris suchten dieses zu verhindern (s. d. Art. Apollinaris der Jüngere). Um die Uneinigkeit unter den Christen zu vermehren, rief er sämmtliche Bischöfe und Geistliche, die während der arianischen und donatistischen Händel unter der vorigen Regierung verbannt worden waren, zurück; nur Bischöfe, deren Einfluß ihm ein zu mächtiges Gegengewicht gegen seine Pläne zu sein schien, wie den hl. Athanasius (s. d. Art.), schloß er aus. Dem Evangelium zum Trotze forderte er die Juden, deren Abgaben er bereits bedeutend ermäßigt hatte, auf, den Tempel zu Jerusalem wieder zu erbauen. Er selbst wies bedeutende Summen dazu an, und nach seinem Vorgange brachte man aus allen Theilen des Reichs Beiträge zusammen. Ein eigener Baucommissar ward in der Person des gelehrten Ministers Alypius aufgestellt, und das Werk wurde mit großartigem Apparat unternommen; allein Erdbeben und Feuer machten die Ausführung unmöglich. Obwohl er sich gegen den Zwang erklärte, so ließ er sich doch auf den öffentlich ausgestellten Bildnissen in Begleitung von Göttern darstellen und drängte damit den Christen die peinliche Wahl auf, entweder mit ihm zugleich den Götzen ihre Huldigung darzubringen, oder mit diesen sie auch ihrem Kaiser zu versagen; ebenso ließ er die zum Empfang des donativum (Löhnung) vor ihm erscheinenden Soldaten erst an einem heidnischen Altar vorübergehen, auf welchen sie Weihrauch zu streuen hatten. Daß hiermit die Festigkeit der Ueberzeugung durch Herbeiführung von Halbheit erschüttert werde, hatte er wohl berechnet. Auch dadurch, daß er die wichtigsten Hof-, Kriegs- und Staatsämter vorzugsweise mit Heiden besetzte, brachte er manche Christen zum Abfalle; denn da bei solchen Beamten der eigene Fanatismus mit dem Wunsche, dem Kaiser zu gefallen, zusammenkam, so war es natürlich, daß gegen einzelne Christen leicht Bedrückungen und Verfolgungen, die auch bis zur Grausamkeit führen konnten, veranlaßt wurden, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß Julian, wenn er nicht mehr von äußeren Kriegen bedrängt gewesen wäre, ein heftiger Verfolger der Kirche geworden sein würde. So aber fiel er, nachdem er den Winter von 362 auf 363 in der Hauptstadt des Ostens, Antiochien, zugebracht hatte, im Juni 363 durch eine feindliche Lanze in einem Feldzuge gegen die Perser. Julians Schöpfung, welche die Mittel ihres Bestandes von der gehaßten Gegnerin hatte erborgen müssen, trug in sich die Unhaltbarkeit und ging mit ihm unter. Für die Christen aber war diese kurze Herrschaft des Heidenthums eine Zeit der Sichtung; viele fielen ab, aber viele legten auch lieber ihre Würden als ihren Glauben nieder. In manchen Gegenden vermehrte sich sogar die Zahl der Christen; sie wurden dem neuen Heidenthum gegenüber wieder einiger, die Kirche kam wieder mehr zu sich. Auch als wissenschaftlicher Kämpfer trat Julian gegen die Christen und ihren Glauben auf in seinen Büchern κατὰ χριστιανῶν, die nur zum Theil erhalten sind. Das erste Buch läßt sich reconstruiren aus den zehn erhaltenen Büchern der Widerlegungsschrift, welche Cyrill von Alexandrien (s. d. Art.) verfaßte. Außerdem gibt es von Julian acht Reden, ein langes Schreiben an Themistius, ein anderes an die Athener, ferner das Symposion oder die Caesares, Darstellung von einer Zusammenkunft der verstorbenen Kaiser im Olymp, wobei Marc Aurel unmäßig gepriesen, Constantin und der Heiland verspottet werden, einen satirischen Tractat unter dem Titel „Der Barthasser" (Misopogon), eine Anzahl Briefe und fünf Epigramme, sowie die im Codex Theodosianus zusammengestellten Erlasse. — Julian war ein Mann von vielen Anlagen und wirklichen Regententugenden, sittlich strenge, aber befangen in trauriger Täuschung und doch auch hier ein Werkzeug der Vorsehung ohne eigenes Verdienst. — Die erste Gesammtausgabe seiner Werke erschien als Juliani imperatoris opera quae exstant omnia (gr. et lat.), a P. Martinio et C. Cantoclaro lat. facta emendata et aucta, Par. 1583; vollständiger ist die Ausgabe von D. Petavius 1630, welche Ezech. Spanheim erneuerte: Opera quae supersunt omnia et Cyrilli Alex. contra impium Julianum lib. X; accedunt Dion. Petavii in Julianum notae et aliorum in aliquot ejusdem libros praefationes ac notae, Lips. 1696. Es folgen Juliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, rec. Fr. Car. Hertlein, 2 voll., Lips. 1875—1876, und Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt III, rec. C. J. Neumann, Lips. 1880; neu gefundene Briefe herausgeg. von Papadopulos im Rhein. Museum für Philol., N. F. XLII, Frankfurt 1887, 15 ff. Uebers.: Talbot, Julien, Oeuvres complètes, Paris 1863; Osiander, Juliani Caesares, und Reinhardt, Julians Misopogon übers., Stuttg. 1886; Neumann, Kaiser Julians Bücher gegen die Christen, Leipzig 1880.

Quellen: Außer den Schriften Julians selbst Ammiani Marcellini LL. XV—XXV; Libanii Oratt., Monodia in Julianum, Litterae ad Jul.; Himerii Laudes Constantinopoleos et Juliani Augusti (Orat. VII); Eunapii Fragmm. et Vitae Sophistarum; S. Gregorii Nazianz. Oratt. IV. V. VII. XVIII; Rufini, Socratis, Sozomeni, Theodoreti, Philostorgii Hist. Eccl. (Vgl. Tillemont, Hist. des Empereurs Rom. IV; Teuffel, De Juliano imp. religionis christ. contemtore et osore, Tubing. 1844; Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit, Wien 1855; A. de Broglie, L'église et l'empire

Romain au IV^e siècle, 4. éd. Paris 1868, III ad IV; A. Mücke, Fl. Cl. Julianus, nach den Quellen, 2 Bde., Gotha 1867—1869.) [Fritz.]

Julian von Eclanum, s. Pelagianer.

Julian von Halicarnassus, s. Aphthartodoketen.

Juliana, die hl., Jungfrau und Martyrin, wurde gegen Ende des 3. Jahrhunderts zu Nicomedien in Bithynien geboren. Ihr Vater, noch ein Heide, war sehr reich und stand in großem Ansehen. Wie ihre körperliche Schönheit, so entfaltete sich frühe ihr Geist auf eine sehr erfreuliche Weise; die heidnische Religion befriedigte sie nicht, und darum wurde sie, wenn auch nur insgeheim, eine Christin. Als der Präfect Eleusius, mit dem sie schon in ihrem neunten Jahre verlobt worden war, sich mit ihr verehelichen wollte, machte sie diese Verbindung von der Bedingung abhängig, daß auch er Christ werde. Damit war Eleusius nicht einverstanden; er und auch ihr Vater suchten sie zuerst mit Güte, dann mit Gewalt von ihrem Christenglauben abzubringen, aber umsonst; selbst Satan, der sich in einen Engel des Lichtes gekleidet hatte, fand bei ihr im Kerker mit all' seinen Ueberredungskünsten kein Gehör. Nachdem alle Versuche, ihren christlichen Muth zu brechen, gescheitert waren, ließ Eleusius sie um das Jahr 304 enthaupten. Eine Christin Sephonia (Sophronia) wollte ihre leiblichen Ueberreste mit nach Rom nehmen; da aber ein Seesturm sie zwang, schon in Unteritalien an's Land zu steigen, so fand Juliana ihre Ruhestätte zuerst in Puteoli, später in Cumä in Campanien, und im J. 1207 in Neapel. Noch viele andere Städte in Spanien, Afrika, namentlich auch Brüssel, besitzen Reliquien von ihr. Die Kirche feiert ihr Andenken am 16. Februar. (Vgl. Boll. Febr. II, 868 sq., wo zwei Lebensbeschreibungen aus dem 9. Jahrh. mitgetheilt sind.) [Fritz.]

Juliana, die hl., aus dem berühmten Geschlechte der Falconieri zu Florenz, wurde im J. 1270 geboren. Durch ihren Verwandten Alexius, einen aus den sieben edeln Florentinern, welche den Orden der Serviten gründeten, wurde sie von Kindheit an zur innigen Liebe Gottes entflammt und zur Uebung der Gottseligkeit angeleitet. In einem Alter von 15 Jahren beschloß sie, ihr Leben ganz dem Dienste des Herrn zu weihen; sie wies darum alle Anträge ihrer Mutter zur Verehelichung ab und empfing nach dem Tode ihres Vaters aus der Hand des hl. Philippus Benitius den Schleier und Habit des dritten Ordens der Diener Mariä (Servitinnen). Bis zum Tode ihrer Mutter lebte sie in ihrem eigenen Hause nach der von Philippus Benitius ihr gegebenen Regel. Hierauf bezog sie 1305 mit mehreren anderen frommen Jungfrauen ein neues Haus, um dort nach der von ihr schon früher entworfenen Regel für die „Schwestern vom dritten Orden der Serviten" zu leben. Die neue Genossenschaft, deren erste Oberin Juliana wurde, widmete sich dem Krankendienste und anderen Werken der Nächstenliebe. Die Kleidung war ähnlich wie bei den Serviten; nur die Aermel waren zur Erleichterung der Arbeit kurz gehalten, weßhalb der Volksmund für diese Ordensfrauen den Namen Mantellaten schuf. Juliana leitete noch 35 Jahre die Genossenschaft. Sie selbst lebte in strengster Abtödtung, enthielt sich aller Fleischspeisen und versagte sich am Mittwoch und Freitag jegliche Nahrung. Vor ihrem seligen Ende wurde sie noch von einer äußerst schmerzhaften Krankheit heimgesucht, in der sie mit großer Geduld und voller Ergebung ausharrte, nur das Einzige bedauernd, daß sie das heiligste Sacrament wegen steten Erbrechens nicht empfangen durfte. Sie bat den Priester, das Allerheiligste in ihre Nähe zu bringen, und wurde dann in wunderbarer Weise mit demselben gestärkt. Nach ihrem Tode fand man das Bild des Gekreuzigten, wie es auf der Hostie gewesen, ihrer Brust sichtbar aufgeprägt. Ihr Tod erfolgte am 19. Juni 1341. Benedict XIII. gestattete dem Orden der Serviten die Feier ihres Festes mit eigenem Officium; Clemens XII. verordnete die Feier desselben für die ganze Kirche. (Boll. Junii III, 917—925; Butler, Leben der Heiligen VIII, 266—268; Breviar. Rom. 19. Junii.) [Jocham.]

Juliana von Lüttich oder von Cornillon (Cornelioni), O. S. A., die heil., wurde 1193 in einem Dorfe bei Lüttich, Namens Retinnes, geboren. Sie kam nach dem Tode ihrer frommen Eltern als fünfjähriges Mädchen zur Erziehung in das neu erbaute Institut der Augustiner-Nonnen von Mont-Cornillon bei Lüttich und trat später auch in diesen Orden ein. Bei gewissenhaftester Erfüllung ihrer Ordensregel bezüglich der Abtödtung und des Gebetes war sie unablässig bemüht, durch Lesung der heiligen Schrift und der Werke der hll. Augustinus und Bernard in der Wissenschaft der Heiligen Fortschritte zu machen. Ein Hauptgegenstand ihrer Betrachtungen war von Kindheit an die heilige Eucharistie. Dieses hochheilige Geheimniß schien ihr viel zu wenig gewürdigt zu werden; insbesondere vermißte sie in der Reihe der kirchlichen Feste einen diesem erhabensten Geheimnisse ganz allein geweihten Festtag. In einer häufig sich wiederholenden Vision schaute sie die Kirche Gottes unter dem Bilde des Vollmondes, in dem sie einen Riß oder eine Lücke gewahrte. Dieß schien ihr das noch fehlende Fest der heiligen Eucharistie zu bedeuten. Nachdem sie im J. 1230 Priorin ihres Klosters geworden, anvertraute sie diese Angelegenheit, die sie 20 Jahre lang fortwährend in ihrem Herzen beschäftigt hatte, einem frommen und gelehrten Canoniker Johannes, dem Dominicanerprovinzial Hugo a S. Caro und dem Archidiacon Jacob von Lüttich (nachmaligen Papst Urban IV.). Diese und noch mehrere gelehrte Männer stimmten ihrer Ansicht vollkommen bei, und mit ihrer Zustimmung verordnete der Bischof Robert von Lüttich im J. 1246, daß das Fest des hochheiligen Sacramentes alljährlich am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntag in seiner Diöcese ebenso

festlich wie Weihnachten, Ostern und Pfingsten gefeiert werden solle. Juliana hatte zu diesem Feste ein eigenes Officium verfaßt, das vom Bischof approbirt, später aber durch das neue, vom hl. Thomas von Aquin verfaßte abrogirt wurde (s. das Nähere im Art. Frohnleichnamsfest). Indessen hatte sich in Juliana's Kloster eine Partei wider sie erhoben, welche eine laxere Observanz verlangte und die fromme Priorin mit Hilfe von deren Widersachern außerhalb des Klosters zur Flucht nöthigte. Begleitet von einigen ihr treugebliebenen Schwestern, wanderte sie von einer Zufluchtsstätte in die andere, überall verfolgt und in bitterer Armut lebend. Nachdem sie so im Feuer der Trübsale vollkommen geläutert war, wurde sie endlich im Kloster zu Fosse den Händen ihrer Verfolger entrückt und in die Wohnstätte des seligen Friedens aufgenommen am 5. April 1258 im 66. Jahre ihres Lebens. Ihr Leichnam wurde in die Cistercienser-Abtei Villiers in Brabant (Diöcese Namur), wo sie auf ihrer Flucht einige Zeit ausgeruht, zur Erde bestattet, und ihr Grab durch viele Wunder verherrlicht. Papst Pius IX. hat 1869 ihren Cult für die ganze katholische Kirche angeordnet. (Boll. April. I, 437 ad 475; Baillet III, 495—497; IX, 2, 166 ad 168; Breviar. Rom. 6. April.; Analecta jur. Pontif. XI, 1869, 198 sq.) [Jocham.]

Julius I.—III., Päpste. Julius I., der hl. (6. Februar 337 bis 12. April 352), regierte während einer Zeit, in welcher Staat und Kirche unter den Söhnen Constantins durch den Arianismus die schwersten Stürme erlitten. Er war die einzige Stütze der durch die Irrlehre verfolgten Bischöfe. Den hl. Athanasius (s. d. Art.), der bei ihm von den Eusebianern großer Verbrechen angeklagt war, rief er nach Rom und sprach ihn ebenso wie den Bischof Marcellus von Ancyra 341 auf einer von mehr als fünfzig Bischöfen besuchten Synode, von welcher die Ankläger fernblieben, frei. Wenn Marcellus jetzt der Heterodoxie verdächtig erscheint, so darf man doch höchstens behaupten, daß der Papst in dem Urtheile über die Gesinnung einer Person, nicht aber, wie neuerlich behauptet worden, in Glaubenssachen geirrt habe (s. Hergenröther, Anti-Janus 49). Nach der Synode schrieb Julius an die Eusebianer einen herrlichen Brief, der noch erhalten ist (Ἀνέγνων τὰ γράμματα). Voll Würde und im Bewußtsein seiner primatialen Auctorität tadelt er darin den ungeziemenden Ton ihres Schreibens an ihn, ihre Prahlerei und Streitsucht und rügt die Verletzung der nicänischen Beschlüsse und ihre Verfolgungswuth gegen pflichttreue Bischöfe. Nachdem der Papst dann ihre Ausflüchte wegen Nichterscheinens in Rom und die Anklagen gegen den hl. Athanasius und gegen Marcellus widerlegt hat, erklärt er ausdrücklich, daß selbst im Falle der Schuld der genannten Bischöfe erst an den römischen Stuhl geschrieben und von ihm die Entscheidung nachgesucht werden müsse. Im J. 343 kam auf Betreiben des Papstes und des abendländischen Kaisers Constans das Concil zu Sardica (s. d. Art.) zu Stande, auf welchem Hosius von Corduba den Vorsitz führte und zwei päpstliche Legaten, Archidamus und Philoxenus, zugegen waren. In dem Schreiben des Concils an den Papst kommen die bemerkenswerthen, oft mit Unrecht beanstandeten Worte vor: Hoc enim optimum et valde congruentissimum videbitur, si ad caput, id est ad Petri sedem, de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes. Als 346 der hl. Athanasius endlich auf seinen bischöflichen Stuhl zurückkehren konnte, gab ihm der Papst als Geleitsbrief ein schönes Glückwunschschreiben an die Alexandriner mit: Συγχαίρω κἀγώ. Nach dem Liber Pontificalis hat Julius durch ein Constitutum die Obliegenheiten der kirchlichen Notare, an deren Spitze auch ein Scriniarius sanctae sedis erscheint, genauer geregelt (s. d. Art. Archiv des heiligen Stuhles, und de Rossi, La Biblioteca della Sede apostolica, Roma 1884, 24). Ihm wird ferner der Bau zweier Basiliken zugeschrieben. Sein Name ist auch mit drei Katakomben in Verbindung gebracht worden, die er vielleicht erweiterte oder verschönerte; es sind das Coemeterium S. Julii Papae an der Via Portuensis, das Coemeterium S. Valentini et S. Julii Papae an der Via Flaminia und schließlich das Coemeterium Calepodii an der Via Aurelia, in welchem sein Leib beigesetzt war, bis er später nach S. Maria in Trastevere übertragen wurde. Das Fest des hl. Julius fällt auf den 12. April. (Vgl. Jaffé, Reg. Pontif. Rom., 2. ed., 30—32; Hergenröther, K.-G., 3. Aufl., I, 362 ff.)

Julius II. (31. Oct. 1503 bis 21. Febr. 1513), früher Giuliano della Rovere, ein Neffe von Sixtus IV., wurde von diesem unter Ertheilung des Titels von San Pietro in Vincoli zum Cardinal erhoben (15. December 1471) und wie die anderen Verwandten überreich mit Beneficien ausgestattet. Giuliano trat jedoch in den ersten Regierungsjahren dieses Papstes nicht in den Vordergrund der politischen Ereignisse, wohin ihn Anlage und Fähigkeiten riefen. Er lebte vielmehr fern von Regierungsgeschäften für ernste Studien und widmete seine besondere Aufmerksamkeit den schönen Künsten, namentlich dem Bauwesen. Im Sommer 1480 wurde er vom Papste als Legat nach Frankreich geschickt mit dem Auftrage, Ludwig XI. zur friedlichen Beilegung des Streites mit Erzherzog Maximilian über die burgundische Erbschaft zu ermahnen und die Freilassung des Cardinals Johannes de la Balue zu erwirken. Von letzterem begleitet, kehrte der Legat am 4. Februar 1482 nach Rom zurück. In den zwei letzten Jahren des Pontificates seines Oheims und in dem des Nachfolgers, Innocenz' VIII., der hauptsächlich dem Cardinal von San Pietro in Vincoli die Wahl verdankte, bekam dieser bei seinen hohen staatsmännischen Eigenschaften immer mehr Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten und spielte in den kriegerischen Verwicklungen mit Neapel und in den

Kämpfen mit den römischen Baronen eine große Rolle. Mit Alexander VI. war er sehr bald zerfallen; es wurde zwar durch Vermittlung des Königs Ferdinand von Neapel am 18. August 1493 eine Aussöhnung herbeigeführt, allein diese dauerte nur kurze Zeit. Denn als der Tod des Königs den Streit um die Erbfolge in Neapel entzündete, stellte sich della Rovere auf Seite der Sforza's gegen den Papst. Als dieser dann den Sohn Ferdinands, Alfons II., am 7. Mai 1494 krönen ließ, floh der Cardinal nach Lyon zu Karl VIII. und ermunterte ihn, dem Rufe des Mailänders Folge zu leisten und nach Italien zu ziehen. Hierbei verdient er scharfen Tadel, daß er, wie Reumont sagt, „viel mehr aus persönlicher Abneigung gegen Alexander VI. und die damalige römische Wirthschaft als aus höheren Beweggründen" beim Zuge der Franzosen diese Rolle übernahm und dadurch mitschuldig war an einem Unternehmen, das nicht allein damals die Halbinsel und in den Folgen sein eigenes Pontificat tief erschütterte, sondern auch den Grund legte zum Kampfe der Fremden auf italienischem Boden. Nach dem Tode Alexanders VI. und seines Nachfolgers Pius' III. bezeichnete die allgemeine Stimme Giuliano als den einzig möglichen Papst, der Kraft genug besäße, Kirche und Staat zu lenken, und so ging dieser am 31. October 1503 aus dem Conclave als Erwählter hervor. Während seiner neunjährigen Regierung war sein Ziel und sein ganzer Ehrgeiz die Wiederherstellung, Befestigung und Erweiterung des Kirchenstaates. Was schon die Borgia begonnen hatten, dasselbe wollte Julius II. ausführen, aber nicht, um seine Familie groß zu machen, sondern um den Kirchenstaat aufzurichten. Wenn dieß nun Julius gelungen ist, so wird er von Mit- und Nachwelt mit Recht wegen seiner Thatkraft, seiner unbeugsamen Energie, seines rastlosen Vorwärtseilens zum Ziele gepriesen; jedoch getadelt wird, daß er mehr Stratege als Papst war und der Förderung der Kirche in geistlichen Dingen sich nicht in gleichem Maße widmete. Der Kirchenstaat war am Ende des 15. Jahrhunderts in eine Reihe kleiner Herrschaften und Gemeinwesen zersetzt, die von mächtigen Familien oder Stadtobrigkeiten fast selbständig regiert wurden, den Papst wohl noch dem Namen nach als ihren Lehnsherrn anerkannten, aber wirkliche Abhängigkeit sich nicht gefallen ließen. Rom selbst war von den Burgen jener stolzen Familien, besonders der Orsini und Colonna, niedergehalten, die seit Jahrhunderten in Fehde mit den Päpsten lebten, zuweilen gedemüthigt worden waren, immer aber wieder mächtig sich erhoben hatten. Noch einige Monate vorher, beim Tode Alexanders VI., hatten ihre Schaaren die Stadt in Furcht gesetzt. Die nächste Aufgabe des Papstes war es, hier die Ruhe herzustellen. Er mußte darum Cesare Borgia, den er zuerst in dessen Herzogthum, der Romagna, gegen die Eroberungen der Venetianer glaubte gebrauchen zu können, fallen lassen. Die Orsini und Colonna gewann er für sich durch eine Familienverbindung. Nunmehr konnte er an die Wiedergewinnung des Kirchenstaates gehen. Perugia, wo die Baglioni, Bologna, wo die Bentivogli herrschten, mußten bezwungen, die Romagna, welche von Venedig in Besitz genommen war, zurückerobert werden. Mitten im Sommer des Jahres 1506 brach der Papst selbst, von nur 500 Mann begleitet, von Rom auf. Schon in Orvieto erschien Gian Paolo Baglioni vor ihm und übergab Perugia. Auch die Bentivogli entschlossen sich, da die Franzosen sie preisgaben, vor dem heranziehenden Papste zu weichen. Noch aber war das Schwierigste nicht geschehen. Die Venetianer zeigten keine Lust, die Romagna zu räumen, setzten vielmehr, im Vertrauen auf den Unfrieden zwischen den Mächten und auf ihre eigenen Erfolge gegen Maximilian, der Aufforderung des Papstes hochmüthigen Widerstand entgegen. Ihr Verderben aber war besiegelt, als auf Betreiben des Papstes dieselben Mächte, zunächst der Kaiser und Frankreich, die Liga von Cambray (10. December 1508) gegen sie schlossen und Julius selbst, da er kein anderes Mittel zur Wiedererlangung seiner Besitzung sah, ihr beitrat. Sobald die von allen Seiten bedrängten und besiegten Venetianer die Romagna herausgegeben hatten und in Betreff der geistlichen Gerichtsbarkeit und des Beneficialwesens dem Papste gerecht geworden waren, ließ sich Julius zum Frieden herbei und absolvirte Venedig am 24. Februar 1510 von Bann und Interdict. Es kam aber ein weiterer Umstand hinzu, welcher den Papst bestimmte, von der Liga zurückzutreten. Dieß war die Furcht vor der Uebermacht der Franzosen, die fast ganz Oberitalien in ihrer Gewalt hatten. Bestürzt über das, was der Mächtebund angerichtet hatte, betrieb Julius die Auflösung der Liga. Als sein Vasall, der Herzog von Ferrara, nicht zurücktreten wollte, stieg sein Unwille, der schon durch den Streit um die Salinen Comacchio's angefacht war, auf's Höchste. Er belegte ihn am 9. August 1510 mit dem Banne und erklärte ihn aller Kirchenlehen verlustig. Zu gleicher Zeit näherte er sich Ferdinand dem Katholischen, indem er ihm die Investitur mit Neapel ertheilte, zog die wegen Soldforderungen mit dem französischen Könige unzufriedenen Schweizer an sich und hoffte mit ihrer und der Venetianer Hilfe die Franzosen aus Italien zu vertreiben. Dieser Plan und andere Zerwürfnisse führten zu völligem Bruche mit Ludwig XII. Der Papst ließ sein Heer unter Führung des Herzogs von Urbino gegen Ferrara rücken. Der König griff zu weltlichen und geistlichen Waffen. Er unterstützte den Herzog Alfons mit Truppen, befahl den in seinem Reiche bepfründeten Geistlichen, den Papst zu verlassen, und versammelte im September 1510 eine Nationalsynode zu Tours, welche auf die vom Könige vorgelegten Fragen entschied, daß der Papst kein Recht habe, Fürsten in den nicht der Kirche gehörenden Ländern zu bekriegen, daß solche befugt seien, ihm mit Gewalt zu begegnen, sich selbst kirchlichen

Gebietes zu bemächtigen, den Gehorsam aufzukündigen und sich für diesen Fall an das alte Recht und die pragmatische Sanction zu halten. Den empfindlichsten Schlag wollte Ludwig dem Papste durch die Forderung eines allgemeinen Concils zur Reform der Kirche versetzen; denn falls der Papst sich weigerte oder zögerte, sollte ihm ein Concil entgegengestellt werden. Maximilian wurde für den Plan gewonnen, und die Bevollmächtigten beider Herrscher erlangten von einigen abtrünnigen Cardinälen die Berufung der Synode nach Pisa auf den 1. September 1511 (s. d. Art.). Während dieser Vorkehrungen hatte sich Julius selbst zum Kriegsschauplatze begeben und unter wechselndem Glücke den Winter 1510 im Lager zugebracht. Im Frühjahre 1511 wurde er durch den Verlust Bologna's hart betroffen. Alles, was er bisher erreicht hatte, schien verloren. Aber Julius, obwohl körperlich fast gebrochen, verzagte nicht. Auf die Vorladung der Pisaner Cardinäle antwortete er mit der Einberufung eines allgemeinen Concils nach dem Lateran (s. d. Art.). Im August fiel er in eine schwere Krankheit, so daß man an seinem Aufkommen zweifelte. Kaum hatte er sich erholt, als die Welt mit dem Abschluß eines päpstlich-spanisch-venetianischen Bundes, der heiligen Liga, überrascht wurde, deren Spitze gegen Frankreich gekehrt war. Im Beginn der hierdurch herbeigeführten Action errangen die Franzosen große Vortheile über ihre Gegner. Diese mußten die Belagerung von Bologna aufgeben; bei Pola della Scala schlug Gaston de Foix, Herzog von Nemours, die Venetianer, bei Ravenna, wo er zu ihrem Unglücke fiel, in einem glänzenden Siege die Spanier und Päpstlichen auf's Haupt (11. April 1512). Als aber nun die Engländer Frankreich bedrohten, Maximilian sich abwandte, die Schweizer in immer größeren Schaaren die Lombardei überschwemmten, da wurde der Herrschaft der Franzosen in Italien und mit ihr der Pisaner Synode ein rasches Ende bereitet. Außer Bologna fielen dem Kirchenstaate Reggio, Parma und Piacenza zu. Manche hochfliegende Pläne bewegten noch die Seele des alternden Papstes — wie es scheint, war ihm auch die Macht der Spanier in Italien, weil eine Fremdherrschaft, unerträglich; aber der Tod setzte seinen weiteren Unternehmungen ein Ziel am 21. Februar 1513. Julius II. hatte 9 Jahre und beinahe 4 Monate regiert. Das Patrimonium sancti Petri, das er in Trümmern bekommen, übermachte er seinem Nachfolger als geordneten Staat; anstatt des unsichern und von Parteikämpfen zerrissenen Roms hinterließ er eine ruhige Stadt, in welcher das Conclave Leo's X. ohne Störung verlaufen konnte. Trotz der beständigen Kriege war bei seinem Tode die Schatzkammer gefüllt — alles Beweise, wie groß Julius als Feldherr und Staatsmann gewesen ist. Mit seinem Pontificat ist aber auch die Glanzperiode der schönen Kunst, sind die Namen Bramante, Michel Angelo und Raphael verbunden. Bleibender Ruhm des Papstes ist es, seine großen Zeitgenossen mit den höchsten Aufgaben betraut und ihr Schaffen verständnißvoll in seinen Dienst gestellt zu haben. Im Vatican, den Malereien der Sixtinischen Kapelle, dem Damasushof mit seinen Loggien, der Peterskirche, zu der Julius am 18. April 1506 den Grundstein legte, in den Stanzen haben sie den Namen des Papstes verewigt. In Rom selbst hatte er schon als Cardinal den Colonnapalast gebaut und setzte als Papst das Werk seines Oheims in der Anlage von Straßen, Via Giulia, Lungara u. a., sowie in der Verschönerung der Stadt fort. Unter seiner Regierung wurde die Laokoongruppe und andere herrliche Werke des classischen Alterthums unter dem Trümmerboden hervorgezogen. Wie groß würde der Papst dastehen, wenn er auch seinem eigentlichen Amte als Oberhaupt der Kirche seine großen Talente gewidmet hätte! Aber sowohl infolge seiner eigenen Anlage, die ihn mehr zum Feldherrn als zum apostolischen Hirten befähigte, als auch infolge der sturmbewegten Zeit und des steten Kampfes zwischen christlichen Mächten hat sein Pontificat der Kirche nicht die geistlichen Segnungen bringen können, welche ihr in jener verweltlichten Zeit besonders noth thaten. Es wäre jedoch zu weit gegangen, wenn man behaupten wollte, daß Julius neben seinen politischen Unternehmungen die kirchlichen Angelegenheiten geradezu vernachlässigt habe. In den ersten Jahren seines Pontificats gab er mehrere Male seinen Wunsch kund, die christlichen Fürsten zum Kampfe gegen die Ungläubigen zu verbünden, forderte sie deßhalb zum Frieden auf und ermahnte sie zum Kreuzzug eindringlich. Tüchtige Männer berief er in das heilige Collegium, erließ am 14. Januar 1505 eine strenge Bulle gegen Simonie bei den Papstwahlen, am 24. Februar 1509 eine Constitution gegen das Duell und eine andere gegen das barbarische Strandrecht. Den geistlichen Orden war der Papst besonders geneigt und traf für sie viele wohlwollende Maßregeln. (Vgl. Raynald, Annales ad a. 1503—1513; Bullar. Rom., ed. Taurin. V, 1860, 399 sq.; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 395 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom VII—VIII; Brosch, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates, Gotha 1878; Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Culturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte, Wien 1882, III, 363 ff.)

Julius III. (7. Februar 1550 bis 23. März 1555), vordem Cardinal Johannes Maria del Monte, wurde 1487 zu Rom geboren, wohin die dem Richterstande angehörige Familie Ciocchi aus Monte Sansovino — deßhalb Ciocchi del Monte oder kurz del Monte genannt — eingewandert war. Frühzeitig ergriff er die geistliche Laufbahn unter der Leitung seines Oheims, des Cardinals Anton del Monte, welcher zu Gunsten seines Neffen auf das Erzbisthum Siponto (1512) und Pavia (1520) resignirte. Leo X. und Clemens VII. verwandten den noch jungen del Monte auf wichtigen Verwaltungs-

stellen in den Provinzen des Kirchenstaates. Er war nach einander Vicelegat der Romagna und in Perugia und zweimal Governatore von Rom, wo er bei der Plünderung durch die Soldaten Bourbons mit genauer Noth sein Leben rettete. Paul III. schätzte ihn wegen seines Eifers und seiner Tüchtigkeit sehr hoch, berief ihn bald nach seinem Regierungsantritte nach Rom, verlieh ihm am 22. December 1536 die Cardinalswürde und ernannte ihn nicht lange nachher zum Legaten von Bologna. Als nach vielen Verhandlungen endlich das Concil von Trient eröffnet werden konnte, war del Monte einer der drei päpstlichen Legaten und Präsidenten und betheiligte sich in hervorragender Weise an den Verhandlungen. Infolge seiner Stellung am Concil, die ihn mehrmals, besonders gelegentlich der Translation desselben nach Bologna, mit den Kaiserlichen in Widerspruch und Streit verwickelte, wurde er bei Karl V. mißliebig. Deßhalb widerstrebten im Conclave nach Pauls III. Tode die kaiserlich gesinnten Cardinäle seiner Wahl, so daß er erst nach drei Monaten und nach etwa fünfzig Scrutinien durch die Stimmen der zur Partei Farnese's und Guise's gehörenden Cardinäle die nöthige Majorität erhielt. Julius III. trat mit großem Eifer und reichen, im Dienste der Kirche gesammelten Erfahrungen an die Aufgaben seines hohen Amtes heran. Der Christenheit öffnete er die kirchlichen Gnadenschätze durch das große Jubiläum des Jahres 1550. Dem Kaiser und dem König von Frankreich theilte er gleich nach seiner Wahl durch Gesandte und Nuntien mit, daß er den Abmachungen im Conclave entsprechend zur Ruhe Italiens und zum Wohle der Christenheit Parma dem Herzog Ottavio Farnese zurückgegeben habe und das Concil wieder aufzunehmen gedenke, wozu er sie um ihre Mitwirkung bitte. Aber die guten Absichten des Papstes wurden durch widrige Umstände und die Eifersucht der beiden Mächte auf den Einfluß in die Angelegenheiten Italiens größtentheils vereitelt. Als der kaiserliche Statthalter in Mailand dem Herzog von Parma gegenüber seine unfreundliche Haltung bewahrte und die besetzten Plätze nicht herausgab, stellte sich Ottavio Farnese unter französischen Schutz und forderte dadurch den Unwillen seines Lehnsherrn, des Papstes, heraus. Dieser erhielt Hilfe vom Kaiser und wollte durch kriegerisches Vorgehen seinen Vasallen zum Gehorsam zurückführen. Nach längeren Feindseligkeiten vor Mirandola und Parma sah sich Julius zum Frieden mit Heinrich II. genöthigt (im April 1552), um dadurch größeres Unheil — ein Schisma der französischen Kirche — zu verhüten. Der König von Frankreich hatte, als der Papst in der Parma-Angelegenheit die Waffen gegen seinen Bundesgenossen ergriff, die Theilnahme der Bischöfe seines Reiches am Trienter Concil verweigert und sogar mit der Zusammenberufung einer französischen Nationalsynode gedroht. Alle Bemühungen des Papstes durch Briefe und Nuntien fruchteten nicht. Dem am 1. Mai 1551 neu eröffneten und dann bis zum 1. September vertagten Concil blieben die französischen Bischöfe fern. Der Besuch aus anderen Ländern litt ebenfalls unter den ständigen Unruhen in Italien und Deutschland. Die geringen Hoffnungen, welche man auf das Erscheinen der Protestanten am Concil setzte, dessen Annahme ihrerseits der Kaiser sich auf dem Augsburger Reichstag hatte gewährleisten lassen, waren trügerisch. Nach wichtigen Verhandlungen über die Eucharistie, Buße und Oelung und die Reform der Kirche führten Anträge am Concil, der Weggang mehrerer Prälaten und das Heranrücken des Kurfürsten Moritz von Sachsen die Suspension herbei (28. April 1552). Der heftige Krieg, welcher die beiden Hauptmächte der Christenheit, Frankreich und den Kaiser, entzweite und ein ersprießliches Wirken des Papstes zum Wohle der durch die Spaltung zerrissenen Kirche unmöglich machte, spielte sich auch bald wieder auf italienischen Boden über, als die Sienesen sich gegen die kaiserliche Besatzung empörten und sich dem französischen Könige in die Arme warfen. Der Papst wollte bei dem um Siena wüthenden Kampfe neutral bleiben und den Frieden vermitteln. Deßhalb schickte er zwei Legaten an die feindlichen Herrscher, aber, wie zu erwarten, ohne Erfolg. Was ihm noch einigen Trost in den wirren Zeiten brachte, war die Thronbesteigung der katholischen Maria in England, zu dessen Wiedervereinigung mit der Kirche er den Cardinal Pole als Legaten entsandte. Deutschland schuldet dem Papste besondern Dank für die Stiftungsbulle des Collegium Germanicum (31. August 1552) (s. d. Art.), das er ansehnlich unterstützte. Julius III. hatte mit großem Eifer und ernstem Willen die Regierung der Kirche begonnen. Obschon ein Gichtleiden ihn häufig an's Krankenlager fesselte, war er doch während der beiden ersten Jahre seines Pontificates unermüdlich in der Besorgung der Regierungsgeschäfte und dictirte selbst die meisten Instructionen an die Nuntien und die wichtigeren Briefe. Als aber die Verhältnisse sich so unglücklich gestalteten und seine redlichen Bemühungen an der Zwietracht der Mächte scheiterten, schien seine Thatkraft erschöpft. Er gab seiner Neigung zum bequemen Leben mehr Raum und brachte viele Zeit auf einer von ihm erbauten Villa vor der Porta del Popolo zu. Der Nepotismus, den man ihm vorgeworfen, bestand nicht so sehr in der Begünstigung seiner Verwandten als in seiner ersten Cardinalsernennung, indem er einem von ihm aufgezogenen und von seinem Bruder adoptirten Findling den Purpur verlieh, den dieser mit Unehre bedeckt hat. (Vgl. Raynald, Annales ad a. 1550—1555; Bull. magn., ed. Taur. VI, 401 sq.; Pallavicini, Storia del Concilio di Trento ll. XI—XII; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 503 ff.; Ranke, Die röm. Päpste I, 177 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, Gotha 1880, I, 189 ff.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseldorf 1865, 216 ff.; Druffel, Briefe und Akten

zur Gesch. des 16. Jahrh., München 1873 bis 1882, I—III; Ch. Weiss, Papiers d'Etat du Card. de Granvelle, Par. 1841, III; Laemmer, Meletematum Romanorum Mantissa, Ratisb. 1875; Gius. Cugnoni, Prose inedite di Annibale Caro, Imola 1872; Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Gesch. des Concils von Trient, Nördl. 1876, 259 ff.; Legazioni di Averardo Serristori, Firenze 1853, 207 ss.) [Pieper.]

Julius Africanus, der Vater der christlichen Chronographie, nach Suidas (s. v. Ἀφρικανός) mit vollständigem Namen Sextus Julius Africanus, stammte aus dem lateinischen Afrika. Er war in allen Zweigen der Philosophie bewandert. Nach seinem eigenen Zeugniß (Eus. H. E. 6, 31) veranlaßte ihn der hohe Ruf, welchen Heraklas als Lehrer der Philosophie und anderer griechischen Disciplinen an der Katechetenschule zu Alexandria genoß, um 215 zu einer Reise nach dieser Weltstadt (vgl. Eus. H. E. 6, 14. 15). Hier erwarb er sich die vielseitige Bildung, welche ihn nachmals auszeichnete. Socrates weist ihm seine Stelle zwischen Clemens und Origenes an und bezeichnet diese drei als in aller Weisheit bewanderte Männer (H. E. 2, 35). Julius mochte um 170 geboren sein; seine Blütezeit fällt nach Syncellus mit der von Pantänus und Clemens (192) zusammen und reichte nach Eusebius (H. E. 6, 30. 31) bis in das vierte Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts. Julius mag um 237 gestorben sein. Ueber sein Leben erfahren wir Weiteres in den unten zu nennenden Κεστοί. Im J. 195 nahm er, wohl als Officier, an der Expedition des Septimius Severus gegen die Osrhoëner theil und wurde hier mit dem edessenischen Fürstenhause befreundet. Er war der Vertraute des christlichen Königs Abgar VIII. (Severus bar Maanu, 176—213) und der Begleiter seines Sohnes und spätern Nachfolgers Maanu IX. (211—216) auf dessen Jagden (Thevenot, Mathemat. veterum opera, Paris. 1693, 300). Das Archiv zu Edessa benutzte er, wie später Eusebius, mit großem Fleiße. In der Folge erscheint er zu Emmaus in Palästina ansässig, das, seitdem Vespasian (im J. 70) 800 Veteranen daselbst angesiedelt hatte, den Namen Nicopolis führte (Soz. H. E. 5, 21). Von dem hohen Ansehen, das er bei seinen Mitbürgern genoß, gibt die Mission Zeugniß, die er an der Spitze einer Gesandtschaft nach dem Chronicon des Eusebius (ad ann. Abrah. 2237) im J. 219 an Kaiser Heliogabalus, nach Syncellus und der Osterchronik 223 an Alexander Severus unternahm, angeblich um die Wiedererrichtung der Stadt, richtiger die municipale Organisation des alten Lagerplatzes zu betreiben (Gelzer 7). Welche Stellung er in Nicopolis einnahm, ist schwer zu sagen. Das auf ihn angewendete προϊστάμενος wird theils von der Leitung der Gesandtschaft, theils von dem Amt eines Stadtvorstehers verstanden; dagegen folgern die späteren syrischen Schriftsteller, freilich erst tausend Jahre nach seinem Auftreten, aus jenem Ausdruck, er sei Bischof von Nicopolis gewesen (Dionysius Bar-Salibi von Amida, gest. um 1200, bei Assem. Bibl. or. II, 158 und Ebed-Jesu, Bischof von Nisibis, gest. 1318, ebend. III, 1, 14), was dann von bedeutenden Schriftstellern, wie Routh (Rel. sacrae, Oxon. 1846, II, 222) u. a., nachgeschrieben worden ist. Eusebius, Rufinus, Hieronymus, das Chronicon paschale, Syncellus wissen nichts von einer solchen Würde. Nicht mehr begründet als diese Meinung ist die Ansicht Tillemonts, welcher im Hinblick auf die Anrede „geliebter Bruder" bei Origenes (De la Rue, Opp. Orig. I, 12) auf seine priesterliche Würde schließen zu sollen glaubte (Mémoires p. s. à l'histoire eccl., éd. 2, Paris 1701, III, 254). Schon der Zusatz „geliebter Bruder in Gott dem Vater durch seinen heiligen Sohn Jesus Christus" zeigt, daß es sich hier um etwas Anderes handelt; auch war Origenes bei Abfassung jenes Briefes noch gar nicht zum Priester geweiht. Africanus war Laie, was auch durch innere Gründe, namentlich durch den abergläubischen Inhalt der Κεστοί, bestätigt wird. Aus der Nachricht des wohlunterrichteten Syncellus, Africanus habe jene Schrift dem Kaiser Alexander Severus gewidmet, ergibt sich, daß er dem Kaiserhause nahestand.

Africanus ist in der christlichen Welt hauptsächlich durch seine Schriften bekannt geworden. Es sind in chronologischer Ordnung folgende: 1. Eine Chronographie in fünf Büchern, deren Titel Χρονογραφίαι Eusebius (Dem. evang. 8, 2, 46) aufbewahrt hat, während auch andere, den Inhalt betreffende Namen vorkommen (ἱστορικόν Phot. c. 34, τῶν χρόνων ἐπιτομή Basil. M., ἱστορίαι Sync.). Das hohe Ansehen, welches Africanus in der Folgezeit in der christlichen Kirche genoß, verdankte er vornehmlich diesem im J. 221 vollendeten Werke. Sozomenus führt ihn bereits unter den christlichen Geschichtschreibern an (H. E. 1, 21). Die Chronographie beginnt mit der Erschaffung der Welt 5499 und reicht bis zur 250. Olympiade, d. h. bis zum dritten Jahre des Heliogabalus (221). Er stellt hierin eine übersichtliche Zeitberechnung her, indem er von den biblischen Daten als feststehenden Punkten ausgeht und mit Benutzung der Traditionen der Hebräer und anderer Völker die wichtigsten Ereignisse aus der heiligen und profanen Geschichte zusammenträgt, jedoch immer in der Absicht, die biblische und christliche Geschichte aufzuhellen. Er führt die ägyptischen Dynastien, die assyrischen und babylonischen Begebenheiten, die Geschichte der Griechen in der Reihenfolge der Olympiaden, der Syrer, Perser, Macedonier und Römer parallel mit den biblischen Begebenheiten auf und benutzt zu diesem Zwecke alle ihm zur Verfügung stehenden Quellen der betreffenden Völker, die Chronik des Justus von Tiberias, die Schriften des Josephus, des Babyloniers Berosus, des Aegypters Manetho, Eratosthenes', Diodors, Thallus', Kastors, Polybius' u. A. Oefter schwellen seine Berichte zu förmlichen Abhand-

lungen an, z. B. über die 70 Jahreswochen bei Daniel (Routh, Reliq. sacrae, 2. ed. II, 297 ad 306). Eusebius hat den Plan seines großen Vorgängers weiter ausgeführt und das Werk zur Grundlage seines Chronicon gemacht. Hier und in der Kirchengeschichte zollt er dem Africanus hohes Lob und benutzt sein Werk, ohne jedoch — nach damaligem Brauch — immer die Quelle anzugeben. Bloßer Plagiator (Scaliger u. A.) des Africanus war Eusebius nicht; seine selbständigen Forschungen schließen diesen Vorwurf aus. Doch verdankte er Vieles, vielleicht auch die römischen, antiochenischen und alexandrinischen Bischofslisten (vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius, Leipz. 1878), dem Africanus. Auch im Mittelalter wurde das nun leider nur fragmentarisch vorhandene Werk noch fleißig benutzt, so von Joh. Malalas, vom Verfasser des Chronicon paschale, von Syncellus (um 800), von den byzantinischen Historiographen (vgl. H. Gelzer II, Leipzig 1885). Es ist überhaupt die Grundlage der biblischen, kirchlichen und weltlichen Chronographie und Geschichtschreibung geworden. Scaliger (Thesaurus temporum, Lugd. Bat. 1606, 2. ed. Amstelod. 1658) hat das Verdienst, mit der kritischen Untersuchung derselben den Anfang gemacht zu haben.

2. Eine Schrift unter dem Titel Κεστοί, wahrscheinlich Κεστοὶ ἢ Παράδοξα genannt, eine Realencyklopädie über Physik, Medicin, Magie, Landwirthschaft, See- und Kriegswesen. Der Name Κεστοί (bunter Gürtel), „das Buntgestickte", erinnert an die „Teppiche" (στρώματα) seines Zeitgenossen Clemens und paßt für den buntgemischten Inhalt des Werkes, welches nach Photius 14, nach Suidas 24, nach Syncellus 9 Bücher umfaßte. Bibliothekar K. K. Müller in Würzburg hat aus Handschriften der Laurentiana festgestellt, daß 13 (bezw. 14 des Photius) die niedrigste mögliche Büchersumme ist (Jahrbücher f. protest. Theologie 1881, S. 376 u. S. 759). Die Zahl 24 bei Suidas scheint auf einem Schreibfehler zu beruhen. Das Werk strotzt, wie aus den erhaltenen Bruchstücken zu sehen ist, von abergläubischen, theilweise selbst unsittlichen Anschauungen, wie solche damals in Rom und Alexandrien allerdings auch unter den Gebildeten herrschten. Daß er es nicht als Heide (Tillemont u. A.), sondern nach seinem Uebertritt zum Christenthum verfaßt hat, wurde schon von J. Boivin aus der Stelle in den Geoponica erwiesen, wo er gegen das Verderben des Weines die Aufschrift der Worte des Psalmes 33, 9: „Kostet und sehet, wie trefflich (χρηστός, sprich Χριστός) der Herr ist", empfiehlt, die auf Gefäße und Fässer oder auch auf einen Apfel, den man in den Wein werfe, zu schreiben seien (aus Geop. lib. 7, 14 bei Niclas, Lips. 1781, und bei Thevenot l. c. 339).

3. Ein Brief an Origenes, von biblisch-kritischem Werth, welcher ihm bei den Neueren die größten Lobsprüche eingetragen hat, so daß sich über Africanus „eine hohe Meinung bildete, welcher, abgesehen von den Κεστοί, auch seine Chronographie in keiner Weise entspricht" (Gelzer I, 17). Er bestreitet hierin die Aechtheit von Susanna's Geschichte im Buche Daniel (c. 13), indem er als Gründe anführt, Daniel habe seine Offenbarungen von Gott durch Visionen und Träume, nicht durch prophetische Inspiration, wie hier vorausgesetzt wird, erhalten, die Charakterzeichnung der handelnden Personen sei unrichtig, das Wortspiel ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι und ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι verrathe griechischen Urtext, das Ganze sei im hebräischen Original des Buches Daniel nicht vorhanden. Origenes, welcher auf seiner Reise nach Griechenland in Palästina mit Africanus zusammengetroffen war und sich im Religionsgespräche mit Bassus auf jenen Abschnitt im Buche Daniel berufen hatte, gab ihm sofort bei der Weiterreise in Nicomedien in einem ausführlichen Schreiben (bei De la Rue, Orig. opp. I, 12 sqq.; Migne XI, 47—86) die erbetene Aufklärung und wies seine Bedenken als unbegründet zurück.

4. Ein zweiter Brief, der an einen uns unbekannten Aristides gerichtet ist, sucht die Differenzen im Stammbaum Jesu bei Matth. 1, 16 und Luc. 3, 23 durch das jüdische Gesetz der Leviratsehe auszugleichen. Julius gelangt auf Grund mündlicher und schriftlicher Nachrichten „der Verwandten des Herrn" zum Resultat: Joseph, der Nährvater Jesu, war von Natur (φύσει) der Sohn Jacobs, nach dem Gesetze (νόμῳ) aber der Sohn Heli's; also berichten beide Evangelisten die Wahrheit. Das größere hievon handelnde Stück hat uns Eusebius (H. E. 1, 7; Migne XX, 89 sqq.) aufbewahrt, ein anderes, diesem vorausgehendes Fragment, welches die falschen Erklärungen Anderer widerlegt, hat Routh (Rel. sacrae, ed. 2, II, 228 sqq.), zwei kürzere Bruchstücke A. Mai (Nova patr. bibl. IV, 231 s., n. 277) aus Handschriften veröffentlicht. Spitta hat sich (in der unten citirten Schrift) die Wiederherstellung des ganzen Briefes zur Aufgabe gestellt, indem er die Codices verglich, Neues beizog und die sämmtlichen Stücke kritisch sichtete und unter sich verband.

Andere ihm zugeschriebene theologische Schriften gelten als unächt: Passio Symphorosae et septem filiorum ejus (Migne X, 94 sqq.); ein Commentar über das Johannes-Evangelium, welchen Moyses Barcepha (um 880) in seinem Buch De Paradiso citirt (Assem. Bibl. or. II, 129. 158); die von Ebedjesu im Katalog der syrischen Schriftsteller (Assem. l. c. III, 1, 14) angeführten „Erklärungen zum Neuen Testament", welche sich auf die genannten Briefe zu beschränken scheinen. Die in den Catenen einem „Bischof Julius" beigelegten Stellen sind wahrscheinlich dem Commentar des Bischofs Julian von Halikarnaß entnommen. Die Erzählung des Africanus über die „Begebenheiten bei der Geburt Christi in Persien", von Ignaz von der Hardt aus zwei Münchener Handschriften herausgegeben und von v. Aretin in's Lateinische übersetzt

(Beiträge zur Geschichte und Literatur, München 1804, II, 2, 52—69, bei Migne X, 97 sqq.), können nach ihrem wundersamen Inhalt und der Nachricht, daß Africanus den Perser Bardesanes gesehen habe (Thevenot l. c. 339), wohl auf den Verfasser der Κεστοί zurückgeführt werden.

Zu obigen Citaten ist folgende Literatur beizufügen. Die Briefe wurden von Leo Castrius 1570 lateinisch, von Höschel 1602 und von Wettstein 1674 griechisch herausgegeben und stehen nebst der Chronographie bei Migne, Patr. gr. X, 51—107, bei Routh, Rel. sacrae, ed. 2, Oxon. 1866, II, 221—308, die Annotationes hierzu 312—512. Der Brief an Origenes und dessen Antwort an Africanus auch bei De la Rue, Orig. opp. I, 12 sqq., Migne XI, 37—87, bei Gallandi II. Vgl. auch Tillemont, Mém. eccl., ed. 2, III, 254 ss.; Du Pin, Nouv. Bibl. des auteurs eccl. I, 115; Möhler, Patrol. 518. 577 ff.; Rutgers, S. J. Africani Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή, Lugd. Bat. 1862; A. v. Gutschmid, Ueber das Verhältniß des Hippolyt. Liber generationis zur Chronographie des J. Afr., im Rhein. Museum, N. F., 11. Jahrg. (1856), 441—444; Fr. Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides, krit. unters. und hergest., Halle 1877; H. Gelzer, Sextus Jul. Afr. und die byzantinische Chronographie I, Leipz. 1880; II, 1, 1885. Ueber die Kesten vgl. Melch. Thevenot l. c.; ferner Lami in Joan. Meursii opp., Flor. 1746, VII; P. Lagardius, Geopon. in sermonem syr. vers. quae supersunt, Lips. 1860; J. Nic. Niclas, Geoponicorum sive de re rustica libri XX, gr. et lat., Lips. 1781; Mémoires, présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Prem. Sér. IV, Par. 1854, 337 ss.; J. Klein, Zu den Κεστοί des Jul. Afr., im Rhein. Mus. XXV (1870), 447—448; W. Gemoll, Unters. über die Quellen d. Verf. u. d. Abfassungszeit der Geoponica, Berl. 1883, 78—92; De Geoponicorum cod. manuscr. disp. H. Beckh in actis Sem. philol. Erlang., IV, 1886. [Kihn.]

Julius, Fürstbischof von Würzburg (1573—1617), stammte aus dem altadeligen Geschlechte der Echter von Mespelbrunn im ehemaligen Hochstifte Mainz und erblickte das Licht der Welt am 18. März 1545. Sein Vater war der kurfürstlich mainzische geheime Rath und Oberamtmann zu Dieburg, Petrus Echter, seine Mutter Gertrud, eine geborene von Adelzheim. Der Vater unterließ nichts, was dazu dienen konnte, dem lernbegierigen Jüngling eine die damaligen Anforderungen weit überbietende wissenschaftliche Bildung geben zu lassen. Julius besuchte die hohen Schulen zu Mainz, Köln, Löwen, Douai, Paris und Pavia und machte Reisen in Frankreich und Italien. In Rom erhielt er den Grad eines Licentiaten der Rechte. Nach seiner Rückkehr aus Italien nahm er am 10. November 1567 Besitz von dem Canonikate am Würzburger Domcapitel, welches ihm schon 1554 zugefallen war; ein halbes Jahr später ward er zum Domscholaster und schon am 17. August 1570 zum Domdechanten erwählt. Damals regierte der Fürstbischof Friedrich von Wirsberg, ein seeleneifriger, aber von Alter und Sorgen bereits gebeugter Mann, der alle Kräfte aufbot, um die frischen, von Luthers Lehre seiner Kirche geschlagenen Wunden zu heilen. Dieser Bischof hatte den sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) im J. 1567 nach Franken gerufen und demselben die Errichtung eines Jesuitencollegiums im Agneten-Kloster zu Würzburg übertragen. Neben einem Gymnasium hatte derselbe Fürst zwei sogen. Collegien gestiftet, wo die Jesuiten lehrten. Als treuer Oberhirte hatte Friedrich viel Gutes in's Werk gesetzt, noch mehr aber einem kräftigen Nachfolger zu wirken hinterlassen. Er verdiente die ewige Ruhe, in welche er am 12. November 1573 einging. Aus der schon am 1. December desselben Jahres stattfindenden Wahl ging der junge Domdechant Julius Echter als Fürstbischof hervor. In einer der bedrängtesten Epochen, welche das Hochstift jemals gesehen, trat Julius seine Regierung an; gewiß ist die Hand der über Franken wachenden Vorsehung darin zu erkennen, daß damals die Bischofswahl auf einen Mann in den ersten Mannesjahren fiel, der voll Energie und glühenden Seeleneifers war; denn diese Eigenschaften erforderte die Zeit dringend zur Heilung ihrer vielen Schäden und Wunden. Verschiedene Ursachen hatten diese Schäden zu einer wahrhaft schauerlichen Höhe aufgethürmt. Diese Ursachen lagen vor Allem in der stets wachsenden Aufnahme der lutherischen Lehre und in dem dadurch entstandenen Bauernkriege mit seinen traurigen Blut- und Brandscenen, in den langwierigen Grumbachischen Händeln, in dem markgräflichen Kriege und in der theuer abgewandten Gefahr eines hessischen Krieges, endlich in dem steten Drängen der Kaiser zur Erzielung eines Religionsfriedens infolge der stets animoser hervortretenden Ansprüche der Protestanten. Wollte Julius sein Bisthum vor Säcularisation und seine Heerde vor der neuen Lehre bewahren, so war er genöthigt, strenge Maßregeln zu ergreifen und Widerspänstige seinen Arm fühlen zu lassen. Vor Allem aber dachte Julius darauf, für die Wiederbelebung des Volksunterrichtes und der Wissenschaft die geeigneten Anstalten zu treffen. Er vermehrte daher das Collegium der Jesuiten und sandte dieselben als Missionare im Lande umher, um das Volk zu belehren, die Abgefallenen zurückzuführen und die Treugebliebenen zu befestigen. Auch mehrere Weltgeistliche sandte er zu demselben Zwecke aus und nahm in eigener Person an dem Bekehrungsgeschäfte Antheil. Sein Eifer gewann viele Verirrte. Gegen Hartnäckige zeigte er Ernst und nöthigte dieselben, auszuwandern; die das Volk aufhetzenden Prädicanten jagte Julius aus dem Lande. Dadurch zog sich Julius viele Einsprüche, Drohungen und Schmähungen zu, worüber ihn jedoch sein gutes Gewissen und sein Recht beruhigen konnten. Mit Freude blickte Julius auf die guten Erfolge der Missionen auf

dem Lande und in seiner Residenzstadt. Bürgschaft für die Zukunft aber war nur in einem berufstüchtigen Clerus zu hoffen; auf diesen wandte daher Julius zuerst sein Augenmerk. Beharrlich drang er auf einen sittlich reinen Lebenswandel der Geistlichen und auf die für ihre heiligen Verrichtungen nothwendige Befähigung; als Seelsorger setzte er fromme und fähige Männer an die Stelle der Widerspänstigen. Aber auch bei den Stiften und Klöstern hielt Julius eine Reform für unerläßlich. Die Domherren selbst ermahnte er zur fleißigen Erfüllung ihrer kirchlichen Functionen, tadelte das andachtslose Psalliren durch bezahlte weltliche Choralisten und drang auf bessere Bildung der jungen Capitularen.

Zur Erreichung seiner großartigen Reformzwecke war unabweisbar nothwendig die Gründung solcher Institute für die Wissenschaft und clerikale Bildung, wie sie durch den Kirchenrath von Trient vorgeschrieben waren. Universität und geistliches Seminar wichen ihm nicht mehr aus dem Sinne. Zwar hatte schon Bischof Johann von Eglofstein an die Stelle der berühmten Domschule im J. 1406 eine Universität errichtet; allein infolge des 1411 erfolgten Ablebens des Stifters und der fortwährenden Unruhen war dieselbe bald in Verfall gerathen. Bischof Friedrich von Wirsberg hatte den Plan gefaßt, das von ihm zu Würzburg gestiftete Gymnasium durch Beifügung mehrerer Collegien allmälig zur Universität zu erweitern; Julius dagegen wollte die Universität ganz neu und vollständig wiedererwecken. Allein schwer war es, für die neue Stiftung die nöthigen Fonds zu ermitteln. Um diese sowohl als um die erforderlichen Räumlichkeiten zu gewinnen, hatte Julius mit seinem Domcapitel mehrere Jahre lang zu verhandeln. Dabei stieß er auf vielerlei Widerspruch, besonders als er aus den Einkünften mehrerer benachbarten Klöster den Jesuiten als Lehrern Zulagen auswarf. Es gelang dem seeleneifrigen Fürsten, den Bau des geistlichen Seminars zu Stande zu bringen und den Vätern der Gesellschaft Jesu die philosophischen und theologischen Lehrstühle zu übertragen. Um die Fonds für die neue Universität reichlich fließen zu machen, suchte Julius von den Stiftern und Klöstern seiner Diöcese Beiträge zu erwirken; auch wandte er mit päpstlicher Bestätigung die Einkünfte mehrerer seit dem Bauernkrieg verlassenen Klöster diesem Zwecke zu. Dahin gehörten die Frauenklöster Marienburghausen bei Haßfurt und Frauenhausen bei Kissingen; deßgleichen das Kloster St. Ulrich in Würzburg, welches gering dotirt und von den Benedictinerinnen größtentheils verlassen war. Er ließ es niederreißen und baute auf dessen Stätte die Universität und die Universitätskirche. Daran fügte Julius mehrere Collegien. Das erste, Collegium sancti Kiliani, bestimmte er für 40 Candidaten der Theologie, welche zur Seelsorge hier ihre Vorbildung erhalten sollten. Für jeden Alumnus wurden jährlich 80 Gulden ausgeworfen. Dieses Collegium (das eigentliche geistliche Seminar) hatte seinen Sitz im Universitätsgebäude selber. Das zweite, Collegium Marianum genannt, hatte seine Räume im Pfauenhofe neben dem sog. Fresser. Dieses Collegium war nach Art der heutigen Knabenseminarien, zwar auch für künftige Candidaten des geistlichen Standes bestimmt, jedoch so, daß diejenigen Zöglinge, die keine Neigung und Fähigkeiten zum geistlichen Stande zeigten, auch in andere Facultäten übertreten konnten. Das dritte Collegium („zum Fresser"), schon von Bischof Friedrich begonnen, erweiterte Julius dahin, daß gleichfalls 40 Zöglinge Aufnahme fanden, und zwar arme Jünglinge, die als angehende Studenten hier das Nothwendige finden sollten. Zu diesen drei Collegien gesellte der vorsorgende Fürstbischof 1607 noch ein viertes für 24 unbemittelte adelige Jünglinge, welche unter religiöser Leitung die Humaniora und Philosophie studiren und sich so auf das Studium der Rechtswissenschaft oder der Theologie vorbereiten sollten. Der weise Fürst hatte bei dieser Stiftung vorzüglich die Erhaltung des katholischen Glaubens unter den Adeligen im Auge. Später ward das zweite und dritte Collegium mit dem Kilianeum vereinigt. Der Bau der Universitätsräume dauerte neun Jahre, aber schon mehrere Jahre vor deren Vollendung, nämlich am 2. Januar 1582, ward die Universität feierlich eröffnet. Die Jesuiten erhielten auch die Leitung des geistlichen Seminars. Waren auf solche Art die übrigen religiösen Genossenschaften des Hochstifts vom wissenschaftlichen Einflusse auf die neue Universität fast ganz ausgeschlossen, so betheiligten sich dieselben doch auf eine sehr ersprießliche Weise an dem Gedeihen dieser zeitgemäßen Anstalt, nämlich durch milde Beiträge, theils in der Form von jährlichen Gaben, theils durch Schenkungen ein für allemal, theils durch Stiftung einzelner Pfründen für Universitätsprofessoren. — Das Werk des großen Julius gedieh sichtbar unter dem Segen des Himmels, welchen der Stifter so inständig herabgefleht hatte. Im Anfange des Jahres 1589 ließ der Fürst eine gedruckte Nachricht über die von ihm gestiftete Universität und die drei zu ihr gehörigen Collegien durch das Hochstift circuliren und seine Unterthanen zu deren Benutzung für die Jugend einladen, damit diese „die Principia der freien Künste . . . zu aller Nothdurft erlerne und recht fasse, und ihre Eltern und Befreunde nicht geursacht wären, sie deßhalb an fremde Orte mit sondern Unkosten zu verschicken und daselbst zu unterhalten". „Armer guter, doch unvermöglicher Leuth Kinder, so zum Studiren tauglich, sollten dem Vaterland zu Nutz und Dienst . . . zu Mehrerm fortgebracht werden." Als Hauptmotiv der Gründung dieser wissenschaftlichen Anstalten bezeichnet Julius die Erhaltung der „lieben alten katholischen Religion", insbesondere die traurige Wahrnehmung, „daß bei diesen letzten Zeiten an tauglichen erfahrnen und trewen Seelsorgern in unsern Stifft, wie gleichwohl auch anderswo,

nicht geringer Mangel gewesen". Auch sollten ihm die Unterthanen anzeigen, wo „Mangel an treuen Schulmeistern sey, und Ersetzung begeren". Julius wollte die Angriffe der Sectengeister mit gleichen Waffen niederkämpfen, mit den Waffen der Wissenschaft, aber einer gottgeweihten, die Gründe des alten Glaubens kräftig darlegenden Wissenschaft. Als die wahren Träger derselben erschienen ihm die Väter der Gesellschaft Jesu; daher sein volles Vertrauen zu diesen damals mächtigen Pfeilern der katholischen Kirche gegen den stürmischen Wogendrang der neuen Lehre. Damit eine jede Facultät der Hochschule und jedes der damit verbundenen Collegien seine Bestimmung erreiche, sollte jede und jedes sein eigenes Vermögen verwalten. Am reichsten (mit 191 560 Gulden) ausgestattet war das Seminarium Chilianeum. Der gesammte Kapitalstock der Facultäten und Collegien betrug im J. 1650 laut Rechnung 509 259 Gulden, im J. 1726 (dem letzten, in welchem gesonderte Rechnungen geführt wurden) 469 124 Gulden.

Julius umfaßte mit seiner landesväterlichen Sorgfalt auch die Volksschulen auf dem Lande, indem er den bestehenden mehr Aufschwung verschaffte und viele neue errichtete. Damit er dem Oberlande seines Stiftes ein kräftiges Vehikel literarischer Bildung verschaffe, traf er die nöthigen Anstalten, um die Räume des Augustiner-Eremiten-Klosters zu Münnerstadt, das durch den Bauern- und markgräflichen Krieg, sowie durch den Abfall vieler Bürger Münnerstadts zum Lutherthum in Verfall gekommen war, zu einem Gymnasium zu verwenden. Julius richtete außerdem seinen Sinn darauf hin, dem Clerus die äußeren Cultusmittel zu beschaffen; er ließ neue Breviere, Meß- und Chorbücher, Agenden 2c. drucken und begleitete dieselben mit nachdrucksamen Vorreden. Wo Julius sah, daß verlassene Klöster nicht mehr wiederzuerwecken seien, holte er die päpstliche Vollmacht ein, um ihr Vermögen für andere kirchliche Zwecke des Unterrichts und des Cultus, z. B. zur Vermehrung der Pfarreien 2c., verwenden zu dürfen. Andererseits lag es ihm am Herzen, gesunkene Klöster durch Einführung des ächten Klostergeistes neu zu regeln und wiederzubeleben. Das Seelenheil zu fördern und dem reißenden Glaubensabfalle zu wehren, dachte Julius an Vermehrung der Seelsorgerstellen, errichtete viele neue Pfarreien und stellte zerfallene wieder her. Gegen 300 Kirchen, durch ihre Spitzthürme (sogen. Julius-Thürme) ausgezeichnet, verdankten dem gottesfürchtigen Bischofe ihren Neubau oder doch ihre Vergrößerung und Renovation. Ueberdieß ließ Julius ebenso viele andere Bauten zum öffentlichen Besten aufführen; nur bei seiner lange vernachlässigten Cathedrale gelang es nicht, die nöthige Restauration auszuführen, da des Bischofs wehmüthige Vorstellungen bei dem gleichgültigen Domcapitel kein Gehör fanden.

Erscheint nach den voranstehenden Zügen Fürstbischof Julius wahrhaft groß als Kämpfer für den katholischen Glauben, so zeigt er sich ebenso groß durch die wahre thätige Liebe, welche er in den schönsten Denkmalen christlicher Mildthätigkeit und Barmherzigkeit gegen die arme, verlassene, leidende Menschheit ausgeprägt hat. Zahlreiche Armenhäuser und Hospitäler hatte bereits vor Julius der christliche Sinn frommer Seelen in's Dasein gerufen; allein die langwierig harten und kriegerischen Zeiten hatten manche dieser Verpflegungshäuser mit gänzlichem Verfalle bedroht. Allen diesen nun ist Julius ein Retter, Vermehrer und zweiter Stifter geworden. Das allerschönste Denkmal seines barmherzigen Sinnes aber ist das weitbekannte Julius-Hospital in Würzburg. Auch bei diesem großen Werke hatte Julius sogleich im Anfange mit mancherlei Schwierigkeiten zu ringen; vornehmlich war es wieder das Domcapitel, welches seinem Fürsten auch hier weit mehr entmuthigend als ermunternd entgegentrat. Selbst der Platz, der sog. Judengarten, den Julius wählte, verursachte ihm Verdruß. Allein schon am 12. März 1576 legte Julius in eigener Person den Grund zu den Hospitalgebäuden. Neben anderen Einkünften waren es vorzüglich die Güter des verlassenen Frauenklosters Heiligenthal, woraus die erste Fundation des Julius-Hospitals bestand. Laut des am 12. März 1579 errichteten Fundationsbriefes war das Hospital gestiftet für „allerlei Arten von Armen, Kranken und sonst unvermöglichen schadhaften Leuten, welche unter Wartung Wund- und anderer Arzneien bedürftig" wären; deßgleichen für „verlassene Waisen, durchziehende Pilgrime und dürftige Personen, deren jedem in diesem Spitale die geziemende Unterhaltung und Handreichung zu widmen wäre". Das Spital erhielt ansehnliche und hinreichende Gemächer für Kranken- und Armenpfleger, Aerzte und Geistliche, war mit einer Mühle, Küche, einem Backhause, Keller und Oeconomiegebäuden wohl versehen und sollte jederzeit so viele Personen mit Speise, Trank und Kleidung, Lager und nothwendiger Leibespflege versehen und erhalten, als es die jedesmaligen Einkünfte erlauben würden. Niemand sollte sich durch Güter oder Geld in das Hospital einkaufen können, und keinerlei Fürbitte sollte berücksichtigt werden, damit die wahrhaft Bedürftigen in keiner Weise verkürzt würden. Der Stiftungsbrief redet auch von einem tauglichen Spitalmeister, einem Spitalpriester und einem Leib- und Wundarzt. Im J. 1580 weihte der Fürstbischof die von ihm errichtete Hospitalkirche zu Ehren des hl. Kilianus ein.

Es konnte nicht wohl ausbleiben, daß die von Bischof Julius mit energischer Hand ergriffenen und ausgeführten Reformen im Großen und im Einzelnen, bei Corporationen und Privaten auf Widerstand stießen. Daß er durch seine Schritte zur Erhaltung der katholischen Religion sich die protestantischen Fürsten verfeindete, ist erklärlich. Diesen stand Julius aber auch als Haupt der katholischen Liga gegenüber. Die protestantischen Fürsten hatten bereits im Mai 1608 zu Ahausen unter sich ein Bündniß geschlossen, um

den Katholiken gerüstet gegenüber zu stehen. Die katholischen Stände, der Zahl nach in der Minderheit und ohne Hilfe von seiten Oesterreichs, dachten jetzt auch ihrerseits an die Selbsterhaltung und schlossen am 10. Juli 1609 zu München ein Gegenbündniß, die heilige Liga, wovon Julius, wie der Urheber, so die Seele war. Zweck des Bundes war die Vertheidigung der katholischen Religion und der ihr zugethanen Reichsstände, sowie Handhabung des Religions- und Profanfriedens. Der bayerische Herzog Maximilian, zu welchem Julius in vertrauten Verhältnissen stand, ward zum Bundesobersten gewählt (vgl. Cornelius, Zur Geschichte der Gründung der deutschen Liga, im Münchener Jahrbuch 1865). Auch mit der fränkischen Reichsritterschaft bekam Julius Fehden. Zu den alten Ursachen von Irrungen kam noch diese hinzu, daß viele Reichsritter der lutherischen Reformation beigetreten waren und nun auch in den ihnen gehörigen Ortschaften lutherische Prädicanten einführen wollten, worin sie an Julius einen weit kräftigeren Widerstand fanden, als an seinen Amtsvorfahren. Die fränkischen Ritter hielten daher 1581 einen Rittertag und begehrten später bei Julius Audienz zur Anbringung ihrer Beschwerden. Die Beschwerdeschrift enthielt im Eingange Klagen über getäuschte Erwartungen von des Bischofs Regierung und bezweckte die Einführung der damaligen Neuerungen. Mit dem Deutschorden gerieth Julius unter Anderem deßwegen in Differenzen, weil der Orden auf die ihm zustehenden Pfarreien häufig untaugliche Subjecte präsentirte. Schließlich verdient in Kürze erwähnt zu werden der Conflict des Bischofs Julius mit der Abtei Fulda. Die Capitularen des Stiftes Fulda, unzufrieden mit ihrem Abte Balthasar von Dernbach, waren gesonnen, dem Fürstbischof von Würzburg die Administration der Abtei zuzuwenden. Julius ersah in diesem Anerbieten die günstige Gelegenheit, Fulda für immer mit Würzburg zu vereinigen, um so die häufigen Streitigkeiten zwischen beiden Stiften zu beseitigen; er bezweckte daher eine vollkommene unio in capite — unbeschadet der Selbständigkeit des Stiftes Fulda in Ansehung seines eigenen Kapitals, seiner Güter und seiner Reichsstandschaft. Zu dieser Union sollte die päpstliche Bestätigung eingeholt werden. Sofort ward zwischen dem Bischof Julius und den unzufriedenen Capitularen des Stiftes Fulda eine Urkunde im gedachten Sinne (25. Februar 1576) ausgefertigt. Den weitern Verlauf des Handels zu Rom und vor dem Kaiser in Wien (bei welcher Gelegenheit Julius persönlich vom Kaiser die Regalien über das Herzogthum Franken empfing), den kaiserlichen Urtheilsspruch zum Nachtheile des Fürstbischofs Julius und endlich die Restitution des Abtes s. im Art. Balthasar von Dernbach.

Wer nur flüchtigen Blickes hinsieht auf alles dasjenige, was Julius in so wirren Zeiten für die Wissenschaft, für Gottesverehrung und für die Armen gethan, der muß staunen, wie es ihm nebenbei noch möglich war, die für die damalige Zeit sehr vielsagende Summe von 1 881 071 Gulden theils für abgelöste Schulden, theils für erkaufte und wieder eingelöste Güter, theils für kirchliche und profane Bauten aufzubringen. Vierundvierzig Jahre waren diesem kräftigen Fürsten gestattet, um das gesegnete Frankenland zu regieren und dessen alten Glauben zu retten. Am 13. September 1617 rief ihn der Herr aus diesem Leben zu sich. Ehrend sind allerdings für den großen Julius die Monumente, welche ihm vom Fürstbischof Johann Philipp und später vom kunstsinnigen Könige Ludwig I. von Bayern gesetzt worden sind. Doch nicht schlechterdings nothwendig waren diese äußeren Erinnerungszeichen, um im Herzen eines jeden biedern Franken das dankbare Andenken an seinen großen Wohlthäter ewig lebendig zu erhalten. (Vgl. Buchinger, Julius Echter von Mespelbrunn, Bischof von Würzburg und Herzog von Franken, Würzburg 1843; Bönicke, Geschichte der Universität Würzburg I, Würzburg 1782; Gropp, Collectio noviss. scriptorum et rer. Wirceburg., 4 voll., Francof. et Wirzeburg. 1741—1750 passim; Theiner, Annales eccles., Romae 1856, I—II; Heppe, Restauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg, Marburg 1850.) [Dür.]

Jumpers (Springer) oder Barkers (Bellende), eine 1760 in Wales entstandene Methodistensecte, welche durch convulsivisches Aufspringen und Tanzen ihre innere Erregung kundgeben und das sogen. Zungenreden bis zu einer Art von Bellen steigern. (Vgl. d. Art. Methodisten.)

Jungfräulichkeit (virginitas) bezeichnet sowohl eine Tugend des christlich-sittlichen Lebens, als einen Stand in der Kirche Christi. I. Die Cardinaltugend der Mäßigkeit, deren Object im engern Sinne die rechte Ordnung in Ansehung des Sinnengenusses ist (circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia, S. Th. 2, 2, q. 141) hat zu einer ihrer vorzüglichsten Unterarten (virtutes subjectivae) die Keuschheit (castitas) in Verbindung mit der Schamhaftigkeit (pudicitia), und die Vollendung beider ist die Jungfräulichkeit. Die Keuschheit (s. d. Art.) hält den Geschlechtstrieb innerhalb der durch das göttliche Gebot normirten Ordnung, die Virginität geht noch über das Gebot hinaus und leistet Verzicht auch auf die sittlich erlaubte Geschlechtsgemeinschaft. Die Tugend der Keuschheit muß geübt werden auch im Ehestande, insofern alles gemieden werden muß, was nicht den im Einklange mit Gottes Willen angestrebten Zwecken der Ehe dient; diese castitas conjugalis ist der niederste Grad der Keuschheit. Höher steht die volle Reinheit der Seele und des Leibes, wie sie den nicht Verehelichten geboten ist, und unter diesen stehen wieder jene, welche niemals verheiratet waren und bisher rein geblieben sind, auf höherer Stufe, als die verwittweten Personen. Die vollkommenste Uebung der Keuschheit aber ist der frei-

willige Verzicht nicht bloß auf alles, was durch das sechste Gebot verboten ist, sondern auch auf die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, und zwar für das ganze Leben: und darin besteht die Tugend der Jungfräulichkeit, welche der hl. Augustin (De virgin. cap. 8 in fin.) als continentia, qua integritas carnis ipsi Creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur, bezeichnet. Es ist hierzu nicht erfordert, daß man sich durch ein Gelübde zur Bewahrung vollkommener Reinheit verpflichtet hat; es genügt, daß diese aus übernatürlichem Tugendmotive frei gewählt und geübt wird. Der hl. Thomas (2, 2, q. 152, a. 1) leitet das Wort virgo ab von viror, virere — das, was noch in voller Kraft, Frische und Blüte ist, noch nicht versengt und verbrannt durch die Glut der Leidenschaft. Zur vollen Virginität gehört demnach vollkommene Freiheit von jedem der drei Momente, welche sich in der delectatio venereorum finden, nämlich a) violatio signaculi virginalis, b) ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans, c) ex parte animae propositum perveniendi ad talem delectationem. Indessen würde durch das erste und zweite Moment für sich allein die Tugend der Virginität noch nicht verloren gehen; sie stehen zunächst nur dem Materiellen der Jungfräulichkeit entgegen. Gesellt sich aber das Dritte bei, wird die körperliche Verletzung und Befleckung frei gewollt oder verschuldet, so ist die formelle Jungfräulichkeit verloren. — Der Jungfräulichkeit eignet eine besondere Schönheit vor den übrigen Tugenden, weil sie die Seele frei erhält von jeder Befleckung durch Hingabe an den niedersten Sinnengenuß, ihr dadurch eine Aehnlichkeit mit den reinen Geistern, mit den Engeln wahrt und ihr eine höhere Befähigung des Verkehres mit Gott verleiht. Gleichwohl ist die Jungfräulichkeit in ihrem innern Tugendwerthe niedrigeren Ranges, als die Tugenden, durch welche die Seele unmittelbar zu Gott erhoben und mit ihm geeinigt wird (theologische Tugenden), und als die höchste der moralischen Tugenden, die Religion, durch welche alle geschaffenen Güter der Verherrlichung Gottes geweiht werden sollen. In ihnen liegt ein Hauptzweck der vollkommenen Reinheit der Seele und des Leibes, insofern diese dazu dienen muß, daß man sich frei und freudig Gott als seinem einzigen Herrn und Gut hingeben und in ihm allein seine Seligkeit verlangen und suchen kann. Insoweit das Leben und die Freiheit der Verfügung über sich Güter höherer Ordnung sind als Sinnengenuß, stehen auch das Opfer des Lebens im Martyrium und des Willens im klösterlichen Gehorsam in der Ordnung der christlichen Tugenden höher als die Virginität. (S. Th. l. c. a. 5.) Die göttliche Offenbarung hat in klarster und entschiedenster Weise die Jungfräulichkeit als eine besonders bevorzugte und werthvolle Tugend erklärt. Es seien aus der heiligen Schrift nur angeführt Sap. 4, 1. 2: Quam pulchra est casta generatio etc. Eccli. 26, 20: Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae. Worin aber die Schönheit und Würde der Virginität bestehe, wurde uns erst durch den Heiligen aller Heiligen, der Virgo de virgine ist, Jesus Christus, geoffenbart (Matth. 5, 8; 19, 10 bis 12; 22, 30. Luc. 20, 36). Der von ihm durch Beispiel und Wort manifestirten Wahrheit gaben Zeugniß seine Apostel (Gal. 5, 22. 23. 1 Theff. 4, 7. 8. 1 Tim. 5, 22. 1 Cor. 7, 25—35. 2 Cor. 11, 2; vgl. d. Art. Räthe, evangelische). Die Würde der Jungfräulichkeit findet noch ihre Anerkennung in der Ewigkeit (nota coram Deo) in einer besondern Gloriole (Offenb. 14, 4). Der in der göttlichen Offenbarung niedergelegten Anschauung geben Ausdruck die heiligen Väter und Lehrer. Es sei nur erinnert an den hl. Ambrosius, dessen begeisterte Predigten über die Jungfräulichkeit viele Hunderte für dieselbe gewonnen haben, und dessen Schriften (De virginibus ad Marcellinam sororem libri III; De virginitate; De institutione virginis; Exhortatio virginitatis etc.) wohl das Herrlichste sind, was über diese den Engeln entlehnte Tugend geschrieben wurde.

II. Nur die katholische Lehre hat jederzeit diese in der heiligen Schrift und in der Ueberlieferung ausgesprochenen Wahrheiten von dem Wesen und dem Werthe der christlichen Jungfräulichkeit festgehalten. Alle Häresien aber, die älteren wie die neueren, haben sie verläugnet, und in der Virginität nur einen Widerspruch mit der Natur finden können. Selbst das alte Heidenthum bekundete noch mehr Hochschätzung für die heilige Jungfräulichkeit und verehrte es in mancher seiner Institutionen als einen nur wenigen Menschen möglichen Opfermuth, so z. B. in den römischen Vestalinnen. Die Kirche Christi betrachtete von jeher ihre durch freiwillige Virginität Gott geweihten Kinder als einen eigenen, ihrer besondern Obhut würdigen und bedürftigen Stand, als einen Stand geistiger Vermählung und Ehe mit Christus (nach 2 Cor. 11, 2) gegenüber dem Ehestande und weit erhaben über ihn. Für die Jungfräulichkeit als heiligen Stand in der Kirche gibt Zeugniß der hl. Cyprian (Lib. de virgin. seu de habitu virg.): Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est, major et cura est. Hae sunt ecclesiastici germinis flores, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, . . . Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi. Für ihren Vorzug vor dem ehelichen Stande zeugt der hl. Hieronymus (Adv. Jovin. lib. 1): Ita nuptias recipimus, ut virginitatem, quae de nuptiis nascitur, praeferamus . . . Virginitati facit injuriam (sc. Jovinianus), dum eam nuptiis comparat. . . Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem, quantum inter „non peccare“ et „bene facere“: imo ut levius dicam, quantum inter bonum et melius . . . Nuptiae terram replent, virginitas paradisum. In ähnlicher Weise schreibt der hl. Augustin (De sancta Virgin. c. 13, n. 12): Ha-

beant conjugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatos pariter, salubriter, instanter educant, quia tori fidem invicem servant, quia sacramentum connubii non violant. Haec tamen omnia humani officii sunt munera: virginalis autem integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio. Die Ketzerei der ersten Jahrhunderte, welche den Vorrang der Jungfräulichkeit vor der ehelichen Keuschheit läugnete und vorzüglich von Jovinian und seinen Anhängern verbreitet wurde, hat Papst Siricius verurtheilt. Gegen die Irrlehrer des 16. Jahrhunderts, welche sie erneuerten, sprach das Concil von Trient (Sess. XXIV, can. 10) als Dogma aus, daß Virginität und Cölibat sittlich höher stehen, als das eheliche Leben. — Ganz vorzüglich nahm die Kirche stets unter ihren Schutz die durch Gelübde Gott geweihte Jungfräulichkeit und die durch die Ordensgelübde dem Stande der Regularen einverleibten jungfräulichen Personen (s. d. Art. Ordensgelübde). Indem die katholische Kirche es als in ihrer göttlichen Mission gelegen erkannte, die Würde der christlichen Jungfräulichkeit zu schützen und zu vertheidigen, richtete sie zugleich eine mächtige Schutzwehr auf für die Heilighaltung der ehelichen Keuschheit und für Wahrung des christlichen Ehebundes nach seiner Heiligkeit und Unauflöslichkeit, während Doctrin und Praxis der Häresien nur dessen Entwürdigung bewirkte. [Pruner.]

Jungfrauen, die elftausend, s. Ursula.

Junilius Africanus, Verfasser einer biblischen Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, galt infolge falscher tausendjähriger Ueberlieferung, welche in unrichtigen Beischriften der Codices aus dem 9. und 10. Jahrhundert eine Stütze fand, bis in die neueste Zeit als Bischof eines unbekannten Sprengels in Africa, ein Irrthum, der namentlich in der Geschichte des biblischen Canons bisher ungelöste Schwierigkeiten veranlaßte. Hierbei war übersehen, daß Junilius in der bezeichneten Schrift nicht seine eigenen Meinungen vorträgt, sondern, wie die Vorrede besagt, die eines Persers, der seine Bildung der syrischen Schule zu Nisibis verdankte, und von dem er die Schrift erhalten hatte. Junilius war weder Bischof noch überhaupt Cleriker, sondern Quaestor sacri palatii am Hofe des Kaisers Justinian zu Constantinopel. Er war kaiserlicher Geheimrath erster Klasse (Comes consistorianus illustris) und hatte in Justizsachen den Vortrag bei dem Kaiser. Der Diacon Fulgentius Ferrandus rühmt seinen mildherzigen Sinn und die huldvollen Bescheide, welche seinem Namen in weiten Kreisen einen guten Klang gegeben hätten. Procopius von Cäsarea hingegen stellt ihm in seiner Geheimgeschichte (c. 20) kein günstiges Zeugniß aus, was übrigens nach der Tendenz der Historia arcana nicht befremden darf. Für seinen hohen Posten habe ihm das ordentliche schulmäßige Studium der Rechtswissenschaft und das Verständniß der Gesetze gefehlt, schmutzige Gewinnsucht und Bestechlichkeit hätten seinen Namen befleckt. In der lateinischen Literatur sei er gut bewandert gewesen, aber seine mangelhafte Kenntniß des Griechischen habe ihm oft den Spott seines Gesindes zugezogen. Im Uebrigen weiß Procop von ihm, daß er ein Libyer, d. i. ein Afrikaner von Geburt, in der Quästur Amtsnachfolger des berühmten Quästors Tribonian und Vorfahre des Quästors Constantin gewesen ist, der auch in den Acten der fünften allgemeinen Synode erwähnt wird (Mansi IX, 198).

Seine biblische Isagogik, welche bisher unter der Ueberschrift des ersten Kapitels De partibus divinae legis citirt wurde, führt den vom Verfasser selbst in der Praefatio angegebenen Namen Instituta regularia divinae legis, methodische Einleitung in das göttliche Gesetz. Sie entspricht aber unserem Begriff der biblischen Einleitung nur lib. 1, c. 1—10 und ist eher als biblisch-theologische Propädeutik oder biblische Theologie im engern Sinne zu bezeichnen, indem sie den gesammten Lehrinhalt der heiligen Schriften beider Testamente, welcher durch exegetische Forschung gewonnen wird, in systematischem Zusammenhang zur Darstellung bringt. Wegen seines umfassenden Inhaltes wird Junilius' Werkchen nicht bloß unter der Literatur der biblischen Einleitungsschriften, sondern auch der biblischen Hermeneutik, der theologischen Encyklopädie, der Apologetik und der Dogmatik aufgeführt. In Nisibis wurde das Buch als Leitfaden dem theologischen Unterrichte zu Grunde gelegt, bevor die Schüler selbst in den tieferen Schriftsinn eingeführt wurden. Die Isagogik war ursprünglich syrisch verfaßt; der Perser Paulus vermittelte sie an Junilius in griechischer Sprache; dieser übersetzte sie 551 auf Bitten von Primasius in's Lateinische und kleidete sie in dialogische Gesprächsform zwischen Lehrer und Schüler ein. Der syrische und der griechische Text dieses merkwürdigen Buches ist verloren, der lateinische allein noch vorhanden. Die zwei Bücher zerfallen in zwei nach ihrem Umfange ungleiche Theile, wovon der erste die äußere oder formelle Seite der heiligen Schrift (species dictionis lib. 1, c. 1 ad 10), der zweite den Lehrinhalt der biblischen Bücher (res quas ipsa scriptura nos edocet, 1, 11—20 und 2, 1—25) in drei Gliedern behandelt, von Gott, von der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt. Der erste Theil verbreitet sich über die Redegattungen der heiligen Bücher (historische, prophetische, allegorisch-didaktische und einfach belehrende) und führt die hierzu gehörigen canonischen und außercanonischen Bücher auf, wobei libri perfectae, mediae und nullius auctoritatis unterschieden und 17 Bücher als nicht canonisch aus dem katholischen Canon gestrichen werden (1, 3—7); ferner wird über ihre Verfasser, Schreibweise und Anordnung gehandelt (1, 8—10). Der zweite Theil trägt die Lehre

von Gott vor, und zwar von den biblischen Namensbezeichnungen für das Wesen Gottes, für die drei göttlichen Personen, für seine Wirksamkeit an sich und in Beziehung auf die Geschöpfe (1, 11—20), sodann die Lehre von der gegenwärtigen Welt, von der Weltschöpfung, der Weltregierung, den Accidentien der Geschöpfe, den Eigenschaften des Willens und den Folgen der freien Willensthätigkeit (2, 1—13), endlich von der zukünftigen Welt im Sinne Theodors von Mopsuestia, von den göttlichen Berufungen, den Typen, den Weissagungen im Alten und Neuen Bunde und deren Erfüllung (2, 14—25). An diese Lehre von der Heilsordnung schließen sich in Beantwortung einiger weiteren Fragen Bemerkungen an über Ursache und Zweck der gegenwärtigen, auf die zukünftige abzielenden Weltordnung, über die Erkenntnißquellen der Wahrheit, über hermeneutische Grundsätze, über die Merkmale des göttlichen Charakters der heiligen Schriften, über die Nothwendigkeit des Glaubens und über das Verhältniß von Glauben und Wissen. Diese biblische Isagogik bildete auch in der abendländischen Kirche während des ganzen Mittelalters beim Studium der Theologie ein beliebtes Schulbuch, wie dieß die verhältnißmäßig große Zahl der vorhandenen Codices beweist. Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß die lateinische Version auf Verlangen des orthodoxen Bischofs Primasius von Adrumet noch vor Verurtheilung der drei Capitel (553) publicirt, von Cassiodor sofort empfohlen (Institut. 1, 10) und alsbald unter dem Namen eines vermeintlichen Bischofs Junilius von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter gegeben wurde. Ueberdieß ist die Schrift in der Hauptsache orthodox; das Anstößige in Bezug auf den Canon, die Christologie und die Gnadenlehre ist theils bei der Abfassung, theils bei der Uebersetzung und Redaction durch Junilius mehrfach verwischt worden, so daß, abgesehen vom Canon, das Irrige über Christologie und Gnadenlehre nur einem geübten theologischen Auge erkennbar ist. Uebrigens stimmt die biblische Isagogik des Junilius mit der biblischen Theologie des Theodor von Mopsuestia, der in Nisibis als höchste Auctorität galt, überein. Eine eingehende Untersuchung ergibt eine vollständige Parallele ihres beiderseitigen Bibelcanons, ihrer Lehren über die Trinität und Christologie, über die Schöpfung und Regierung der Welt, über deren gegenwärtige und zukünftige Katastase, über Anthropologie und Gnadenlehre, über ihre hermeneutischen Grundsätze, über Typen und Weissagungen. (Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis, Freiburg 1880. Diese ist ebenda gleichzeitig auch im Separatabdrucke erschienen. Die Editio princeps der Instituta hatte Joh. Gast zu Basel 1545 besorgt. Hierauf wurde die Schrift meist nach Vorlage eines Pariser Codex in den Väterbibliotheken zu Paris (1550 u. ö.), zu Köln, Lyon, Venedig wiederholt gedruckt. Migne (PP. lat. LXVIII) nahm nach dem Vorgange Gallandi's (Ven. 1778, XII) die Pariser Ausgabe vom Jahre 1644 zur Grundlage.) [Kihn.]

Jurieu, Pierre, einer der bedeutendsten Theologen und polemischen Schriftsteller unter den französischen Protestanten, wurde am 24. December 1637 zu Mer in der Diöcese Blois geboren. Sein Vater war daselbst Prediger, seine Mutter war eine Tochter des Predigers und Professors Pierre du Moulin zu Sedan. Nachdem er seine ersten Studien in seiner Vaterstadt, wahrscheinlich unter der Leitung seines Vaters, gemacht hatte, ging er noch sehr jung nach Saumur, um an der dortigen calvinischen Akademie sich weiter auszubilden. Er studirte hauptsächlich Philosophie und erwarb sich mit neunzehn Jahren darin das Doctorat. Hierauf begab er sich nach Holland und von dort nach England, wo zwei seiner Oheime, Rivet und Du Moulin im anglicanischen Clerus eine Stellung hatten, und bildete sich dort in der Theologie aus. Er empfing auch die anglicanischen Weihen, ließ aber, da er nach Frankreich in die Seelsorge zurückgerufen wurde, seine Ordination nach calvinischem Ritus wiederholen, aus Furcht, es möchten die anglicanischen Weihen nicht anerkannt werden. Er wurde nun zuerst zu Mer, dann (1671) zu Vitry als Prediger angestellt; im J. 1674 jedoch wurde er an die calvinische Akademie zu Sedan berufen. Dort erhielt er die Stellung eines Professors der Theologie und der morgenländischen Sprachen; zugleich war er im Predigtamt thätig. Inzwischen hatte er auch schon seine Laufbahn als theologischer Schriftsteller und Polemiker begonnen, auf der er unermüdlich bis zum Ende seines Lebens beharrte. Seine erste Arbeit erschien 1671; es war die Widerlegung des Buches De la réunion du christianisme, welches großes Aufsehen erregt hatte und wahrscheinlich von dem Prediger d'Huisseau herrührte. In demselben war ein Plan zur Vereinigung aller christlichen Confessionen auf Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses und mit Beibehaltung der jeder Confession eigenen Lehren und kirchlichen Gebräuche vorgeschlagen. Jurieu wies den Plan mit großer Lebhaftigkeit und heftigen Angriffen auf den Verfasser als unausführbar und verwerflich zurück. Neben mehreren anderen Schriften über verschiedene religiöse Fragen veröffentlichte er 1674 auch seine Abhandlung Traité de la dévotion, welche viele Auflagen in verschiedenen Sprachen erlebte. In Sedan nahm er an den Controversen unter den Protestanten durch mehrere Schriften den lebhaftesten Antheil und suchte den Calvinismus gegen Arnaulds und Bossuets Angriffe zu schützen. Da vorzüglich durch Bossuets Thätigkeit, durch seine Exposition de la doctrine catholique und seine Histoire des variations des églises protestantes, der Protestantismus sich bedroht sah und manche bedeutende Persönlichkeiten unter den Hugenotten zur katholischen Kirche zurück-

geführt wurden, so schrieb er hiergegen sein Préservatif contre le changement de la religion. Anonym gab er dann in Form eines Dialogs eine bittere Schrift gegen den französischen Clerus heraus unter dem Titel La politique du clergé de France. — Inzwischen mehrten sich die Maßregeln Ludwigs XIV. gegen die Hugenotten, die er als eine gefährliche politische Partei im Staate ansah; im Juli 1681 wurde die protestantische Akademie zu Sedan aufgehoben. Da Jurieu sich in Frankreich gefährdet glaubte und einen Ruf nach Holland erhielt, so folgte er dieser Einladung und wurde noch 1681 Prediger der wallonischen Gemeinde zu Rotterdam und Professor der Theologie an der dortigen höhern Schule. Auch Bayle, der seit 1677 zu Sedan Professor der Philosophie und mit Jurieu befreundet war, begab sich nach Rotterdam und erhielt dort einen Lehrstuhl der Philosophie. Zu Rotterdam setzte Jurieu ununterbrochen seine schriftstellerische Thätigkeit fort; seine Schriften haben fast alle eine polemische Tendenz, die nicht selten mit leidenschaftlicher Heftigkeit gepaart ist. Besonders gab ihm die Unterdrückung des Protestantismus Anlaß zu manchen Schriften, unter denen seine Lettres pastorales hervorzuheben sind. Bald indeß ließ er sich durch seinen überspannten Charakter zu Schritten hinreißen, welche seinem Rufe Eintrag thaten. Mit voreiliger Leichtgläubigkeit nahm er die in Umlauf gesetzten Gerüchte auf, daß bei der Verfolgung der Protestanten in Béarn und den Cevennen wunderbare Ereignisse vorgekommen seien und eine Menge von Kindern in göttlicher Inspiration den Triumph des Protestantismus prophezeit hätten. In der Apocalypse, deren Studium Jurieu sich in dieser Zeit hingab, fand er auch die von ihm genährte Ueberzeugung bestätigt, daß die Wiederherstellung des Protestantismus bevorstehe, und wollte den Zeitpunkt dieses Ereignisses darin angedeutet finden. In seinen Schriften trat er nun mit dieser Auslegung der Apocalypse und mit der Berufung auf jene angeblichen Prophezeiungen offen auf; er bestimmte das Jahr 1689 als den Zeitpunkt der Wiederherstellung des Protestantismus in Frankreich und kündigte für das Jahr 1715 den Anfang des Reiches Christi auf Erden und den Sturz des Papstthums an. Derartige Aufstellungen, sowie seine heftige Bekämpfung und Verfolgung derjenigen Protestanten, welche er als Socinianer ansah, verwickelten ihn in große Streitigkeiten mit seinen Glaubensgenossen. Insbesondere machte sein Zerwürfniß mit Bayle, zu dem er bis dahin in engen Beziehungen gestanden, seinerzeit großes Aufsehen. Anlaß zu dem Zerwürfniß war eine Schrift, die anfangs 1690 anonym unter dem Titel Avis aux réfugiés erschien. Der anonyme Auctor trat unter der Maske eines gemäßigten Katholiken auf, der sich in freundschaftlicher Weise an die in Holland aufgenommenen Protestanten wandte. Er geht davon aus, daß nun alle die schönen Prophezeiungen, welche ihnen für das verlaufene Jahr (1689) den Triumph des Protestantismus in Frankreich verkündet hätten, augenscheinlich sich als nichtig erwiesen hätten und sie jetzt wohl einsehen müßten, was es mit solchen Vorhersagungen für ein Bewenden habe. Dann spricht er die Hoffnung aus, daß sie dennoch, aber als ruhige und friedliche Bürger durch die Güte Ludwigs XIV. in ihr Vaterland zurückkehren werden. Nun folgen Vorhaltungen und Rathschläge, die darauf hinausgehen, daß sie von ihren Schmähschriften gegen den König abstehen, auch den Geist der Empörung, der seit den Waldensern bei ihnen heimisch sei, aufgeben müßten und dann in bescheidener Weise für ihre Rückkehr Schritte thun könnten. Diese Schrift erregte großes Aufsehen; bald hatte Jurieu entdeckt, daß Bayle der Verfasser war. Obgleich dieser es nie ausdrücklich eingestand, so wurde er später doch fast allgemein als solcher angesehen. Nun begann Jurieu die heftigste Polemik gegen seinen frühern Genossen. Er griff ihn nicht nur wegen jener Schrift an, sondern beschuldigte ihn, gegen das Wohl des holländischen Staates Ränke zu schmieden, und suchte darzuthun, daß er ein Freigeist, Atheist und Feind aller Religion sei. Infolge der Angriffe Jurieu's und Anderer wurde Bayle denn auch seiner Stelle als Professor der Philosophie enthoben. Letzterer vertheidigte sich gegen Jurieu mit der ihm eigenen Gewandtheit und griff mit bitterer Satire mehrere Schriften desselben an. Das Zerwürfniß dauerte bis zum Tode Bayle's (1706). — In mehreren Schriften entwickelte und vertheidigte Jurieu sein System über die Fundamentalartikel, die er als Basis der Einheit der Kirche dem Katholicismus gegenüber aufstellte und durch welche er eine Vereinigung der protestantischen Confessionen anstrebte. Er bekämpfte aber zugleich mit Leidenschaft die Socinianer, die auf denselben Grundsätzen fußend auch für sich die Zugehörigkeit zu dieser protestantischen Einheitskirche beanspruchten. Zu erwähnen ist von seinen Werken noch die Pratique de la dévotion, ou Traité de l'amour divin (1700), eine Schrift, die unter den Protestanten großen Beifall fand, und sein letztes Buch, an welchem er fünfundzwanzig Jahre gearbeitet hatte, Histoire des dogmes et des cultes bons et mauvais (1704). Dieses Werk, in welchem Jurieu eine umfassende Gelehrsamkeit bekundet, ist wohl das einzige, welches von den zahlreichen Werken des fruchtbaren Schriftstellers noch gelesen wird. Jurieu erlebte das Jahr 1715, für welches er den Untergang des Papstthums vorherverkündet hatte, nicht mehr; er starb am 11. Januar 1713. Von seiner Gattin Helene du Moulin, die ihn überlebte, hatte er keine Kinder. Sie war eine Tochter des Cyrus du Moulin, Predigers zu Chateaudun, eines Bruders der Mutter Jurieu's. Von sehr lebhafter Phantasie und wundersüchtig, wo es sich um den Protestantismus handelte, soll sie dazu beigetragen haben, daß ihr Gatte in seinen Schriften sich oft so leidenschaftlich und leichtgläubig zeigte. Nach dem Tode Jurieu's folgte sie den sogen. Inspirirten der Cevennen nach

England und starb daselbst. — Jurieu war einer der heftigsten Streiter und der fruchtbarsten Schriftsteller, welche die Protestanten aufweisen können; allein nachhaltigen Werth hatten seine Schriften nicht, und den großen katholischen Theologen Frankreichs, wie einem Bossuet, gegenüber blieb er in entschiedenem Nachtheil. Die verfolgungssüchtige Heftigkeit in Bezug auf manche seiner Glaubensgenossen läßt sich schon mit dem protestantischen Grundprincip der freien Forschung nicht vereinen, doch findet sie eine Erklärung und Entschuldigung darin, daß Jurieu, ein leidenschaftlicher Anhänger des Calvinismus, in seinen Gegnern Socinianer oder Freigeister sah, welche die Fundamente des Christenthums untergrüben. — Um die Art und den Geist der literarischen Thätigkeit Jurieu's genauer darzulegen, fügen wir ein Verzeichniß seiner hauptsächlichen Schriften bei: 1. Examen du livre de la réunion du christianisme, 1671. — 2. Traité de la dévotion, 1674. — 3. Sur la nécessité du baptême, 1675. — 4. Traité de la puissance de l'Eglise, 1677. — 5. Préservatif contre le changement de religion, 1680; Suite du Préservatif, 1683, gegen Bossuets Schriften gerichtet. — 6. La politique du clergé de France, 1680; eine Fortsetzung dieser Schrift unter dem Titel Les derniers efforts de l'innocence affligée, 1682. — 7. Examen de l'Eucharistie de l'Eglise Romaine, 1682. — 8. Le Calvinisme et le Papisme mis en parallèle, 1683, gegen die Geschichte des Calvinismus von Maimbourg; Le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie, 1683, und L'esprit de Mr. Arnauld, 2 vols. 1684, gegen die Angriffe Arnaulds. — 9. Remarques sur la cruelle persécution que souffre l'église réformée en France, 1685; Préjugés contre le Papisme, 1685; L'accomplissement des prophéties, 1686; Lettres pastorales, 1686—1689. — 10. Le vrai système de l'Eglise, 1686; Jugement sur les méthodes rigides et relâchées, 1686; L'unité de l'Eglise, 1688; Le tableau du Socinianisme, 1690. — 11. Examen d'un Libelle contre la religion et contre l'Etat, intitulé: Avis important aux réfugiés, 1691; es folgten mehrere ähnliche Schriften gegen Bayle. — 12. Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le Quiétisme, et sur les démêlés de l'évêque de Meaux avec l'archévêque de Cambrai, 1699. — 13. La pratique de la dévotion, ou Traité de l'amour divin, 1700. — 14. Histoire critique des dogmes et des cultes, 1704. (Vgl. Chaufepié, Dictionnaire histor. et critique, Artt. Jurieu et Bayle; Schröckh, Lebensbeschreibung berühmter Gelehrten I, Leipz. 1766, 233 ff.) [B. Jungmann.]

Jurisdiction, kirchliche, 1. pro foro externo s. d. Artt. Kirchengewalt u. Gerichtsbarkeit; 2. pro foro interno s. d. Artt. Beicht und Buße.

Jus ad rem ist im Kirchenrechte der technische Ausdruck zur Bezeichnung der Ansprüche, welche dem für ein Kirchenamt Designirten zustehen, bevor die Uebertragung des Amtes vollendet ist. Der Gegensatz ist jus in re, welches die Folge der abgeschlossenen Verleihung ist. Nur ein solcher, welcher von einem berechtigten Dritten für ein Beneficium bezeichnet ist, deßgleichen der von dem verleihungsberechtigten kirchlichen Obern mit dem Amte Beliehene, welcher seine Zustimmung noch nicht ertheilt hat, besitzt ein jus quaesitum ad rem (ad beneficium), d. h. einen erworbenen Rechtsanspruch auf die Verleihung des Amtes seitens des competenten Obern. Nachdem der Provisionsberechtigte die Uebertragungshandlung vorgenommen hat und auch der Consens des Bedachten hinzugekommen ist, steht dem letztern ein jus quaesitum in re (in beneficio) zu, d. h. das Recht, das Beneficium sein zu nennen und als solches jedem Dritten gegenüber zu behandeln. Das canonische Recht hat sich in dieser Materie an das römische Recht und theilweise auch an germanische Rechtsanschauungen angelehnt. Das römische Recht unterscheidet bei den Vermögensrechten zwischen persönlichen und dinglichen Rechten, zwischen dem Rechte, von einer Person eine bestimmte Leistung zu fordern (Forderungsrecht, Obligation), und dem unmittelbaren Rechte an einer Sache (Sachenrecht, unmittelbares Sachenrecht, jus reale). Beispielsweise erlangt der Käufer durch den Kaufvertrag ein persönliches Recht auf die Auslieferung der Sache und zum Schutze dieses Rechtes die actio in personam, während er erst durch die Tradition das Recht an der Sache, das jus reale und die actio in rem erhält. Diese Theorie des römischen Rechtes ist offenbar die Unterlage der Unterscheidung zwischen jus ad rem und jus in re im canonischen Rechte. Es handelte sich hier, nach der Entstehung der Beneficien, darum, zunächst die Art des Rechtes näher zu bestimmen, welches durch die eigentliche Uebertragung (Collation) eingeräumt wird, und dann auch, namentlich für die Fälle, wo die Bezeichnung der Person in den Händen eines Andern als des verleihungsberechtigten kirchlichen Obern ruht, die Ansprüche festzustellen, welche durch die Designation erworben werden. Was lag da näher als an die Theorie des römischen Rechtes von den dinglichen und persönlichen Rechten anzuknüpfen? Der Providirte hat ein dingliches Recht an dem Beneficium, der Designirte ein Forderungsrecht gegen den provisionsberechtigten Obern. Bei der Entwicklung, welche die Materie jedoch im canonischen Rechte erhalten hat, sind zweifellos auch germanische Rechtsanschauungen von Einfluß gewesen. Daß das dingliche Recht an Beneficien als ein dominium utile aufgefaßt wurde, ferner daß dasselbe verliehen wird durch die Investitur, welche ursprünglich regelmäßig der eigentliche Collationsact war, diese Principien sind aus dem Lehenrechte in das canonische Recht gekommen. Auch sind wohl die Feudisten die Vorgänger gewesen in der Anwendung der Terminologie jus ad rem im Gegensatze zu jus in re, welche dem römischen Rechte

fremd ist. Die älteren Feudisten, zuerst Jacobus de Ravanis (etwa 1250—1296), bezeichneten nämlich die Ansprüche, welche den Vasallen durch die Lehensinvestitur mit Symbolen, ohne thatsächliche Besitzeinweisung (investitura abusiva bei den älteren Feudisten), erwachsen, als eine Forderung gegen den Lehensherrn auf Besitzeinweisung und nannten dieses Forderungsrecht im Gegensatze zu dem durch die Investitur mit gleichzeitiger Besitzeinräumung (investitura propria) erworbenen dinglichen Rechte jus ad rem, weil es ein schwächerer Grad des genannten jus in re sei: „Sed certo ego puto etiam per investituram verbalem et baculi porrectionem, quae abusiva investitura dicitur ... feudum esse acquisitum, etiam ante traditionem possessionis, cum investito dominus praecise cogatur tradere possessionem. Licet enim ante traditam sibi possessionem investitus jus non habeat in re, habet tam jus ad rem. Nam minus est investituram facere, quam etiam possessionis traditione perficere" (Jac. de Ravanis, Summa super usibus feudor., tit. quot modis feud. acqu.). — In der Decretalensammlung Gregors IX. ist die Unterscheidung zwischen jus ad rem und jus in re noch nicht ausgebildet. Aber in zwei nicht in den Liber sextus aufgenommenen Constitutionen von Bonifaz VIII. aus dem Jahre 1294, welche wohl nach dem Erscheinen der von Jacobus de Ravanis verfaßten Summa erlassen worden sind, werden ausdrücklich vom jus quaesitum in re (an Beneficien) andere, schwächere Berechtigungen unterschieden und als jus ad rem bezeichnet. (Die beiden Constitutionen des Papstes Bonifaz: Pridem ad apicem und Dudum circa promotionis, welche sich nicht in den Bullarien finden, sind dem Sinne nach durch die declaratorische Decretale c. 8 in VI 3, 7 bekannt; einen Theil des Textes enthält die Glosse s. v. verba zu c. 39 in VI 3, 4.) Dasselbe geschieht dann systematisch im Liber sextus und den späteren Sammlungen, so in c. 13. 39. 40 in VI 3, 4; c. 8 in VI 3, 7; c. 1, Extrav. Joan. XXII., tit. 4; c. un., Extrav. comm., 1, 6.

Nach dem geltenden Kirchenrechte entsteht das jus ad rem: 1. durch die Verleihung eines Beneficiums seitens des collationsberechtigten kirchlichen Obern, falls der Bedachte seinen Consens noch nicht ertheilt hat, für die Zeit bis zur Annahme oder Zurückweisung (c. 17 in VI 3, 4); 2. durch die Bestellung zum coadjutor cum futura successione (vgl. Garzias, De benef. P. 4, c. 3, n. 56; Reiffenstuel, Jus canon. univ. lib. 3, tit. 6, n. 63); 3. durch die Präsentation seitens eines geistlichen Patrons, wenn derselbe nur einen Einzigen präsentirt hat. Präsentirt aber ein geistlicher Patron mehrere, so entsteht für keinen aus ihnen ein jus ad rem, ebenso wenig wie für den von einem Laienpatron Präsentirten, und zwar in letzterem Falle deßwegen, weil der Laienpatron das jus variandi hat. Die Annahme einzelner Auctoren, daß in den letzteren Fällen jedem der Präsentirten ein bedingtes jus ad rem zustehe, mit der Bedingung nämlich, daß das Recht der Anderen nicht zur Verwirklichung komme, ist mit dem Wesen des jus ad rem nicht vereinbar (vgl. Garzias l. c. P. 4, c. 3, n. 13 sqq. und die dort citirten Entscheidungen der Rota; Hinschius, System des K.-R. III, 51, Anm. 7); 4. durch die Annahme der Wahl seitens des canonisch Gewählten (vgl. Reiffenstuel l. c. lib. 1, tit. 6, n. 29 sqq.). Durch die Annahme der Postulation erlangt der Postulirte kein jus ad rem, ebenso wenig der durch die sogen. regia nominatio für ein Bisthum Vorgeschlagene durch diese Nomination (vgl. Bened. XIV., De syn. dioec. 2, 5, n. 3; Hinschius a. a. O. II, 693). — Das Wesen des jus ad rem besteht, wie bereits oben kurz angegeben ist, darin, daß der Berechtigte, seine Fähigkeit und die Vacanz des Beneficiums vorausgesetzt, ein jus quaesitum besitzt auf die Verleihung des Beneficiums. Das Letztere ist ihm in der Art verfangen, daß jede anderweitige, unter Verletzung seines Rechtes erfolgte Vergebung der rechtlichen Wirkung entbehrt. Si hi ad quos ... spectat collatio Praebendarum, Praebendam quae vacabit ibi postmodum ... alii duxerint conferendam: talis collatio in tuum praejudicium attentata nullam obtinet firmitatem (c. 13 in VI 3, 4); ipse tamen episcopus vel quicunque alius de ipso beneficio ... in personam alterius ordinare nequibit. Quod si fecerit ejus ordinatio facta de beneficio non libero, viribus non subsistet (c. 17 ibid.). — Das canonische Recht geht hier weiter als die Doctrin der Feudisten und Legisten, welche dem Investirten, bezw. Käufer regelmäßig nur eine Entschädigungsforderung einräumen. Nach den citirten Texten, welche von der rechtswidrigen Vergebung eines Beneficiums handeln, an welchem jemand ein jus quaesitum ad rem besitzt, ist ein solches Beneficium non liberum; der provisionsberechtigte Obere kann dasselbe, die erforderlichen Eigenschaften vorausgesetzt, nur dem Inhaber des jus ad rem verleihen. Erfolgt die Vergebung rechtswidrig an einen Dritten, so liegt nur eine collatio attentata vor, quae viribus non subsistet, nullam obtinet firmitatem. Würde also beispielsweise der Provisionsberechtigte ein Beneficium kirchlichen Patronats nicht dem einzigen Präsentirten, welcher die erforderlichen Eigenschaften besitzt, sondern einem Dritten verleihen, so wäre diese Collation rechtlich wirkungslos, und das jus ad rem des Erstern würde fortbestehen. Durch die ertheilte und angenommene Collation, bezw. Institution, Confirmation, wird das jus ad rem in ein jus in re verwandelt. Vorher steht es dem Berechtigten jederzeit zu, ohne höhere Genehmigung auf sein jus ad rem Verzicht zu leisten. (Vgl. Phillips, K.-R. VII, 489 ff.; Hinschius, K.-R. II, 652 ff.; v. Brünneck, Ueber den Ursprung des sog. jus ad rem, Berlin 1869, 39 ff.; Berardi, Commentaria in jus ecclesiasticum univ., Taurini 1746, I, 251 sq.; Garzias, De beneficiis, P. 4, c. 3.) [Hermes.]

Jus canonicum, s. Kirchenrecht und Corpus juris canonici.

Jus cavendi, s. Jus circa sacra.

Jus circa sacra heißt im Sprachgebrauche der Schule und mit ihr auch der Gesetzgebung der Inbegriff derjenigen Rechte, welche heute von der Staatsgewalt bezüglich der äußeren Verhältnisse der Kirche in Anspruch genommen werden, und begreift das sog. Aufsichtsrecht und das Schutzrecht, nach Einigen auch das Reformationsrecht in sich. I. Das Aufsichtsrecht soll dem Staate die Befugniß verleihen, sich fortwährend von dem äußern Leben der Kirche in Kenntniß zu erhalten und darüber zu wachen, daß dieselbe in ihren verfassungsmäßigen Schranken bleibe; oder mit anderen Worten: das Recht des Staates, der Kirche gegenüber seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu wahren und daher alles abzuwehren, was seine Gerechtsame gefährde oder wirklich verletze. Jene „Wahrnehmung" der kirchlichen Lebensthätigkeit vonseiten des Staates (jus inspectionis), damit die Kirche nicht störend übergreife in die Rechtssphäre des Staates, ist im Grunde gleichbedeutend mit dem andern Ausdrucke „Verwahrung" des Staates (jus cavendi), wonach derselbe befugt ist, sich vorzusehen, daß er durch die Kirche in seinen Rechten nicht beeinträchtigt und in Verfolgung seiner nothwendigen Staatszwecke nicht gehemmt werde. Die meisten Regierungen aber haben seit Mitte des vorigen Jahrhunderts unter diesem Titel sich selbst durch ihre deßfallsige Gesetzgebung die größten Uebergriffe in die Rechtssphäre der Kirche erlaubt, und dadurch die Grenzen ihrer Rechtssphäre weit überschritten (vgl. d. Artt. Frankreich IV, 1768 ff.; Joseph II.). Wenn daher schon die protestantische Kirche sich mit Grund darüber beschweren zu müssen glaubt, daß sie ihre Selbständigkeit an die Staatsregierungen verloren habe, und daß ihr Regiment statt durch kirchliche Beamte vielmehr durch Staatsbehörden geübt werde, so hat die katholische Kirche noch viel mehr Ursache, sich über die Verkümmerung ihrer Freiheit zu beklagen. Denn die katholische Kirche hat schlechterdings das Recht zu fordern, daß ihr kirchliches Leben durch ihre eigenen hierarchischen Oberen als den mit ihrem unveräußerlichen Dogma gesetzten Auctoritäten ausschließlich und selbständig regiert werde. Nichtsdestoweniger haben die meisten Fürsten in dem Bestreben, sich gegen Uebergriffe der Kirche ihrerseits zu sichern, die dem Staate gebührende Sorge für seine Selbsterhaltung in eine oberleitende Direction der Kirche verwandelt, und dabei die Competenz der Bischöfe in vielen Verhältnissen auf eine bloße Mitwirkung oder wohl gar auf das bloße Recht der Gegenerinnerung beschränken zu dürfen geglaubt. Diesen bis zur förmlichen Bevormundung erweiterten Einfluß der Staatsgewalt auf viele rein kirchliche Angelegenheiten suchte man mit dem plausiblen Namen „landesherrlicher Kirchenhoheitsrechte" und „unveräußerlicher Majestätsrechte" zu rechtfertigen. Daß jedoch eine solche Leitung der Kirche durch den Staat in Wahrheit kein Majestätsrecht, sondern lediglich eine Verwaltungsmaxime ist, erkennt jeder Unbefangene schon daraus, daß diese Maxime allerdings von sehr vielen Regierungen (Frankreich, Spanien, Portugal, Neapel, Parma, Oesterreich, Preußen, Rußland &c.) adoptirt, dagegen von anderen (Türkei, Nordamerika) als unpolitisch, ja wohl staatsgefährlich zurückgewiesen, oder (wie in England und den Niederlanden) nur eine Zeitlang festgehalten, dann wieder aufgegeben worden ist, und daß man von den einen wie von den anderen recht gut die nach den vermeintlichen Interessen der Länder verschiedenen Gründe für das eine und das andere Verfahren kennt. Eine solche Verschiedenheit der Ansicht und der Praxis aber kann in Ansehung eines wirklichen Majestätsrechtes nicht bestehen. Denn ein Majestätsrecht ist ein der Staatsgewalt als solcher, abgesehen von der Form des Regimentes, schlechthin nothwendiges Attribut, ein Recht, ohne welches keine Regierung bestehen kann.

Nichtsdestoweniger haben die deutschen Gesetzgebungen, um nur bei diesen stehen zu bleiben, sich für berechtigt gehalten, der katholischen Kirche gegenüber ein eigenthümliches Sonderrecht in einer Reihe von Bestimmungen zu entwickeln, von denen wir hier nur einige der namhaftesten ausheben und kurz beleuchten wollen. 1. „Der Verkehr der Bischöfe, des Clerus und des Volkes mit dem päpstlichen Stuhle wird der Beaufsichtigung bestimmter höherer Staatsbehörden unterworfen, oder auch ausschließlich durch den Staat vermittelt" (vgl. die Verfassungsurkunden der einzelnen Staaten). Erst in neuerer Zeit wurde, zuerst in Preußen (Minist.-Erlaß vom 1. Januar 1841) gestattet, daß in allen geistlichen Angelegenheiten, wo das hierarchische Verhältniß zwischen den Bischöfen des Landes und ihrem geistlichen Oberhaupte zu gegenseitigen Mittheilungen Anlaß gibt, der dießfällige Verkehr mit dem römischen Stuhle fortan frei von allen Beschränkungen stattfinden könne. Drei Monate später folgte auch Bayern mit der Erklärung (Minist.-Rescr. vom 25. März 1841), daß künftig die Communication der Bischöfe, des Clerus und des Volkes mit dem heiligen Stuhle ganz nach dem Wortlaut des Concordates vom Jahre 1817 (Art. XII, lit. e) in allen geistlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme völlig frei sein solle von jeder Vermittlung und Controle der königlichen Gesandtschaft zu Rom und der übrigen weltlichen Behörden. Dagegen konnte in Oesterreich bis zum Jahre 1855, was immer vom päpstlichen Stuhle aus erwirkt werden wollte, einzig durch den k. k. Agenten in Rom betrieben werden; und war es auch den Erzbischöfen, Bischöfen und Capiteln unverwehrt, sich dazu eigene Insinuationsmandatare zu bestellen, so mußten diese doch jedesmal von dem Staatsagenten das Vidit erholen. Erst das Concordat von 1855 verlieh der Kirche in Oesterreich eine freiere Bewegung, bis die

Gesetzgebung seit 1868 die meisten der feierlich bekräftigten Rechte ihr wieder entriß (vgl. Vering, K.-R. 2. Aufl. 1881, 106—156). 2. „Die Bullen und Breven des Papstes, sowie die Erlasse der Erzbischöfe und Bischöfe werden bald ohne Unterschied dem landesherrlichen Placet, bald, wenn rein geistlich, wenigstens der Einsicht der Staatsregierung unterworfen." Das Placetum regium (s. d. Art.) im Abendlande datirt sich erst aus dem 15. Jahrhundert, und wurde seitdem als staatspolizeiliche Präventivmaßregel zur beliebigen Paralysirung des päpstlichen und bischöflichen Einflusses gebraucht. Daß das Placet nicht auf rechtlichem Grund und Boden fußt, ist klar; denn es ist ein Eingriff in die Freiheit des Verkehrs zwischen den Gläubigen und ihren kirchenverfassungsmäßigen Oberen und ein Uebergriff in das Regiment der Kirche selbst, da in dem Placet wenigstens stillschweigend die Behauptung liegt, daß nur ein mit dieser Staatsgenehmigung erlassener Befehl des kirchlichen Oberen den Untergebenen zum Gehorsam verbinde. Damit ist das Recht der Bischöfe, etwas mündlich oder auf dem Wege nichtöffentlicher Mittheilung zu verordnen, gegen alle Begriffe über obrigkeitliche Befugnisse aufgehoben; und da der Gehorsam gegen den kirchlichen Obern erst nach ertheiltem politischen Placet anfängt staatsbürgerlich erlaubt zu sein, so nimmt das Placet in der That den Charakter eines Regierungsbefehles an und macht die Staatsgewalt in diesem Falle zur obersten Kirchengewalt. Das Placet ist aber auch eine Maßregel, welche die freie Communication empfindlicher verletzt als die Censur. Denn diese beschränkt sich nur auf Schriften, welche zum Drucke bestimmt sind, und hat — angeblich wenigstens — nur die Nichtvervielfältigung des Schädlichen zum Zwecke; das Placet aber fordert fremde Einsicht und Genehmigung auch für Schreiben, welche nicht gedruckt werden, und kann selbst der unschuldigsten Mittheilung, bloß weil sie der Regierung nicht genehm ist, verweigert werden. Das Placet ist endlich eine politisch unkluge Maßregel. Es ist ein augenfälliger Beweis des Mißtrauens der Staatsgewalt gegen das Regiment der von ihr selbst anerkannten Kirchenoberen; eines Mißtrauens, welches in diesem Maße und in so compromittirender Weise keine andere Corporation im Staate trifft und darum um so tiefer kränkt. Es ist gegen die mögliche Verbreitung unliebsamer kirchlicher Erlasse eine unzureichende Vorsichtsmaßregel, gegen einen eifrigen Clerus eine schwache Schutzwehr des Regierungssystems, zu Gunsten eines gewissenlosen Clerus aber das gefährlichste Werkzeug in den Händen der Staatsgewalt, weil es die kirchliche Obedienz auflöst und das Ansehen der kirchlichen Obrigkeiten schwächt; ein Beginnen, das nur zu bald seinen unausbleiblichen Rückschlag auf das Staatsleben äußern und nicht weniger rücksichtslos den bürgerlichen Gehorsam und die Auctorität der Staatsbehörden untergraben wird. Diese und noch andere Erwägungen scheinen endlich das Ergebniß gehabt zu haben, daß die im J. 1848 zu Paris, Frankfurt, Wien, Berlin 2c. gegebenen Verfassungsurkunden mittelbar das Placetum fallen ließen, während in Bayern noch im J. 1870 verboten wurde, die dogmatischen Beschlüsse des vaticanischen Concils ohne vorheriges königliches Placet zu publiciren.

3. Nach dem frühern gallicanischen Systeme und den neueren Verfassungsurkunden aller deutschen Staaten „ist es jedem geistlichen sowohl als weltlichen Staatsangehörigen gestattet, gegen Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt den Recurs an die Staatsregierung zu ergreifen." Diese Bestimmung (recursus ab abusu), welche Febronius (De statu ecclesiae etc. c. 9, § 10) ein remedium in pallia quotidianum nennt, wird gemeiniglich aus dem landesherrlichen Schutzrechte abgeleitet, demgemäß jeder Staatsbürger als solcher, wenn er sich durch einen Ausspruch oder eine Verfügung der Kirchengewalt beschwert glaubt, den Schutz des Staates ansprechen und von diesem die Entscheidung seiner Beschwerde gegen den geistlichen Obern erwarten könne. Vom katholischen Standpunkte aus muß jedoch eine solche appellatio tamquam ab abusu (s. d. Art.) principiell verworfen werden, denn jede Appellation setzt voraus, daß der judex ad quem über die Entscheidungen des judex a quo richten könne, also eine wirkliche Jurisdiction über ihn habe. Da aber eine solche dem Staate über die Kirche nicht eingeräumt werden kann, erscheint die appellatio ab abusu niemals gerechtfertigt, selbst nicht in dem Falle, welcher fingirt zu werden pflegt, daß die kirchliche Gewalt eines „offenbaren und notorischen Mißbrauchs" oder gar „eines Uebergriffs auf das rein weltliche Gebiet" sich schuldig mache. Auch in diesem Falle kann gegen den judex ecclesiasticus inferior nur bei dem judex ecclesiasticus superior Recurs ergriffen werden.

4. „Die Erzbischöfe und Bischöfe sind zur Ablegung des Eides der Treue und des Gehorsams gegen den Landesherrn verpflichtet; jeder Geistliche überhaupt hat beim Antritte seines Amtes den allgemeinen Landesverfassungs- und einen besondern Diensteid zu leisten" (über die inhaltliche Beschaffenheit dieser Eide vgl. den Art. Eid IV, 259 f.). In dieser Auffassung haben dieselben nichts Verfängliches. Aber dabei sollte anerkannt und unumwunden ausgesprochen werden, daß der Landesverfassungs- und bürgerliche Obedienzeid eben lediglich auf die bürgerlichen und politischen Verhältnisse sich beziehe, und daß die Staatsgewalt den Geistlichen dadurch zu nichts verbinden wolle, was den anerkannten Kirchensatzungen seiner Confession entgegen wäre; deßgleichen, daß ein Amts- oder Diensteid nur insofern von ihm gefordert werde, als der Geistliche bei seiner Anstellung auch bezüglich solcher Gegenstände gemischter Natur, welche nach bisheriger Maxime zugleich zur Competenz des Staates gehören, namentlich als Mitglied und resp. Vorstand der Kirchenverwaltungsbehörde, als Localschul-

inspector, als Mitglied des Armenpflegschaftsrathes ꝛc. in Pflicht genommen wird.

5. Die Staatsregierungen haben sich bisher für berechtigt gehalten zu verfügen, „daß die Bischofswahlen der Domcapitel und die Versammlungen der Stadt- und Landcapitelsgeistlichkeit, sowie Provinzial- und Diöcesansynoden nicht ohne landesherrliche Genehmigung, und nicht anders als in Gegenwart eines weltlichen Commissars gehalten werden dürfen." Die Kirche hat nicht Ursache, sich zu scheuen, und scheute sich nie, die Staatsgewalt Zeuge dessen sein zu lassen, was in ihren kirchlichen Versammlungen gelehrt und verhandelt wird. Wenn aber die Regierungen mit solcher Kenntnißnahme sich nicht begnügen, wenn sie selbst die altherkömmlichen und rein pastorellen Capitelsconferenzen nur nach vorläufiger Genehmigung und Anzeige der vorkommenden Berathungsgegenstände einberufen und unter dem Vorsitze eines polizeilichen Commissars gleich staatsgefährlichen Clubs bewachen lassen; wenn sie es nicht verschmähen, auf die Wahlen einzuwirken, die Verhandlungen der Synoden nach ihren Absichten zu leiten, die Veröffentlichung und Vollstreckung der gefaßten Beschlüsse mit einem Netze von Cautelen und Veto's zu umstricken und durch positive Maßnahmen den Zwecken, welche die Kirche zu erreichen wünscht, entgegenzuarbeiten; dann hat die Kirche sich mit Recht über solches bald offen feindliches, bald neckisches Gebahren zu beklagen. Auf der einen Seite erklären, man gestatte der Kirche ihre religiöse Freiheit und ihr verfassungsmäßiges Versammlungsrecht, und dann nicht bloß thatsächlich, sondern selbst grundsätzlich einen stillen Krieg gegen alles corporative Leben unterhalten, ist nicht nur der Regierung unwürdig, sondern muß auch für das Volk die bedenklichsten Folgen haben. Das Jahr 1848 hatte diese traurigen Verhältnisse gewendet. Die Staatsgewalten entsagten einer engherzigen Handhabung polizeilicher Präventivmaßregeln und verwirklichten durch Gewährung eines mehr oder weniger ausgedehnten, gesetzlichen Associationsrechtes auch die in Aussicht gestellte kirchliche Freiheit, bis im sogen. Culturkampfe wieder alte Bedrückungen neu hervorgeholt wurden.

6. Die Verwaltung des Kirchengutes ist fast überall der Aufsicht der Staatsbehörden unterworfen, oft auch letzteren allein, unter Beschränkung der Bischöfe auf das Recht einer bloßen Mitaufsicht oder allenfallsiger Erinnerungsgabe, übertragen. „Die Staatsgewalt bestimmt die Grundsätze und Normen der Verwaltung, nimmt die Verwaltungsbehörden in Pflicht, bestellt ihnen Curatelen und Obercuratelen, und verfügt über die vorräthigen Rentenüberschüsse zu Gunsten anderer Cultusstiftungen, zu Schul- und Armen-Zwecken." Man hat diese Kirchendirection der Staatsverwaltung unter dem Gesichtspunkte einer besondern Fürsorge hingestellt, zu welcher sich der Staat in Anerkennung der großen Vortheile, die ihm die Kirche gewähre, verpflichtet fühle. Allein einmal erscheint der Satz, daß die Religion dem Staate nutze, zunächst nur in Beziehung auf gewisse Religionen richtig. Denn es gab und gibt Religionen, welche den Kriegsdienst weigern, Landbau und Gewerbe verschmähen, die Wissenschaften verachten, Verstellung und Betrug im Handel und Wandel mit Andersgläubigen gestatten, kurz Religionen, von denen man wohl kaum behaupten dürfte, daß sie dem Staate Vortheil brächten. Man müßte daher den Satz, die Religion nütze dem Staate, bloß auf die christliche, oder vollends auf die eine oder andere der christlichen Confessionen beschränken; dann aber würde für diese eine oder andere Religionsgenossenschaft ein Ausnahmegesetz geschaffen, und die infolge dessen eingetretene Oberleitung des Staates der betheiligten Kirchengesellschaft erschiene, weil diese die nunmehr allein oder doch am meisten abhängige wäre, nicht nur nicht als Wohlthat, sondern als wahre Bedrückung. Es ist aber der Nutzen überhaupt ein unstichhaltiger Rechtfertigungsgrund jenes Staatsverfahrens, denn erstens kann der bloße Nutzen nie für einen Rechtsgrund gelten, und zweitens würde dieser Grund zu viel beweisen. Es gibt ja gar manche Gesellschaften und Institute, die dem Staate nutzen bald durch Verbreitung von Wohlstand, bald als Schutzanstalten gegen Noth und Verarmung. Uebernimmt aber der Staat darum die Leitung derselben in dem Sinne, wie er die Leitung seiner Kirchen übernimmt? Verfügt er über die Cassabaarschaft dieser Institute? Bestimmt er die Eigenschaften der Verwalter, die Formen der Geschäftsführung? Ernennt er die Directoren? Offenbar nicht, denn bei einer solchen Einmengung könnten diese Anstalten nicht bestehen. Auch der Kirche Gedeihen verträgt sich nicht mit ähnlicher Bevormundung.

7. „Der Anhäufung weltlichen Gutes in den Händen der Kirche" wehren fast alle Staaten durch sog. Amortisationsgesetze. Diese Amortisationsgesetze (s. d. Art. Amortisation) schreiben sich in den meisten Staaten noch aus einer Zeit, wo man mit Recht oder Unrecht glaubte, daß die Kirche unverhältnißmäßig reich sei. Es lag allerdings der Schluß sehr nahe, daß Institute, welche ungehindert Vermögen erwerben, das Erworbene aber nur ausnahmsweise und unter den vorsichtigsten Förmlichkeiten veräußern konnten und gegen fahrlässige Verluste durch die Rechtswohlthat der Restitution gesichert waren, ihr Besitzthum ansehnlich vermehren müßten. Ob aber nicht schon ehemals mitunter ganz anderweitige Interessen als die Wahrnehmung wirklichen Ueberflusses auf jene Amortisationsgesetze Einfluß gehabt haben, mag dahingestellt bleiben. Daß man wenigstens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die abenteuerlichsten Begriffe über den Reichthum der Kirche haben mußte oder doch zu verbreiten suchte, davon liefert unter Anderen Büsching ein handgreifliches Beispiel, wenn er behauptet, daß die Kirchen und Klöster in Polen mehr als zwei Dritttheile und in Neapel vollends vier Fünftheile aller Ländereien der betreffenden

Reiche besessen hätten. So viel ist gewiß, daß seit den Säcularisationen der letzten Decennien von einem Reichthum der Kirche wohl nirgends mehr die Rede sein kann, und daß vielmehr durch das Aufblühen der Industrie, durch die fast allerwärts vorgenommenen Finanzoperationen und namentlich durch die Ablösung und beziehungsweise Aufhebung der Grundlasten der Wohlstand vieler Klassen in einem solchen Verhältnisse gestiegen ist, daß der geistliche Stand in öconomischer Beziehung kaum mehr die ihm gebührende Stellung behaupten kann. Heutzutage dürften daher Amortisationsgesetze in Ansehung der meisten Kirchenpfründen nicht mehr zeitgemäß und sogar bezüglich besser dotirter Stiftungen unnöthig erscheinen, da letztere nicht nur neue Zuschüsse nicht wohl erhalten, sondern auch alle etwaigen Rentenüberschüsse zur Aufhilfe der ärmeren Pfründen und anderen wohlthätigen Zwecken abzugeben haben.

II. Das sogen. Schutzrecht des Staates zu Gunsten der Kirche (jus advocatiae) begreift jede Thätigkeit, durch welche der Staat die Kirche in dem freien Gebrauche der ihr zuständigen Rechte sichert, und äußert sich namentlich darin, daß er die Freiheit der Lehre, des Cultus und der Disciplin der Kirche mit Beseitigung aller störenden Einflüsse und ebenso das Ansehen des geistlichen Standes und der kirchlichen Oberen gegen alle Angriffe auch mit den ihm zu Gebote stehenden äußeren Mitteln aufrecht erhält und der Kirche ihre Vermögens-, Erwerbs- und Eigenthumsrechte garantirt. Es leuchtet von selbst ein, daß dieses sogen. Recht des Schutzes richtiger aus dem Gesichtspunkte der Pflicht aufgefaßt werden sollte. Aber auch bei der angegebenen Begriffsbestimmung blieb man in praxi nicht stehen. Aus jenem Titel, den die Gallicaner droit de l'influence, Febronius jus protectionis nennen, wurde eine Reihe von Folgerungen abgeleitet, welche der Staatsgewalt auch nach dieser Seite hin ein unermeßliches Feld der fremdartigsten Befugnisse eröffneten und nahezu die ganze Kirchendisciplin in die Hände des Regenten legten. Der Staat sollte hiernach geradezu berechtigt sein, Concilien zu berufen, Störungen des confessionellen Friedens vorzubeugen und bereits ausgebrochene zu unterdrücken; die geistlichen Schriften zu censiren und nach Befinden mit Beschlag zu belegen; bei entstandenen religiösen Streitigkeiten Colloquien zu veranlassen oder denselben Stillschweigen zu gebieten; über Kirchengüter zum größern Vortheil der Kirche zu verfügen, die Cumulirung von Beneficien zu untersagen, Vereinigungen oder Theilungen von Pfründen vorzunehmen; den Vollzug der Kirchengesetze zu überwachen, die in der Kirche entstandenen Mißbräuche abzustellen u. dgl. Allein gegen solche Bethätigung des Staatsschutzes muß die Kirche, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, Verwahrung einlegen.

III. Ueber das sogen. Jus reformationis s. d. Art. Reformationsrecht des Landesherrn.

Die kirchenpolitischen Kämpfe der letzten Jahrzehnte haben, wie in anderer Beziehung, so auch hinsichtlich der jura circa sacra eine größere principielle Klarheit zur Folge gehabt. Auf katholischer Seite gibt es jetzt wohl kaum noch einen Canonisten, der auch nur den geringsten, scheinbar plausibelsten Theil der jura circa sacra vertheidigen möchte. Vielmehr erkennt man jetzt allgemein mit principieller Entschiedenheit an, daß die Gesammttheorie vom jus circa sacra der von Gott gesetzten Natur der Kirche widerstreitet, welche eben weder ein Staatsinstitut, noch für staatliche Zwecke geschaffen ist, noch ihre Vollmacht vom Staate ableitet, noch endlich selbst in ihrer äußern Existenz vom Staate wesentlich abhängt (Lämmer, Inst. d. K.-R. 314; vgl. Philipp Hergenröther, Lehrb. des kathol. K.-R. 87—95). Wie auf katholischer, so hat sich auch auf antikirchlicher Seite das Maß der Forderungen principiell gestaltet und abgerundet. Während die Kirche principiell den Vorrang vor dem Staate, sowie, wenn und wie weit nämlich das Seelenheil in Frage kommt, eine potestas indirecta in temporalibus in Anspruch nehmen muß, ohne selbst in irgendwelcher Hinsicht dem Staate als solchem sich unterwerfen zu können, wird auf gegnerischer Seite das Princip der unumschränkten allumfassenden Staatssouveränität proclamirt. Von diesem Standpunkte aus erscheint es freilich als durchaus consequent, „die herkömmliche Aufzählung der drei in der Kirchenhoheit enthaltenen Rechte" (jus reformandi, jus cavendi, jus advocatiae) „als nicht erschöpfend" „einfach zu den Todten zu legen" (Hinschius, Staat und Kirche, bei Marquardsen, Handb. des öffentl. Rechts 269). Denn stellt man den Grundsatz auf: „Die Souveränität des Staates ist rechtliche Herrschaft", oder in Anwendung auf das Verhältniß von Kirche und Staat: „Der heutige moderne (sic) Staat ist principiell berechtigt, das Verhältniß zu den Kirchen und Religionsgesellschaften nach seinen Anschauungen zu regeln" (Hinschius a. a. O.), wozu sollte es dann dienen, sich mit Aufzählung oder gar Begründung einzelner Kirchenhoheitsrechte abzumühen? Umfaßt ja die Kirchenhoheit des Staates als Ausfluß seiner Souveränität, d. h. „rechtlichen Herrschaft" oder, besser gesagt, schrankenlosen Omnipotenz die Berechtigung, alle nur irgendwie denkbaren Vorbeugungs- oder Abwehrmaßregeln gegen Religionsgesellschaften zu treffen. Denn „kraft seiner Souveränität hat der Staat allen Religionsgesellschaften gegenüber diejenigen Rechte, welche er um der öffentlichen Ordnung willen in Anspruch nehmen zu müssen glaubt. Nur innerhalb des Rahmens der Staatsordnung ist eine Selbständigkeit der Kirchen und Religionsgesellschaften denkbar" (Ph. Zorn, Lehrb. des K.-R., Stuttgart 1888, 216). Wer sich allerdings auf diesen Standpunkt stellt, dem kann die Deduction jeglichen Kirchenhoheitsrechtes nicht mehr schwer fallen. Schade nur, daß man sich auch nicht im entferntesten die Mühe nimmt, diese schranken-

lose Souveränität des Staates zu beweisen. Man begnügt sich einfach zu sagen: „Der moderne Staat besitzt die Souveränität. Eine Souveränität wäre es aber nicht mehr, wenn man ihr Schranken ziehen wollte." Das ist der ganze Beweis, welchen Hinschius (a. a. O.) und seine Nachbeter beibringen. Gleichwohl wissen diese sehr gut, daß mit Behauptungen ein juristischer Beweis nicht erbracht werden kann, wie auch, daß der Beweis demjenigen obliegt, welcher ein völlig neues Recht, wie dieß doch das exorbitante Recht der unumschränkten Souveränität ist, für sich in Anspruch nehmen will. [(Permaneder) Kreutzwald.]

Jus deportus oder deportuum (auch deportatio, vgl. Ducange, Glossarium med. et inf. lat., s. v. Deportus und Deportatio) war das Recht der Bischöfe, Archidiaconen, Archipresbyter, Klöster u. dgl., bei eintretender Vacanz aller oder bestimmter Beneficien den ganzen Ertrag des ersten Jahres (daher auch annatae oder annales genannt), meist aber nur eine bestimmte Quote desselben an sich zu nehmen. Während das jus commune die Intercalarfrüchte (s. d. Art.) der Pfründe, bezw. dem Pfründenachfolger, nach Besetzung der Stelle aber die sämmtlichen Früchte dem Beneficiaten zuweist, konnte das jus deportus nur aus einem päpstlichen Privileg oder aus rechtmäßig entstandenem Gewohnheitsrecht, oder auch aus der Stiftungsurkunde des betreffenden Beneficiums hergeleitet werden. Solche päpstliche Privilegien wurden in der Regel nur auf bestimmte und zwar kurze Zeit ertheilt, z. B. biennio (c. 32, X 5, 40), ad quinquennium (c. 10 in VI 1, 3). Das älteste Beispiel eines solchen Privilegs, welches Thomassin (Vetus et nova Ecclesiae disciplina de beneficiis, P. 3, l. 2, c. 37, n. 3) anführt, datirt aus dem Jahre 1246 und betraf den Erzbischof von Canterbury. Ein älteres Beispiel aus der Zeit des Papstes Honorius III. liefert das citirte c. 32, X 5, 40. Wie aber derartige Privilegien nur ex causa justa ertheilt wurden, so mußte auch ein solches Gewohnheitsrecht, falls es als rechtlich bestehend anerkannt werden sollte, eine consuetudo rationabilis et legitime praescripta sein. Hingegen wurden consuetudines irrationabiles von den Päpsten beseitigt. Der hl. Pius V. z. B. gestattete zwar, daß die Früchte eines erledigten Canonicates in dem ersten Jahre zur Hälfte guten Zwecken zufließen dürften, verbot aber, daß die überlebenden Canoniker das jus deportus haben sollten (Thomassin l. c. n. 12). Das Concil von Basel (s. d. Art.) beschloß zwar die gänzliche Aufhebung, wie anderer Abgaben, so auch des jus deportus. Indeß fehlte dieser Bestimmung der verpflichtende Charakter, und das jus deportus hat noch längere Zeit nachher, ja in geringerem Umfange bis heute fortbestanden. (Vgl. Philipp Hergenröther, K.-R. 509; Phillips, K.-R. V, 560 ff.) [Kreutzwald.]

Jus devolutionis, s. Devolutionsrecht.

Jus dioecesanum, s. Dioecesana lex.

Jus exuviarum, s. Spolienrecht.

Jus gistii (gisti, gistae) ist das Recht auf freie Bewirthung (gistium, gistum, gista; procuratio; alberga, albergum etc., herberga etc.). Ein solches Recht nahmen in früherer Zeit die weltlichen Fürsten für sich und ihr Gefolge gegenüber Kirchen und Klöstern alljährlich zu bestimmten Zeiten in Anspruch. Statt der Naturalverpflegung wurde aber auch manchmal eine bestimmte Geldsumme entrichtet. Dieses Recht beruhte theils auf einem bei der Stiftung der betreffenden Kirche oder Klosters zu Gunsten des Stifters und seiner Nachkommen gemachten ausdrücklichen Vorbehalt, theils aber suchte man dasselbe aus der Temporalien-Belehnung herzuleiten, indem man den mit den Temporalien belehnten Bischof oder Abt dem Vasallen verglich, welcher von Zeit zu Zeit verpflichtet war, dem Lehensherrn die gista zu gewähren. In kirchlicher Hinsicht hat jedenfalls das jus gistii seine praktische Bedeutung verloren. (Vgl. die sehr eingehenden Artikel bei Ducange, Glossarium med. et inf. lat.: Alberga etc., Gista etc., Herberga etc. und Procuratio.) [Kreutzwald.]

Jus inspectionis, s. Jus circa sacra.

Jus optandi, s. Optionsrecht.

Jus postliminii, s. Devolutionsrecht.

Jus primae noctis (Droit du Seigneur, Herrenrecht der ersten Nacht), angeblich das Vorrecht der mittelalterlichen Grundherren, bei der Verheiratung ihrer weiblichen Untergebenen denselben in der Brautnacht zuerst beizuwohnen. Der Glaube an ein solches Recht des Mittelalters verbreitete sich in Europa erst seit dem 18. Jahrhundert. Ueber dieses „Herrenrecht" erschienen Schauspiele, Opern (z. B. der Figaro von Mozart), Vaudevilles, Romane, Novellen, epische Gedichte, angebliche Volkssagen, kurz Unterhaltungsschriften jeder Art, selbst Gemälde, die noch heute im Königsschlosse zu Neuschwanstein (Bayern), in der Brera zu Mailand (von Adolfo Feragutti, durch Depretis aus Staatsmitteln angekauft) und in anderen Sammlungen zu sehen sind; noch 1881 ward im Deutschen Reichstage auf jenes Recht des Mittelalters (doch nur scherzhaft) hingewiesen. Früher wurde ein derartiges vermeintliches Recht den Gewalthabern heidnischer Zeiten zugeschrieben, z. B. durch die Acta Sanctorum der Bollandisten (30. April). Dieselben gebrauchten (1675) den Ausdruck jus primae noctis, ohne zu ahnen, welcher Mißbrauch mit demselben getrieben werden sollte.

Eine Hauptquelle für jene Sagen ist im Talmud zu finden. Zur Erklärung einer Stelle der Mischna (Kethubhoth 1, 5) theilt die Gemara von Jerusalem (5. Jahrh.) als Angabe früherer Gelehrten mit, es hätten in alten Zeiten, als die Juden in Judäa verfolgt wurden, die Machthaber die Judäer geknechtet, ihre Töchter vergewaltigt und die Bestimmung getroffen, „daß der στράτιος ihr zuerst beiwohne". Etwas Aehnliches steht in der babylonischen Gemara (5. oder 6. Jahrh.), Kethubhoth fol. 3 v. „Sie befahlen, daß die Jungfrau, welche am Mittwoch

heiratet, vom Taphsar zuerst beschlafen werde." Die spätere jüdische Literatur betrachtete jenen Uebergriff als Ursache für den Aufstand der Machabäer, indem sie darauf die Angaben des Talmud übertrug (M^e^gillath Taʿanith [7. oder 8. Jahrh.]). „Mattatja ben Jochanan, der Hohepriester, hatte eine Tochter; und als die Zeit der Hochzeit kam, erschien der Castrin (Quästor), um ihr beizuwohnen. Da ereiferten sich Mattatja und seine Söhne, und sie überwanden die griechische Regierung." Die Erzählung findet sich in zahlreichen Haggadas zum Chanuka-Feste, z. B.: „Sie verordneten, daß, wenn ein Mann heirate, die Frau zuerst von dem ἡγεμών beschlafen werde." Die Griechen „gaben eine bittere Verordnung, ... (die Braut) müsse die erste Nacht bei dem ἡγεμών des Ortes verbringen". Die Fremdwörter (taphsar, στράτιος, ἡγεμών, castrin) deuten, wie es scheint, auf die Fremdherrschaft der Babylonier, Syrer und Römer. Es liegt nahe, an die Verfolgung unter Hadrian zu denken. Variationen der nämlichen Sage finden sich bei Raschi (1030 bis 1105), bei R. Joseph ben Salomo (1050—1100), bei R. Nissim ben Ruben Gerondi (um 1374); ferner in den Schriften des Persers Albirûnî (um 1000) und des Arabers Abulfeda (um 1300); auch im jüdischen Gebetbuche Bärs, woraus sie noch heutzutage zur Erbauung der Juden in der Synagoge gelesen wird. In den meisten dieser Darstellungen sind verschiedene Zeitalter und Personen vermischt, so daß die griechischen Könige mit Holofernes, die Machabäer mit Judith verwechselt werden. Bald wird vom König Antiochus, bald statt seiner von seinem Heerführer oder von Holofernes gesprochen.

Die Araber haben den nämlichen Sagenstoff weiter verarbeitet. Nach ihren Geschichtschreibern sollen bei den südarabischen Stämmen gewaltthätige und ungerechte Herrscher aus dem Stamme Tasm, die zugleich über Gadîs herrschten, sich die betreffenden Uebergriffe erlaubt und dadurch Aufstände hervorgerufen haben. Schon bei Ibn Coteiba (828—889) findet sich eine solche Erzählung: „Man konnte keine Frau aus dem Stamme Gadîs verheiraten, ohne daß er zuvor in der Brautnacht nach ihr geschickt und sie, dem Bräutigam zuvor, deflorirt hatte." Aehnlich schreibt Tabarî (um 900): „Er hatte den Befehl ertheilt, keine Jungfrau von Gadîs solle zu ihrem Bräutigam geführt werden, bevor er sie beschlafen und deflorirt habe." Aehnlich berichten Masʿûdî (im Buch der Goldwiesen, 947), Abul-Faraj Ali von Ispahan (im Buch der Lieder, vor 967), Neswan al-Himjari (im Commentar zur Himjarischen Kaside, vor 1197), Ibn Badrûn, Abulfeda, Nuweiri und viele Andere. Auf diesen Quellen beruhen die Erzählungen von Pococke, Sale, de Sacy, Rühle von Lilienstern, Caussin de Perceval und Perron.

Im Laufe des Mittelalters verband sich der jüdische und arabische Sagenstoff zu Erzählungen von der jüdischen Herrschaft in Arabien. Dort sollen nach Ibn el Kelbi und Tabari ähnliche Schandthaten vorgekommen sein und zum Aufstand gegen einen Tyrannen geführt haben. (Atwaba oder Aranguba sollte eine Belohnung wählen. Er sprach: „Ich wähle mir aus, jeder jemischen Braut, die ihrem Gemahl zugeführt wird, vorher beizuwohnen." Nach einem andern Berichte: „Jedes Weib in Jemen soll vor der Hochzeit zuerst mir ausgeliefert werden." Das Vorrecht wurde ihm zugestanden, und er übte es eine Zeitlang aus, bis ihn die gerechte Strafe ereilte.)

Einen ähnlichen Bericht geben die „Fragmente Heraklids" von einem Herrscher auf der Insel Kephalonia, dem „Sohne des Promnesos": „Die Mädchen erkannte er selbst, bevor sie verheiratet wurden. Ein gewisser Antenor aber kam mit einem Schwert in Frauenkleidung in das Schlafgemach und tödtete ihn. Deßhalb erlangte dieser solche Ehre, daß er vom Volk zum Fürsten erwählt wurde." Diese Erzählung kann älter oder jünger als der Talmud sein. Es ist aber noch völlig unsicher, welcher Heraklid gemeint ist, und aus welcher Zeit die Fragmentensammlung herrührt; die älteste Handschrift gehört dem 13. Jahrhundert an.

Während in den bisher erwähnten Sagen von Schandthaten der Mächtigen die Rede ist, tritt in einem andern Sagenkreise der Gesichtspunkt eines heidnischen Gebrauches hervor. Auch hierfür findet sich eine Hauptquelle in der jüdischen Literatur, nämlich im Midrasch Breschith Rabba (6. Jahrh.) zu Gen. 6, 2: „Ein Großer ging zu ihr und beschlief sie zuerst." Oder (nach genauer Uebersetzung): „Sobald man eine Gattin für einen Mann vorbereitet hatte, ging der Vornehmste hinein und vollzog zuerst den Beischlaf."

In vielen Nachrichten über solche heidnische Gebräuche tritt der Gedanke hervor, daß dadurch der Herrscher geehrt werden sollte, der damit seinerseits die Unterthanen ehren mußte. Herodot (4, 168) schreibt eine derartige Sitte den Adyrmachiden in Libyen zu. Aehnlich sind die altirischen Sagen über den heidnischen König Conchobar von Ulster. In einer Erzählung „Bewerbung um Emer" im „Buche von der schwarzbraunen Kuh", aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts, spricht Bricriu (Giftzunge): „Es wird heute Nacht eine Schwierigkeit geben; es wird nämlich die Frau, die Cuchulaind mit sich brachte, heute Nacht mit Conchobar schlafen; denn durch ihn erfolgt die erste Verletzung aller Jungfrauen von Ulster. Cuchulaind gerieth in Wuth. ... Der Druide Cathbad sprach: „Hier liegt eine große Schwierigkeit vor; der König ist verpflichtet, das zu thun, was Bricriu gesagt hat." (Schließlich wurde ein Auskunftsmittel gefunden.) Auch im „Buche von Leinster" (aus dem 12. Jahrh.) wird in einer Erzählung über die Jugend Conchobars gesagt: „Groß war die Ehre, welche die Bewohner von Ulster dem Conchobar erwiesen. Denn jeder Mann, der ein mannbares Mädchen nahm, ließ sie bei Conchobar die erste Nacht schlafen, so daß er ihr Mann war."

Von einem ähnlichen heidnischen Gebrauche sprechen Reisebeschreibungen seit dem 16. Jahrhundert als auf den canarischen Inseln, bei den heidnischen Malabaresen, in Nicaragua und bei einzelnen Indianerstämmen vorkommend.

Vielleicht beziehen sich auf einen derartigen heidnischen Gebrauch die Nachrichten des 19. Jahrhunderts von einem „jus primae noctis", das bei einigen wilden Völkern in Afrika, Asien und Amerika herrschen soll, z. B. die Nachrichten von Barth (1856) in der Beschreibung von Adamaua, von Major Riddulph (1884) über die Hunsa und Nager, von v. Spix und v. Martius (1867) über die Jumanas, die Culinos und einige andere brasilianische Stämme, endlich eine Angabe von Nordlandreisenden über die Eskimos. Alle diese kurzen Nachrichten sind insofern unverständlich, als nicht angegeben wird, was die betreffenden Wilden unter dem von den Reisenden gewählten Ausdruck jus primae noctis mögen verstanden haben.

Aus den Nachrichten über ein angebliches jus primae noctis gewisser wilder Völkerschaften ist für das christliche Mittelalter nichts zu folgern, da jene Völkerschaften mit den christlichen Völkern Europa's nicht nahe verwandt sind. Auch die Sagen und Erzählungen, die sich auf das Alterthum und ungewisse, vorgeschichtliche Zeiten beziehen, haben keine Bedeutung für die Erkenntniß des christlichen Mittelalters. Allein sie bezeichnen den Sagenstoff, der aus dem Alterthum oder der vorgeschichtlichen Zeit in das Mittelalter verlegt wurde. So erklären sich einige moderne Erzählungen über die Gründung von Städten, z. B. Nizza della Paglia und Montauban; deßgleichen die seit dem 17. Jahrhundert verbreiteten Erzählungen, wonach im Mittelalter die Ausübung des „Herrenrechts der ersten Nacht" durch geistliche oder weltliche Grundherren Aufstände erregte und dadurch zur Gründung von Städten führte. Bezüglich der Stadt Nizza della Paglia reichen die Quellen der Sage bis zum Ausgange des Mittelalters hinauf. Die gleichartige Erzählung über die Gründung von Montauban scheint später entstanden zu sein. Geschichtlich ist sie grundlos, da urkundlich festgestellt ist, wie die Stadt Montauban im J. 1144 gegründet wurde.

Ebenso erklären sich die Sagen über die Entstehung von Heiratsabgaben und einige Angaben, welche bei Erwähnung von Heiratsabgaben vorkommen.

Die wahre Begründung der Heiratsabgaben des Mittelalters ergibt sich aus dem Inhalte der darüber errichteten Urkunden. Nicht selten traten freie, selbst adelige Personen mit ihren gegenwärtigen und künftigen Nachkommen, zum Heile ihrer Seelen, in die Altarhörigkeit einer Kirche oder eines Klosters, mit der Abrede, daß die nunmehrigen Altarhörigen gewisse Abgaben an den Altar zu entrichten hatten, z. B. für jede Person jährlich am Patronstage einen Pfennig als Kopfsteuer und für jeden Sterbefall als Besthaupt (Kurmede) zwölf Pfennige, zuweilen auch für eine Heirat (unter gewissen Voraussetzungen) sechs Pfennige. In vielen Herrschaften bildete sich darüber ein Herkommen, das mündlich überliefert oder schriftlich festgestellt wurde. Zumeist hatten solche Heiratsabgaben die Natur von Licenzgebühren; sie waren an die Grundherrschaft für die Erlaubniß zur Heirat zu entrichten, und zwar in geistlichen Herrschaften gewöhnlich nur als Niederlassungssteuern, bisweilen umgekehrt als Abzugssteuern, seltener für jede Heirat auch unter Genossen. Auch gab es Heiratsabgaben als Strafgebühren, welche dafür zu entrichten waren, daß ein Höriger ohne Erlaubniß der Grundherrschaft heiratete. Es waren entweder persönliche Verpflichtungen oder Reallasten. Auch finden sich Heiratsabgaben für Besitzänderungen (als Laudemium), deßgleichen für Freilassungen zur Ermöglichung von Städtegründungen. Kurz, es bestanden im Mittelalter Heiratsabgaben mannigfacher Art, die aus gutsherrlich-bäuerlichen Rechtsverhältnissen zu erklären sind. In einigen Gegenden wurden zur Bezeichnung solcher Heiratsabgaben Namen gebraucht, welche auf die geschlechtliche Natur der Ehe hindeuten, jedoch auch anders erklärt werden können. Dahin gehört z. B. das cullage (culagium) in der Normandie und Picardie.

Auch sonst findet sich bei Erwähnung von Heiratsabgaben zuweilen ein Ausdruck von Rechtshumor. Eine Coutume von Bratheuil im Amt Senlis (zweite Hälfte des 15. Jahrh.) und vier einzelne Urkunden über Heiratsabgaben, aus der Normandie (1419), Béarn (1538) und der Schweiz (1538 und 1543), enthalten einen Ausdruck von Humor, indem sie dem Bräutigam die Wahl lassen, entweder die Abgabe von einigen Pfennigen zu zahlen oder dem Berechtigten die Braut für die Hochzeitsnacht zu überlassen, ähnlich wie auch sonstige germanische Rechtsquellen eine Berechtigung scherzhaft mit unmöglichen juristischen Folgerungen übertreiben. Ebenso erklärt sich eine andere Urkunde aus Béarn (1538), worin der Herr von Bizanos zur Begründung seines Rechts auf Heiratsabgaben angibt, seine Vorfahren seien berechtigt gewesen, der jungen Frau in der Hochzeitsnacht beizuwohnen. In zwei Gedichten des Mittelalters kann ein Spott über Heiratsabgaben gefunden werden. Die Bauern von Verson in der Normandie hatten bei Verheiratung einer Tochter von einem vollen Bauerngute $1^1/_2$ Sous, von kleineren Gütern einen Theil dieses Betrages als Heiratsabgabe an die Abtei Mont-Saint-Michel zu entrichten, wie urkundlich feststeht. Darüber spottet eine Dichtung (vielleicht des 13. Jahrh.) mit dem Bemerken, früher hätten die Bauern bei Verheiratung ihrer Töchter, statt die Abgabe zu entrichten, lieber die Braut dem Herrn vorgeführt, damit er mit ihr nach seinem Willen verfahre. In einem Heldengedichte (14. Jahrh.) über den dritten König von Jerusalem, Balduin II. Sebourc, fordert Gottfried seine Gefährten auf, nach Friesland zurückzukehren und dort Geld zur Fortsetzung des Kampfes

herbeizuschaffen. „Nehmet den Zehnten von dem ganzen Clerus; und wenn jemand seine Tochter verheiratet, so nehmt ihr und euer Gefolge die Neuvermählte und schlafet die erste Nacht bei ihr, wofern ihr nicht die Hälfte (ohne daß ein halber Heller daran fehlt) von alledem bekommt, was sie besaß, sei es Geld oder liegendes Gut."

Die im Gedichte über die Bauern in Verson nur angedeutete Sage, daß Heiratsabgaben durch Ablösung eines heidnischen Herrenrechts der ersten Nacht entstanden seien, wurde seit Anfang des 16. Jahrhunderts bestimmter ausgebildet und von Schottland aus verbreitet. In Schottland bestand eine Heiratsabgabe unter dem Namen merchet (mercheta) oder marchet (marcheta), die in vielen schottischen Urkunden erwähnt ist. Die Entstehung dieser Abgabe hat die Rechtssage auf die heilige Königin Margaretha, die Schutzpatronin Schottlands, zurückgeführt. Hector Boëthius (1526) erzählt, zur Zeit des Kaisers Augustus habe König Evenus III. von Schottland das Gesetz erlassen, „jeder Herr einer Ortschaft solle die Gewalt haben, der neuvermählten Jungfrau zuerst beizuwohnen"; alle Versuche späterer Könige, dieses heidnische Gesetz abzuschaffen, seien an dem Widerstande der Magnaten gescheitert; erst König Malcolm III. habe auf Bitten seiner Gemahlin Margaretha an Stelle jenes Rechtes eine Steuer eingeführt, die den Namen marcheta trage. Im 16. und 17. Jahrhundert entstanden ähnliche Erzählungen über Heiratsabgaben in Piemont (1553 oder schon früher), Wales, England, Irland, Belgien, Holland, Polen und Rußland, auch in Deutschland und anderen Theilen Europa's. Diese verwandelten sich im 18. Jahrhundert, indem sie andeuteten, das durch die Abgabe abgelöste Recht habe nicht in heidnischer Zeit, sondern im christlichen Mittelalter bestanden.

Im Glossarium von Ducange (v. marcheta) wird die Erzählung von einem Gesetze des Königs Evenus von Schottland mit der Erwähnung eines Rechtsstreites verbunden, der damit in keinem innern Zusammenhange stand. Dieses war der Streit des Bischofs von Amiens und der Pfarrer von Abbeville mit den Bewohnern der Städte Amiens und Abbeville über eine Dispensgebühr. In Amiens und Abbeville galt eine kirchliche Vorschrift, wonach die Neuvermählten gleich Tobias erst nach der dritten Nacht die Ehe vollziehen sollten (Tobiasnächte). Es wurde hiervon dispensirt und für die Dispens eine Gebühr erhoben. Ueber die Rechtmäßigkeit der Gebühr wurde gestritten. Schließlich entschied das Parlament zu Paris, jene Gebühr dürfe nicht mehr erhoben werden, und es solle den Neuvermählten freistehen, ohne Dispens schon in der ersten Nacht die Ehe zu vollziehen. Hier hätte von jus primae noctis gesprochen werden können, entweder in der Bedeutung eines Rechts der Neuvermählten auf die erste Nacht, oder im Sinne einer Abgabe oder Gebühr (jus = droit, Abgabe, Gebühr) für die erste Nacht. Doch findet sich keine Urkunde für einen derartigen Sprachgebrauch. Ohne allen Grund stellte Voltaire die Behauptung auf, es sei möglich, den Anspruch des Bischofs von Amiens aus dem droit du seigneur zu erklären.

Auch die weltlichen Hochzeitsgebräuche gewähren keine Berechtigung zu der Vermuthung, daß im Mittelalter ein Herrenrecht der ersten Nacht bestanden habe. Das in einer Urkunde von 1228 erwähnte droit de braconnage des Herrn von Mareuil in der Picardie mag darin bestanden haben, daß der Grundherr die Braut auf der Hochzeit umarmen und küssen durfte, zumal da noch im 18. Jahrhundert in der Normandie von dem baiser des mariées die Rede ist. Derartige Gebräuche bieten keinen Anlaß, an einen unsittlichen Ursprung zu denken. „Sehr sonderbar und sogar in der Symbolik höchst unzart" war (nach der Meinung von P. Renward Bauer S. J.) ein symbolischer Hochzeitsgebrauch, der in einer einzigen Urkunde des Mittelalters gefunden wird. Er erinnert an die germanische Sitte, die der Stellvertreter eines Königs bei dessen Verheiratung zu beobachten hatte. Zugleich erinnert er an die vorerwähnte Sage über König Conchobar von Ulster. Der Beweis jenes Hochzeitsgebrauches findet sich in dem berühmten Schiedsurtheile des Königs Ferdinand des Katholischen vom Jahre 1486 über Streitigkeiten zwischen Grundherren und Bauern in den damals catalonischen, jetzt französischen Grafschaften Empories und Roussillon. Gewisse bäuerliche Lasten, die auf rechtmäßigem Gewohnheitsrecht beruhten, die sechs sogen. mals usos, wurden für ablöslich erklärt; dagegen wurden einige andere Berechtigungen, welche von den Grundherren behauptet und von den Bauern bestritten waren, in Art. 9 ohne Entschädigung aufgehoben. In diesem Zusammenhange wurde in Art. 9 den Grundherren verboten, „bei Heiraten der Bauern mit ihren Frauen die erste Nacht zu schlafen, oder zum Zeichen der Herrschaft, nachdem die Frau sich zu Bett gelegt hat, über sie, die Frau, hinüberzuschreiten". Von einem ähnlichen Hochzeitsgebrauche (dem später sogen. droit de cuisse) der Pyrenäenländer sprechen auch Berichte von Boërius (1551), Du Verdier (vor 1600), Choppin (1600) und Bischof Fléchier von Nîmes (um 1700).

Von dem Schiedsurtheil aus dem Jahre 1486 hatte Voltaire noch keine Kenntniß. Gleichwohl vertheidigte er durch ein Schauspiel über das droit du seigneur und durch zahlreiche Schriften die Behauptung, im christlichen Mittelalter hätten geistliche und weltliche Grundherren den Anspruch erhoben, bei Hochzeiten ihrer Unterthanen in der ersten Nacht mit der Braut zu schlafen. Die Encyklopädisten begründeten die nämliche Behauptung, ebenso wie Voltaire, mit schwachen Beweismitteln. Ihnen folgten zahlreiche Gelehrte, z. B. die Juristen Blackstone, Merlin, Dalloz, das Dictionnaire de Trevoux und das Dictionnaire von Littré, selbst Chateaubriand und Montalemberts Fortsetzer; doch fehlte überall ein urkundlicher Beweis für jene Behauptung. Denn

in den Decretalen der Päpste, in den Conciliensammlungen, in den deutschen Rechtsbüchern und französischen Coutumes, in den Predigten und Juristenschriften, kurz in den Quellen aus der Zeit des Mittelalters war keine Nachricht über einen derartigen Mißbrauch zu finden. Erst gegen Anfang des 19. Jahrhunderts (1812 oder etwas früher) wurde diese Lücke ausgefüllt. Es fand sich ein Urtheil des Großseneschalls der Guyenne vom Mittwoch, den 13. Juli 1302, worin ausdrücklich festgestellt war, daß den Herren von Durasfort, als Grundherren von Blanquefort, La Talhan, Cantenac, Margaux und anderen Herrschaften, das Recht de premici et de deflorement bei den Heiraten ihrer Unterthanen zustand. Die Aechtheit dieser Urkunde war „verbürgt". Sie sollte mit anderen Feudaltiteln auf der Place Dauphine verbrannt werden, als sie plötzlich durch einen mächtigen Südwestwind fortgetrieben wurde und einem Unbekannten zu Füßen fiel; dieser sorgte dafür, daß Mr. Saint-Amans die Urkunde im J. 1812 veröffentlichen konnte. Die „unendlich merkwürdige" Urkunde ist seit dem Abdrucke wieder verloren gegangen. Es war eine plumpe Fälschung, deren Urheber noch nicht mit Sicherheit ermittelt wurde.

In der Sitzung der französischen Akademie der Wissenschaften am 25. März 1854 äußerte Dupin der Aeltere (Generalprocurator des Cassationshofes) die Meinung, es sei unmöglich, zu läugnen, daß Grundherren und sogar Geistliche das Herrenrecht der ersten Nacht für sich in Anspruch genommen hätten. Das Journal des Débats schloß sich dieser Meinung in einem Leitartikel vom 2. Mai 1854 an. Dadurch wurde Louis Veuillot veranlaßt, jenen Satz zu bekämpfen. Das Siècle vertheidigte die Meinung Dupins. So entwickelte sich in Frankreich ein lebhafter Streit über das droit du seigneur des Mittelalters, der die Aufmerksamkeit des Publikums zeitweise noch mehr in Anspruch nahm, als der Krieg mit der Türkei. In der Akademie der Inschriften wurde in der öffentlichen Jahressitzung vom 18. August 1854 ein Bericht verlesen, der zu dem Ergebnisse kam, daß jenes Recht im Mittelalter nicht bestanden habe. Doch neigte sich die „öffentliche Meinung" in Frankreich mehr auf Dupins als auf Veuillots Seite.

Seitdem wurden die Untersuchungen über Völkerkunde erweitert, und durch Erforschung der Archive wurde über das christliche Mittelalter mehr Licht verbreitet. Doch fand sich darin kein Grund für die Meinung, daß im christlichen Mittelalter ein Herrenrecht der ersten Nacht bestanden habe. Der gleichwohl in Gelehrtenkreisen festgehaltene Glaube an ein solches Recht ist daher ein gelehrter Aberglaube.

Literatur: Louis Veuillot, Le droit du seigneur au moyen-âge, 1e éd. 1854, 2e éd. 1871, 3e éd. 1878; Jules Delpit, Réponse d'un Campagnard à un Parisien, ou réfutation du livre de M. Veuillot sur le droit du seigneur, Paris 1857 (Nachtrag, Bordeaux 1873); G. B. de Lagrèze, Le droit du seigneur, 1855 (und mehrere andere Schriften desselben Verfassers); J. E. Bonnemère, Histoire des paysans, Paris, 1e éd. 1856, 2e éd. 1874; Anatole de Barthélemy, Le droit du seigneur, in der Revue des questions historiques, vol. 1 (1866); K. Schmidt, Jus primae noctis, eine geschichtliche Untersuchung, Freiburg 1881 (Nachträge in der Zeitschr. für Ethnologie XVI, 18 bis 59, und in der Zeitschr. der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen, 1. Jahrg. 1885); Comte Amédée de Foras, Le droit du seigneur au moyen-âge, étude critique et historique, Chambéry 1886. [Karl Schmidt.]

Jus primarum precum, s. Antwartschaft.

Jus reformandi, s. Reformationsrecht des Landesherrn.

Jus regaliae, s. Regalienrecht.

Jus spolii, s. Spolienrecht.

Jus spirituali annexum, s. Patronatsrecht.

Jus stolae, s. Stolgebühren.

Jus variandi heißt 1. das dem Laienpatron eingeräumte Recht, nach geschehener Präsentation einen oder mehrere Candidaten für das erledigte Patronatsbeneficium nachzupräsentiren. Während nämlich der geistliche wie der Laienpatron bei der ersten Präsentation mehrere Candidaten gleichzeitig präsentiren kann, steht die successive Präsentation in dem vorhin bezeichneten Sinne nur dem Laienpatron zu (c. 24, X 3, 38). Dieses Vorrecht des Laienpatrons wird daraus erklärt, daß demselben ein Irrthum bezüglich der Tauglichkeit der präsentirten Candidaten leichter nachgesehen werden könne als dem geistlichen Patron. Ja, hätte der Laienpatron sogar wissentlich bei der ersten Präsentation eine persona indigna vorgeschlagen, so wird ihm gleichwohl die Befugniß, nachzupräsentiren, zugestanden (vgl. de Angelis, Praelect. jur. can. II, 1, 251, und Hinschius, Kirchenrecht III, 55, Nr. 6), während in solchem Falle der geistliche Patron pro hac vice sein Präsentationsrecht einbüßt. Das jus variandi erlischt mit Ablauf der viermonatlichen Präsentationsfrist des Laienpatrons (s. d. Art. Patronatsrecht), beziehungsweise schon vorher, sobald der Collationsberechtigte dem Erstpräsentirten die institutio ertheilt hat. Die nach Ablauf der Präsentationsfrist, wenngleich vor Uebertragung des Beneficiums, geschehene Präsentation bindet den Collationsberechtigten nicht. Sie dürfte aber von demselben dann nicht einmal berücksichtigt werden, wenn während der Präsentationsfrist eine rechtskräftige Präsentation erfolgt wäre. Denn der, beziehungsweise die gültig Präsentirten erlangen durch Acceptation der Präsentation ein jus ad rem, welches nur durch eine während der Präsentationsfrist vorgenommene variatio alterirt werden kann. Diese Alteration aber, welche also jeder von einem Laienpatron Präsentirte stillschweigend sich gefallen lassen muß, besteht darin, daß der rechtzeitig Nachpräsentirte mit dem Erstpräsentirten in Concurrenz tritt, so daß nun der Collationsberechtigte zwischen beiden wählen kann

(variatio cumulativa; über die Regeln, welche der Collationsberechtigte bei dieser Wahl zu beachten hat, s. Schmalzgrueber, h. t. [3, 38], n. 209 sqq.). Dagegen ist der Laienpatron nach der gegenwärtig fast allgemein acceptirten Meinung (neuerdings ward dieselbe gründlich erörtert und erhärtet in dem Archiv f. K.-R. LXI, 3 ff.) zufolge seines jus variandi nicht ermächtigt, die einmal zu Händen des Bischofs geschehene Präsentation (s. d. Art. Patronatsrecht) zu widerrufen (variatio privativa), wenngleich der Präsentirte dieselbe noch nicht acceptirt hat. Die Variation kann innerhalb der Präsentationsfrist wiederholt vorgenommen werden, und die Ansicht, der Laienpatron könne nur einmal von seinem jus variandi Gebrauch machen (de Angelis l. c. 251), steht gegenwärtig vereinzelt da. Dieselbe läßt zudem außer Acht, daß das jus variandi vorwiegend im öffentlichen Interesse eingeräumt ist und zum Wohle der Kirche gereicht, indem dasselbe einerseits dem Laienpatron Gelegenheit bietet, die Mängel der ersten Präsentation zu corrigiren, andererseits dem Collationsberechtigten die Wahl zwischen mehreren Candidaten ermöglicht. Aus dieser Rücksicht halten auch Mehrere ein mit dem Erstpräsentirten geschlossenes sog. pactum de non variando, selbst wenn es mit einem Eide bekräftigt wäre, wie auch einen von dem Patron gegenüber dem Bischof geleisteten Verzicht auf das jus variandi für unverbindlich. Ueber diese Controverse vgl. Schmalzgrueber l. c. n. 204 sqq., und Hinschius a. a. O. III, 48, Nr. 6. Das jus variandi geht, sofern die Präsentationsfrist noch nicht abgelaufen ist, auf die Erben bezw. Rechtsnachfolger des Patrons über. Bei einem gemischten Patronat hat nur der Laien-Compatron das jus variandi, und auch dieser nur dann, wenn er neben dem geistlichen Compatron selbständig präsentirt. Wie für das Präsentationsrecht hat in diesem Falle der Laien-Compatron auch für das jus variandi eine Frist von sechs Monaten. Ob bei schwebendem Prozeß zwischen mehreren von Compatronen präsentirten Candidaten Nachpräsentation zulässig sei, ist bestritten (vgl. die citirten Auctoren).

2. Auch bei der Bischofswahl (s. d. Art. Wahl) findet sich ein jus variandi. Dasselbe ist den Wahlberechtigten eingeräumt, wenngleich nur in beschränktem Umfange: Publicato scrutinio variare nequeunt electores, quum sit facienda collatio et electio celebranda. Ad quod per superiorem, si oportuerit, compellantur (c. 58 X 1, 6). Sobald daher die mündlich oder schriftlich abgegebenen Stimmen durch die Scrutatoren dem Capitel bekannt gegeben sind (publicatio scrutinii), kann weder das Capitel als solches, noch ein einzelner Wähler zum Nachtheil desjenigen Candidaten, welcher die absolute Majorität der gültigen Stimmen erlangt hat, variiren. Zwar erlangt dieser ein jus ad rem erst durch die Acceptation des durch die collatio constatirten und durch die electio promulgirten Wahlresultates. Allein schon durch die publicatio scrutinii gewinnt der Candidat, welcher auf sich die absolute Mehrheit der gültigen Stimmen vereinigt hat, einen rechtlichen Anspruch auf Vornahme der collatio und der electio, dergestalt, daß selbst der höhere Obere bei eintretender Devolution an das durch die publicatio scrutinii fixirte Wahlergebniß gebunden ist. Vor dieser publicatio scrutinii kann aber sowohl das Capitel durch einstimmigen Beschluß, wie auch der einzelne Wähler seine Stimme widerrufen. Die bezüglichen Detailfragen finden sich ausführlich behandelt bei Fagnanus zu der vorhin citirten Stelle (vgl. auch Hinschius a. a. O. II, 662 f.). Während aber nach der publicatio scrutinii eine variatio zum Nachtheil des Mehrheits-Candidaten untersagt ist, steht es den Mitgliedern der Minorität auch dann noch frei, ihre Stimmen zu Gunsten desselben zu widerrufen. [Kreutzwald.]

Justellus (Justel), Christoph (geb. zu Paris 1580, gest. 1649) und dessen Sohn Heinrich (geb. zu Paris 1620, gest. zu London 1693), hervorragende französische Protestanten, edirten mehrere ältere Canonsammlungen. Jedoch haben diese Ausgaben gegenwärtig nach den Arbeiten der Gebrüder Ballerini (s. d. Art.) nur noch literar-historischen Werth. (Vgl. v. Schulte, Gesch. d. Quellen III, 2, 254 f.) [Kreutzwald.]

Justina, römische Kaiserin und Gönnerin der Arianer, war die zweite Gemahlin Valentinians I., der seine erste Gattin Marina Severa verstoßen, weil sie ihre Stellung mißbrauchte, um einer Wittwe ein Grundstück abzudrängen. In seinem überaus strengen Gerechtigkeitssinn, der nicht selten sogar in Härte ausarten konnte, hielt Valentinian als unumstößlichen Grundsatz fest, sich in keiner Weise in die inneren Angelegenheiten irgend einer Religionsgenossenschaft einzumischen, solange die staatliche Ruhe durch dieselben nicht gestört wurde. So kam es, daß, obwohl der Kaiser persönlich überzeugungstreuer Katholik war, doch unter seiner Regierung weder die Heiden noch irgend eine der christlichen Secten irgendwie belästigt wurden. Auch die Kaiserin Justina, die mit der ganzen Schwärmerei einer exaltirten Frau dem Arianismus zugethan war, wurde in ihrer religiösen Ueberzeugung nicht beunruhigt, durfte aber auch ihrerseits die Katholiken nicht schädigen. Mehr äußerlich konnte die feurige Sicilianerin ihre religiöse Gesinnung nach dem Tode ihres Gemahls (gest. 17. November 375) bethätigen. Valentinians Sohn erster Ehe, Gratian (geb. 359), war schon 367 von seinem Vater zum Mitregenten ernannt worden und wurde nun als Augustus ausgerufen. Allein eine Hof- und Militärpartei, welche zu Justina in Beziehung stand, rief sofort (22. November) deren erst vierjährigen Sohn Valentinian II. als Mitaugustus aus. Gratian ließ es geschehen, da er factisch doch Alleinregent blieb und eine Theilung des Reiches nur nominell stattfand. Als Vormünderin des Kaiserkindes suchte nun Justina ihren Einfluß in arianischem Sinn geltend zu machen; da aber Gratian, wie sein Vater, dem

nicänischen Glauben treu anhing und in religiösen Fragen den hl. Ambrosius als Berather hatte, so blieben die Intriguen der Kaiserin vorerst unwirksam. Die wenigen Arianer Mailands hatten freilich im Vertrauen auf die Unterstützung der mächtigen Frau sofort die Auslieferung der Portianischen Basilika verlangt, allein Gratian sprach dieselbe nach genauer Untersuchung den Katholiken zu. Den Versuch Justina's, den im J. 379 vacant gewordenen Bischofsstuhl in ihrer Residenz Sirmium mit einem Arianer zu besetzen, vereitelte Ambrosius, indem er auf ergangene Einladung persönlich dorthin reiste und in Anemius einen katholischen Bischof ordinirte. Hatte also Justina an Gratians katholischer Gesinnung ein mächtiges Hinderniß gefunden, so mußte sie sich nach dessen Ermordung (25. August 383) in ihrer arianischen Propaganda frei und unbehindert fühlen. Freilich war zunächst noch der Usurpator Maximus, durch den der junge Kaiser den Tod gefunden, noch in zu drohender Nähe. Diesen nun suchte die Kaiserin mit Hilfe des hl. Ambrosius von sich und ihrem Sohne fernzuhalten. In ihrem Auftrag ging auch der Heilige nach Trier, um Maximus von einem Einfall in Italien zurückzuhalten, und dieß gelang ihm wirklich. Für diesen opfervollen Gang wollte ihm nun Justina auch den Dank abstatten. Sie hatte ihr Hoflager von Sirmium nach Mailand verlegt, wobei sie eine gotisch-arianische Leibwache mitführte. Für diese arianische Gemeinde sollte nun Ambrosius im Frühjahr 385 zur Feier des Osterfestes eine katholische Kirche ausliefern. Valentinian II. selbst befahl ihn in den Palast, um ihm vor versammeltem Staatsrath die Schlüssel der Portianischen Kirche, die außerhalb der Stadt lag, abzufordern. Unerschrocken verweigerte dieß Ambrosius, und Justina selbst mußte den Bischof bitten, das aufgeregte Volk, das in Masse den Palast umlagerte, zu beruhigen. Es sollte dieß aber nur das Vorspiel größerer Gewaltthaten sein. Einen Monat später, in der Charwoche des Jahres 385, verlangte der Hof für die Arianer die in der Mitte der Stadt gelegene Basilica Nova. Durch Ambrosius' uneingeschüchterte Festigkeit und durch die standhafte Ausdauer des katholischen Volkes mußte man aber auch von dieser Forderung wieder abstehen. Es ist begreiflich, daß infolge dieser empfindlichen Niederlagen im Herzen des herrschsüchtigen Weibes giftiger Haß gegen den pflichttreuen Bischof als dem vermeintlich einzigen Hinderniß ihres arianischen Glaubenseifers gährte. Ihre Angriffe sollten nun in das Gewand legaler Gesetze gehüllt werden. Schon früher hatte Justina einen skythischen Priester Mercurin, der in der Nähe von Sirmium geboren war, an ihren Hof gezogen. Dieser nannte sich jetzt Auxentius und sollte als Bischof der Arianer Mailands gegen Ambrosius ausgespielt werden. Mit ihm klügelte Justina im Laufe des Jahres 385 ein Gesetz aus, das am 21. Januar 386 publicirt wurde, wonach alle Religionen volle Freiheit genießen sollten unter der Bedingung, daß die Bischöfe die arianisirende Formel des Concils von Rimini (359) unterschrieben. Den Zuwiderhandelnden wurde mit der Strafe der Majestätsbeleidigung gedroht. Das Gesetz trug den Arianismus zu offen an der Stirne, als daß nicht jeder gewissenhafte Katholik dessen Annahme verweigern mußte. Der kaiserliche Notar Benevolus, dem Justina die Schlußredaction unter Androhung des Aemterverlustes anbefohlen, gab ihr dieselbe unbedenklich zurück mit den Worten: „Nimm deine Ehren und laß mir mein Gewissen." Nun wurde die Redaction dem Arianer Auxentius übertragen, der sich bereits unter dem Schutze der mächtigen Justina als arianischer Bischof Mailands gerirte. Vor ihn wurde Ambrosius durch einen kaiserlichen Boten geladen, um mit ihm in Gegenwart des Kaisers und dessen Staatsrath über den Glauben zu disputiren. Selbstverständlich wies der Bischof diese Zumuthung würdig zurück, erbot sich aber zu einer Verhandlung vor einer kirchlichen Versammlung. Nun suchte Justina den muthigen Bischof aus der Stadt zu entfernen; man ließ ihm vom Hofe aus sagen, er könne gehen, wohin er wolle, nur möge er die Stadt verlassen (exi de civitate et vade quo vis). Niemals, war die Antwort des Bischofs, werde er als feiger Miethling seine Heerde freiwillig verlassen; ihn zu exiliren wagte man aber nicht wegen der zu befürchtenden Aufregung des Volkes. Nun kam ein weiterer Befehl des Hofes, Ambrosius solle die kirchlichen Gefäße ausliefern, wahrscheinlich in Anwendung des heidnischen Grundsatzes, daß Göttergut dem Staate gehöre. „Ich handle zum Besten des Kaisers, wenn ich ihm vorenthalte, was er nicht berechtigt ist, anzunehmen", erwiederte der heilige Bischof. Nun ging die Klage gegen die Hilfskassen der Armen und Kranken, durch welche Tausende Unterstützung fanden; diese drohte der Hof nunmehr einzuziehen. Ambrosius entgegnete: „Wenn der Kaiser mit den Abgaben nicht zufrieden ist und das Vermögen selbst begehrt, so mag er es nehmen, wir widersetzen uns nicht. Zu stark aber ist die Zumuthung, es selbst auszuliefern." Zum drittenmal kam die Forderung, den Arianern eine Kirche auszuliefern; auf Grund obigen Gesetzes verlangte Auxentius die Portianische Basilika für seinen Cult. Daß Ambrosius jetzt nachgiebiger sein würde, als im Jahre vorher, war nicht zu erwarten, obwohl ihm das Gesetz mit Todesstrafe drohte. Ob Justina verblendet genug gewesen wäre, wirklich ihr angebliches Gesetz in Anwendung zu bringen gegen den nicht weniger gefürchteten als gehaßten Bischof, darf doch bezweifelt werden. Ambrosius selbst schreibt freilich: „Es geht das Gerücht, es seien Mörder gegen mich gedungen, und mein Tod sei beschlossene Sache." Besorgt für das bedrohte Leben des theuren Hirten, sammelte sich das Volk zahlreich um Ambrosius in der Basilica Nova. Diese wurde nun wie eine Festung von Justina's arianischen Soldaten auch mehrere Tage und Nächte regelrecht be-

lagert; gewaltsamen Angriff wagte man jedoch nicht.

In dieses schmähliche Treiben eines religiös irregeleiteten Weibes fuhr wie ein Blitzstrahl ein Brief des Usurpators Maximus, der, die Verirrungen Justina's klug benutzend, sich zum Beschützer des Katholicismus aufwarf und Valentinian II. mit Krieg bedrohte. Bestürzt über diese plötzliche Gefahr, erschien die fanatische Arianerin abermals hilfeflehend vor dem bisher verfolgten katholischen Bischof. Wieder ging Ambrosius nach Trier, um die Gefahr zu bannen, dießmal aber ohne Erfolg. Im Sommer 387 erschienen die Kriegsschaaren des Maximus in Italien, und Justina mit Valentinian konnte sich nur durch schleunige Flucht retten. Sie gingen zu Theodosius, der 388 Maximus besiegte und Valentinian II. in das Erbe seines Vaters zurückführte; Justina aber starb in demselben Jahre im Orient. Damit war der arianische Geist vom römischen Hofe verbannt. Daß einzig Justina der böse Dämon war, bezeugt klar genug Ambrosius selbst, indem er in einem Briefe über Valentinian II. schreibt: „Ein trefflicher Fürst, der durch sein liebevolles Benehmen gegen den, welchen er früher als Feind verfolgt, genugsam zu verstehen gab, daß die Verfolgungen nicht von ihm ausgegangen." (Vgl. Ambros. Ep. 20. 21; Sermo c. Auxentium; J. P. Silbert, Leben des hl. Ambrosius, Wien 1841; Baunard, Gesch. des hl. Ambrosius, deutsch von Bittl, Freiburg 1873.) [Knöpfler.]

Justinian I., oströmischer Kaiser 527 bis 565, war im J. 482 oder 483 zu Tauresium in Illyrien als der Sohn eines Bauern geboren und hieß eigentlich Upravda. Er wurde von seinem Oheim, dem Kaiser Justin I., nach Constantinopel gerufen, erhielt eine wissenschaftliche Ausbildung und stieg von einer Ehrenstelle zur andern, bis er schließlich von Justin adoptirt wurde. Schon unter letzterem hatte sich im oströmischen Reiche in Bezug auf dessen Stellung zu den arianisch-gotischen Reichen eine Veränderung vorbereitet, welche mehr und mehr auf Wiederherstellung eines großen römischen und katholischen Reiches, somit auf die Vernichtung der aus Provinzen des weströmischen Reiches gebildeten Königreiche der Ost- und Westgoten, sowie der Vandalen gerichtet war. Unverholen trat jedoch diese Richtung hervor, als Justinian, Justins Neffe, ein Jahr nach dem Tode des großen Ostgotenkönigs Theodorich oströmischer Kaiser geworden war. Justinian begann seine Regierung, indem er durch seinen Feldherrn Belisar die östlichen Grenzen seines Reiches gegen die übermächtigen Perser zu schützen suchte; wirklich gelang es ihm zuletzt, diese Hauptfeinde des Christenthums dahin zu bringen, daß sie den persischen Christen freie Religionsübung zugestanden und der Oberhoheit über die Lazier entsagten. Nicht minder hartnäckig stritt er mit den Hunnen; am siegreichsten aber bekämpfte er die Vandalen, deren Reich, noch vor 70 Jahren der Schrecken Ost- und Westroms, von Belisar in einem Feldzuge von wenigen Monaten 534 umgestürzt wurde. Der Vandalenkönig Gelimer mit dem Reste seines Volkes zierten Belisars Triumph, und Afrika blieb von nun an römisch bis zum Einbruche der Araber 640. Viel hartnäckiger war der Kampf mit den Ostgoten, welche die Perser und Westgoten zu Hilfe riefen, während die Oströmer gegen sie sich auf die Franken stützten. Italien wurde in dem 20jährigen Krieg 535–554 eine Wüste, Rom mit allen anderen größeren Städten geplündert und entvölkert, aber das ostgotische Reich wie das vandalische erobert und der Rest der Ostgoten zum Kampfe gegen die Perser verwendet. Während aber so Belisar und nach ihm Narses — beide vom oströmischen Hofe so undankbar behandelt! — das Reich erweiterten, schmückte es Justinian, welcher den Lieblingswunsch seines Herzens und seines Volkes, die Macht des Arianismus zu brechen, erfüllt sah, mit den herrlichsten Kirchen (Sophienkirche in Constantinopel), mit Brücken, Wasserleitungen, Krankenhäusern, Herbergen, Brunnen und Festungen. An der schwächsten Stelle seines Reiches, von der Mündung der Save in die Donau bis zum Ausflusse der letztern, legte der Kaiser 80 Festungen an; die Thermopylen wurden befestigt, die Hauptstadt ward durch einen langen Wall auf der Landseite abgesperrt, die Grenze gegen die Perser verwahrt. Im Innern hob sich Handel und Wandel. Die Seidenzucht, welche bald einen ungemeinen Grad von Blüte erlangte, wurde damals durch zwei Mönche eingeführt. Auch die Wissenschaft blühte, jedoch an Staatsanstalten, wie denn überhaupt das Studium jetzt geregelt und beaufsichtigt ward; Rechtsschulen wurden errichtet; die philosophischen Studien aber hörten auf. Nur das, was für den Staat Nutzen brachte, hatte ein Anrecht auf Bestand. Wenn nicht das wichtigste, doch das bleibendste Denkmal setzte sich Justinian durch seine Rechtssammlungen, welche, als sie in das Abendland drangen, so große Umwälzungen schufen, welche die Herrschaft der Juristen, des Territorialsystems und geschriebenen Rechts begründen halfen, und welche das nationale Recht bis zur Unkenntlichkeit beseitigten. Schon am 7. April 529 ward der Codex Justinianeus (s. d. Art.) publicirt. Er zeichnete sich neben der Bestimmtheit seiner Entscheidungen und einer auf die Erfahrung vieler Jahrhunderte und der gelehrtesten Männer beruhenden Erkenntniß rechtlicher Materien auch dadurch aus, daß er, in lateinischer Sprache verfaßt, aus den Werken der bedeutendsten römischen Juristen mit Ausscheidung des Veralteten zusammengestellt war, und konnte einer bedeutenden Einwirkung auf abendländische Denkungsart nicht ermangeln. Am 16. December 533 wurden die Digesten (Pandekten) publicirt, eine Sammlung aus den Schriften älterer Rechtslehrer, welche mit den am 21. November 533 publicirten Institutionen, einem Lehrbuche mit Gesetzeskraft und der Constitutionensammlung,

die auctorisirte Rechtsquelle wurden. Neue Bestimmungen gaben dann zum Codex repetitae praelectionis Anlaß, spätere zu der Novellensammlung. Allein die Wohlthat dieser Gesetzsammlungen ward durch die Häufung wie durch den Wechsel der Gesetze, die Käuflichkeit der Stellen und die Justinians Regierung charakterisirende Habsucht nicht wenig gemindert. Gegen die Willkür des Kaisers, gegen die schändlichen Intriguen der Kaiserin Theodora, gegen den Druck räuberischer Statthalter halfen sie vollends nicht. Das Volk zudem war und blieb entsittet, und selbst in den höheren Ständen ward die Sitte durch die Heirat des Kaisers mit der ehemaligen Buhldirne Theodora vernichtet. Der unheilvolle Einfluß dieser Person äußerte sich aber nirgends schändlicher als auf die Angelegenheiten Italiens und der Kirche, so daß der hl. Sabas sich weigerte, zu beten, daß sie Nachkommenschaft erhalte. Sie begünstigte die monophysitische Ketzerei, und auf ihr Treiben entsetzte der Kaiser den Papst Silverius. Als aber Vigilius, welcher der Kaiserin wegen der Monophysiten Versprechungen gemacht hatte, als Papst diese nicht hielt und auch nicht halten konnte, wurde er nach Constantinopel geschleppt, mißhandelt und verbannt. Was kaum die Goten sich erlaubt, that der rechtmäßige Kaiser, bis endlich die Verwirrung einen solchen Grad erreichte, daß die Wohlthat einer Vereinigung der eroberten westlichen Provinzen mit dem Ostreiche ihren Werth verlor. Als vollends Narses, durch die Kaiserin auf das Tiefste gekränkt, den Langobarden die Einladung zum Einfalle in Italien zukommen ließ, brachte das Ende der Regierung Justinians einen Zustand hervor, welcher mit dem auf dem Höhepunkte der Macht dieses Kaisers in kläglichem Contraste stand. Bei der ungeheuren Verschwendung des Kaisers für Bauten, Spiele und dergleichen sank der Nationalreichthum immer mehr. Der Beamtenstand verschlang den Wohlstand des Volkes, das zugleich der Habsucht und Willkür desselben erlag. Die Truppen sahen sich nach langen Dienstesjahren, nach so vielen siegreichen Schlachten in die Nothwendigkeit versetzt, ihr Brod zu erbetteln. Die siegreichen Feldherren verfolgte Theodora. Wie eine Pest lag das Steuersystem auf dem Lande. Die Habsucht und Verschwendung Justinians, der Geiz und die geheime Polizei Theodora's lähmten alles Leben und Gedeihen, ihre kirchlichen Verfügungen allen Aufschwung der Geister. Das Reich Justinians zeigte sich unfähig, die ihm zu Theil gewordene Mission zu erfüllen. Da starb endlich der Gesetzgeber sechs Jahre vor der Geburt Mohammeds, dessen Auftreten die Herrschaft der Byzantiner im Orient zertrümmerte, und drei Jahre vor dem Einbruche Alboins des Langobardenkönigs in Italien, dessen Volk bestimmt war, den Byzantinern die Frucht der Siege eines Belisar und Narses wieder zu entreißen.

Nichtdestoweniger steht die Regierung Justinians epochemachend in der Weltgeschichte. Er gebot der germanischen Völkerwanderung Stillstand, stellte die Einheit des römischen Reiches wieder her. Was Constantin d. Gr. begonnen, Theodosius d. Gr. fortgeführt, vollendete Justinian: das Kaiserthum ward die erste christliche Macht. Constantinopel war die Hauptstadt des siegreichen christlichen Erdreiches; ihr kam keine weder an Pracht, Herrlichkeit, Schönheit noch Bevölkerung gleich. Die Kirche der himmlischen Weisheit, Justinians Weltwunder, überragte alle anderen; keine konnte sich auch nur im entferntesten mit ihr messen. Italien, der Stammsitz des römischen Reiches, hatte aufgehört, eine Bedeutung zu haben, Rom war nichts weiter mehr als eine Ruine. Wer konnte damals denken, daß das Abendland der Sitz eines neuen geistigen, eines großartigen Völkerlebens werde! Daneben aber im Innern der Kaiserstadt die wilden Kämpfe zwischen den Parteien der Rennbahn, in welchen Tausende ihr Leben verloren; der Wiederausbruch der kirchlichen Streitigkeiten, die allmälig die östlichen Provinzen dem Centrum entfremdeten und bewirkten, daß das römische Asien und Afrika eine verhältnißmäßig leichte Beute der Araber wurde. Eine siegreiche, glänzende Monarchie und ein stetes Erlöschen der Volkskraft! Ein hierarchisch und politisch geordnetes Kirchensystem und doch ein verhältnißmäßig geringes religiöses Leben, keine Durchdringung und Erneuerung des Volkes durch die Religion! Mehr und mehr der Kaiser Herr der Kirche, weltlicher Papst, so daß man unwillkürlich an heidnische Zustände erinnert wird, die ein christliches Gewand empfingen. Eine ganz eigene Zeit, die ihren natürlichen Gegensatz in der lebensvollen Trennung der geistlichen und der weltlichen Gewalt des Abendlandes erhalten mußte, um das Bild christlicher Entwicklung im Mittelalter darzustellen. [v. Höfler.]

Justiniana prima, s. Achrida.

Justiniani (Giustiniani), weitverzweigte italienische Adelsgeschlechter. Die venetianische Familie der Giustiniani, welche nachweisbar schon im 12. Jahrhundert zu den bedeutendsten Patriciergeschlechtern der Republik gehörte, leitet ihren Ursprung von Kaiser Justinian her. Die genuesische Familie der Giustiniani tritt im 14. Jahrhundert in die Geschichte ein. Mehrere Geschlechter Genua's vereinigten sich nämlich 1346 zu einer Gesellschaft (Maona), um die Insel Chios im ägäischen Meere für Genua zu erobern. Durch Vertrag mit der Republik wurde 1362 dieser Gesellschaft, welche jetzt den Namen Giustiniani annahm, zum Ersatz der aufgewandten Kosten das gesammte nutzbare Eigenthum an der Insel übertragen, während Genua sich die Oberhoheit vorbehielt. Dieses Verhältniß dauerte, bis die Türken 1566 die Insel einnahmen. (Vgl. über diese Geschlechter Hopf bei Ersch und Gruber, Encyklop., 1. Ser., LXVIII, 290 ff.) Aus der großen Zahl von Kirchenfürsten und Theologen, welche diese Familien zierten, mögen hier genannt werden:

I. Heilige und Selige. 1. Laurentius der hl., Patriarch von Venedig, s. d. Art. Laurentius.

2. Achtzehn Martyrer zu Constantinopel. Als die Türken im April 1566 die Insel Chios eingenommen und zahlreiche Gefangene nach Constantinopel gebracht hatten, wurden 21 Jünglinge aus den Genuesischen Giustiniani aufgefordert, zum Islam überzutreten und unter die Janitscharen sich einreihen zu lassen. Achtzehn aus ihnen blieben standhaft und erlitten nach langen und ausgesuchten Qualen am 6. September 1566 den Martyrtod. (Vgl. Michele Giustiniani, La gloriosa morte di diciotto fanciulli Giustiniani Patritii Genovesi de' Signori di Scio, Avellino 1656; A. Calcagnino, Le sacre palme Genovesi, Genova 1655, 105—114.)

3. Nicolaus, der sel., O. S. B., war Mönch (frate) im Kloster San Niccolò del Lido in Venedig. Sein Name wird in einer Urkunde vom 16. Juli 1153 erwähnt. Als aber 1172 auf einem Kriegszuge unter dem Procurator Marco alle übrigen Glieder der Familie Justiniani zu Chios durch Krankheit oder Hinterlist der Griechen umgekommen waren, erschien Barbon Morosin und Toma Falier als Gesandte der Republik vor Alexander III. mit der Bitte, der Papst möge, damit eine so berühmte Familie nicht erlösche, den Mönch Nicolaus seiner Gelübde entbinden (vgl. Fagnani, Lib. 3 decret. in cap. 6 de statu monachorum n. 66; Ferraris, Promta biblioth. v. Matrimon. art. 7, n. 4). Nicolaus vermählte sich hierauf mit der Tochter des Dogen Michieli und wurde der Begründer von fünf neuen Linien der Familie. Sein Name wird noch genannt bei den Wahlen der folgenden Dogen Ziani (1173) und Malapiero (1179). Dann errichtete er ein Frauenkloster auf der Insel Aniano, wohin seine Gemahlin sich zurückzog, während er selbst in sein früheres Kloster zurückkehrte. Dort starb er im Rufe der Heiligkeit. (Vgl. Muratori, Rer. ital. script. XII, 293; XXII, 503 sq.; [Nicol. Anton. Justinianus], Epistola ad Polycarpum virum clariss., in qua B. Nicolai Justiniani Veneti monachatus a fabulis vanisque commentis asseritur, Tridenti 1746; Gius. Gennari, Notizie spettanti al B. Niccolò Giustiniani, monaco di S. Niccolò del Lido, Padova 1794, Venez. 1845.)

4. Paul, der sel., Gründer der Camaldulensercongregation vom Kronenberge (s. d. Art. Camaldulenser II, 1748), geboren 1476 zu Venedig, gestorben am 28. Juni 1528. (Vgl. A. R. Fiori, Vita del B. P. Giustiniani institutore della congreg. de' PP. Eremiti Camaldolesi di S. Romualdo detta di Santa Corona, Roma 1724.)

5. Euphemia, die sel., O. S. B., die Nichte des hl. Laurentius, trat in das Kloster der Benedictinerinnen zu Sta Croce della Giudecca in Venedig und starb, nachdem sie 40 Jahre lang als Abtissin Beispiele einer heroischen Tugend gegeben hatte, durch Wunder verherrlicht am 2. Juni 1487. (Vgl. Hagiologium italic., Bassani 1773, I, 338; Memoire della B. Eufemia Giustiniani, monaca Benedittina ed abbadessa in S. Croce della Giudeca, Venet. 1788.)

II. Cardinäle. 1. Alexander wurde am 3. Februar 1778 zu Genua geboren. Papst Pius VII. ernannte ihn zum Vicelegaten in Ferrara und sandte ihn 1818 zur Ausführung des Concordates nach Neapel. Unter Leo XII. kam er 1826 als Nuntius nach Lissabon und erhielt 1831 von Gregor XVI. das Cardinalat. Als in dem unseligen Bruderkriege zwischen Dom Miguel und Dom Pedro der letztere die Oberhand erhielt, alles Kirchengut confiscirte und eine schmähliche Verfolgung der Bischöfe, Priester und Ordensleute unternahm, wurde auch der Cardinal-Pronuntius des Landes verwiesen. Giustiniani ging nach Rom und endlich, als ein schweres Leiden ihn heimsuchte, nach Genua; dort starb er am 11. October 1843. (Vgl. Moroni XXXI, 226.)

2. Benedict wurde auf Chios am 5. Juli 1554 geboren. Nachdem die Türken 1566 die Insel eingenommen hatten, kam Benedict mit seinen Eltern nach Italien, studirte Philosophie und Rechtswissenschaft in Perugia und Pavia und erlangte bald wichtige Aemter in der römischen Curie. Sixtus V. ernannte ihn zum ständigen Generalschatzmeister und verlieh ihm 1586 den Purpur. Mit großer Klugheit verwaltete er die Legation in der Mark, baute den Jesuiten ein Colleg zu Macerata und führte endlich die sehr schwierige Legation in Bologna zur höchsten Zufriedenheit der Einwohner wie des päpstlichen Stuhles. Seine staatsmännischen Eigenschaften, seine großen Kenntnisse, sein Eifer für die Wissenschaft, seine Freigebigkeit und seine ungeheuchelte Frömmigkeit, sowie die Auszeichnung, mit welcher ihn Papst Paul V. behandelte, ließen ihn bereits als künftigen Papst erscheinen. Er selbst gab sich dieser Hoffnung hin, um so mehr, als die französischen und spanischen Cardinäle ihm vielfach verpflichtet waren. Als aber im Conclave sein Name gar nicht genannt wurde, verließ er dasselbe in größter Aufregung und starb bald nach der Wahl Gregors XV. am 27. Mai 1621. (Vgl. Eggs, Purpura docta V, 127 sq.; Moroni XXXI, 219.)

3. Horatius, Oratorianer, wurde am 28. Februar 1580 auf Chios geboren. Er studirte Theologie in Rom und trat daselbst in das Oratorium des hl. Philipp Neri. Im J. 1632 wurde er Custos der vaticanischen Bibliothek und veröffentlichte als solcher 1638 eine Geschichte des Concils von Florenz (abgedruckt bei Hard., Conc. IX, 669 sq.). Die verdienstvolle Arbeit bietet viele Documente theils nach den Aufzeichnungen, welche der päpstliche Advocat Andreas de sancta cruce in Florenz selbst gemacht hatte, theils aus dem vaticanischen Archive und den römischen Bibliotheken. Doch nahm später Leo Allatius die Ehre dieser mühsamen Sammlung in Anspruch und erklärte, Giustiniani habe sein Vertrauen miß-

braucht und das Werk unter falschem Namen in Druck gegeben (In Rob. Creyghtoni apparatum, Rom. 1665, I, 71 sq.). Durch Urban VIII. wurde Giustiniani 1640 Bischof von Montalto; Innocenz X. machte ihn 1645 zum Bischof von Nocera und bald darauf zum Cardinal. Sein Tod erfolgte am 25. Juli 1649. (Vgl. Eggs, Purpura docta VI, 405 sq.; Moroni XXXI, 220.)

4. Jacob, aus der genuesisch-römischen Familie, geboren am 29. December 1769 zu Rom, trat unter Pius VI. in die Prälatur ein, wurde 1794 Vicelegat von Ravenna und 1797 Governatore von Perugia, bis der Einfall der Franzosen ihn nöthigte, sich in das Privatleben zurückzuziehen. Nach Wiederherstellung des Kirchenstaates erhielt er die Delegation von Bologna, wurde 1817 Titularerzbischof von Tyrus und päpstlicher Nuntius in Spanien und erhielt als solcher 1826 den Purpur. Obwohl er für die Befestigung der königlichen Gewalt in Spanien viel gewirkt hatte, wurde ihm nach dem Tode Pius' VIII. im Conclave 1830 die Exclusive von Seite Spaniens gegeben. Gregor XVI. überhäufte den durch Wissenschaft und Tugend ausgezeichneten Prälaten mit den höchsten Ehren und übertrug ihm 1839 das Cardinalbisthum Albano. Giustiniani starb als Camerlengo am 24. Februar 1843. (Vgl. Moroni XXXI, 221.)

5. Vincenz, O. Pr., geboren auf Chios am 28. August 1519, trat trotz des Widerstandes seiner Eltern in den Dominicanerorden, wurde zuerst Provincial für England, dann 1558 Generalmagister des Ordens. Als solcher wohnte er unter Pius IV. dem Concil von Trient bei und erhielt hierauf eine wichtige Gesandtschaft an König Philipp II. von Spanien, um die durch die spanischen Statthalter in Mailand vielfach gehemmten Reformen des hl. Karl Borromäus zu fördern. Noch in Spanien übertrug ihm 1570 Pius V. das Cardinalat. Nach seiner Rückkehr wurde er Mitglied der vom Papste 1571 errichteten Congregation des Index, führte die Reform des Dominicanerordens nach den zu Trient gegebenen Grundzügen durch, begeisterte den Orden für Missionsthätigkeit in Amerika und Asien und ließ eine Gesammtausgabe der Werke des hl. Thomas herstellen. Er starb am 28. October 1582. (Vgl. Eggs, Purp. docta V, 59 sq.; Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 164 sq.)

III. Bischöfe und Gelehrte. 1. Angelus, O. S. Fr., Bischof von Genf mit dem Sitze in Annecy, wurde 1520 auf Chios geboren, lehrte Theologie zu Padua und Genua, nahm als Begleiter des Cardinals Hippolyt d'Este 1561 am Religionsgespräche von Poissy theil und wurde infolge dessen Almosenier des Herzogs von Savoyen, dann 1568 Bischof von Genf. Wegen Krankheit resignirte er 1578 und starb zu Genua am 22. Februar 1596. (Vgl. Gallia christ. XVI, 453.)

2. Augustinus, O. Pr., geboren 1470 zu Genua, Bischof von Nebbio auf Corsica (1514 bis 1536), der erste Lehrer der hebräischen Sprache am königlichen Colleg zu Paris, unternahm gleichzeitig mit Cardinal Ximenez die Herstellung einer Bibelpolyglotte. Bevor noch die berühmte Complutenser Polyglotte erscheinen konnte, veröffentlichte Augustinus als Probe seines Unternehmens das Psalterium (Psalterium hebraeum, graecum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis, Genovae 1516). In acht Columnen wurden daselbst der hebräische Text mit einer wörtlichen lateinischen Uebersetzung, dann die Vulgata, die Septuaginta, die arabische Uebersetzung, die chaldäische Paraphrase sammt Uebersetzung und endlich Scholien gegeben. Augustinus mußte das dem Papste Leo X. gewidmete Werk auf eigene Kosten drucken lassen. Da aber nur 500 Exemplare verkauft wurden, schenkte er das vollendete Manuscript zum Neuen Testament und die Vorarbeiten zum Alten Testament seiner Vaterstadt Genua (Le Long, Bibl. sacra, Lips. 1709, 2 sq.). Nur vom Buche Job war zu Paris 1516 der hebräische Text sammt einer lateinischen Uebersetzung und der Vulgata noch in Druck gegeben worden. Außerdem besorgte er lateinische Uebersetzungen vom Theophrastus des Platonikers Aeneas (Venet. 1513), von Philo's Quästionen über die Genesis (Par. 1520), von Kimchi's Grammatik (Basil. 1531) u. a. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 96 sq.; Fabricius, Bibl. medii aevi, ed. Mansi, Florent. 1858, IV, 486 sq.)

3. Augustinus, S. J., Sohn des Dogen Paul Justinianus von Genua, wurde 1551 geboren, trat 1568 zu Rom in das Noviciat, lehrte Philosophie und Theologie zu Mailand, Padua und Rom und starb zu Neapel am 2. März 1590. Seine gerühmte Doctrina theologica ordine quaestionum et articulorum d. Thomae digesta ist noch ungedruckt. (Vgl. De Backer s. v.)

4. Benedict, S. J., aus Genua, um 1550 geboren, war eine Zeitlang Lehrer der Beredsamkeit in Rom, danach Professor der Theologie zu Toulouse und in der Folge Director des römischen Collegs und der Pönitentiarie, sowie päpstlicher Hofprediger. Er starb am 19. December 1622. Er verfaßte zwei berühmte, mit Paraphrasen und Dissertationen versehene Commentare zum Neuen Testament, Explanationes in omnes b. Pauli Ap. epistolas, 2 voll., Lugd. 1612 ad 1613, und Explanationes in omnes catholicas epistolas, Lugd. 1621. (Vgl. De Backer, Les Ecrivains de la Comp. de Jésus s. v.; R. Simon, Hist. crit. des principaux comm. du N. Test. c. 42.)

5. Bernhard, Historiker, Neffe des hl. Laurentius Justinianus, war ein Sohn des Patriciers Lunardo Justiniano, welcher durch seine geistlichen und weltlichen Dichtungen sich einen Namen gemacht hatte (vgl. Brunet, Manuel du Libraire III, 606 ss.). Er wurde am 6. Januar 1408 zu Venedig geboren, trat schon mit 19 Jahren in den Senat, wirkte als Gesandter in Paris und Rom, wurde 1465 Mitglied des Rathes der Zehn

1474 Procurator von San Marco und starb am 10. März 1489. Er machte den glücklichen Versuch, die älteste Geschichte seiner Vaterstadt zu beleuchten (Bern. Justiniani, patritii Veneti, senatorii equestrique ordinis viri clariss. de origine urbis Venetiarum rebusque a Venetis gestis libri quindecim, Venet. 1492. 1534, auch im Thesaurus antiq. et histor. Italiae, Lugd. Batav. 1722, V, 1; italienisch von Ludovico Domenichi, Venedig 1545), schrieb zu Ehren des Stadtpatrons De divi Marci Evangelistae vita, translatione et sepulturae loco, Venet. 1492 (auch im Thesaurus l. c.) und wurde der Biograph des hl. Laurentius Justinianus (B. Laur. Justiniani protopatriarchae Venetiarum vita, Venet. 1475 u. ö., bei Boll. Jan. I, 551 sq., ital. Venez. 1712; De b. Laurentii Just. foelicissimo transitu libellus auctore Bern. Justiniano, dicatus Hieronymo Justiniano procuratori, Venet. 1622). Reden und Briefe erschienen gesammelt zu Venedig 1492. 1495. (Vgl. A. Stella, Bern. Justiniani, patritii Veneti etc., vita, Venet. 1553.)

6. Georg, S. J., geboren 1569 auf Chios, trat zu Rom 1587 in das Noviciat, wirkte als Missionsprediger zu Constantinopel, Venedig und Bologna und starb an letzterem Orte am 3. December 1644. Seine ascetischen Schriften, La Giornata spirituale, Bologna 1652, Ricordi spirituali, ib. 1652, und Passatempo spirituale, ib. 1654, erschienen zu Avellino 1656 als Operette spirituali del ven. P. Giorgio Giustiniani zugleich mit einer Lebensbeschreibung, welche Michael Giustiniani beigefügt hatte. (Vgl. De Backer s. v.)

7. Laurentius, O. Carth., aus Genua, schrieb ein ascetisches Büchlein, Hortus deliciarum, Mediol. 1515. (Vgl. Soprani, Li scrittori della Liguria, Genova 1667, 197.)

8. Leonhard, O. Pr., Bischof von Mytilene, s. d. Art. Leonhard von Chios.

9. Michael, Historiker, geboren am 10. April 1612 auf Chios, wurde Doctor beider Rechte und Generalvicar der Diöcese Aleria auf Corsica, zog sich aber dann nach Rom zurück, um ausschließlich den Studien zu leben. Er starb um 1680. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, doch wurde nur der kleinere Theil seiner Werke gedruckt. Vieles bezieht sich auf die Geschichte seiner Familie, so die Geschichte der Martyrer von Constantinopel (s. o.); La Scio sacra del rito latino, Avell. 1658; die Constitutiones Justinianae ecclesiasticae instructivae et praeceptoriae, Avell. 1658; die mit Lebensbeschreibungen versehenen Ausgaben der Werke des Bischofs Bartholomäus Justinianus von Avellino-Frigento (Avell. 1656), des Jesuiten Georg (s. o.), des Buches De nobilitate von Leonhard von Chios (s. d. Art.) u. s. f. Von Werth ist das literargeschichtliche Werk Gli Scrittori Liguri, Romae 1667, von welchem aber nur der erste Band von A bis G reichend, erschien. Seine übrigen Werke sind verzeichnet bei A. Saoli, Li Scrittori della Liguria, Genova 1667, 214, und A. Oldoinus, Athenaeum Ligusticum, Perusiae 1680, 422 sq.

10. Nicolaus Antonius, O. S. B., geboren 1712 zu Venedig, trat 1730 in den Orden, wurde 1753 Bischof von Torcello, 1759 von Verona, 1772 von Padua und starb daselbst am 12. November 1796. Er besorgte 1751 zu Venedig in zwei Bänden die vollständigste und beste Ausgabe der Werke des hl. Laurentius Justinianus und lieferte italienische Uebersetzungen einzelner ascetischen Tractate und Reden des Heiligen. Zu Padua gab er 1777 eine neue, durch einen vierten Band bereicherte Auflage der Werke des hl. Athanasius heraus und schrieb eine Serie cronologica dei Vescovi di Padova (ib. 1786). (Vgl. Hurter, Nomencl. liter. III, 387 sq.)

11. Paul di Moneglia, O. Pr., Bischof von Chios, geboren 1444 zu Genua, verwaltete eine Zeitlang das Amt eines Regens im Studienhause der Dominicaner zu Perugia, wurde 1486 Provinzial für die Lombardei, 1489 Magister s. Palatii und 1494 Generalinquisitor für das ganze Gebiet von Genua. Alexander VI. übertrug ihm das Bisthum Chios und sandte ihn als Legaten nach Ungarn. Hier starb er zu Budapesth 1502. Seine Commentare zur heiligen Schrift sind verloren gegangen. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 3.) [Streber.]

Justinus, der Martyrer, Apologet des 2. Jahrhunderts, wurde nach seiner eigenen Angabe (I. Apol. 1) zu Flavia Neapolis in Palästina geboren. Diese Stadt, das alte Sichem und heutige Nablus, wurde im jüdischen Krieg verwüstet, durch Kaiser Vespasian aber, wie ihr neuer Name andeutet, wieder aufgebaut und mit griechischen und römischen Colonisten bevölkert. Wahrscheinlich gehörte auch Justin einer solchen Colonistenfamilie an. Seine Eltern waren wenigstens Heiden, und er selbst wurde demgemäß im Heidenthum erzogen. Sein Vater hieß Priscus, der Großvater Bacchius (l. c.). Die Zeit seiner Geburt ist nicht mehr näher zu bestimmen; sie darf aber rund auf das Jahr 100 angesetzt werden. Ueber seine geistige und religiöse Entwicklung berichtet er selbst in der Einleitung seines „Dialoges mit dem Juden Trypho" (c. 2—8). Der historische Charakter des Berichtes wurde zwar neuerdings bestritten; wenn die Schrift, wie anzunehmen ist, nicht die Aufzeichnung einer wirklichen Disputation Justins mit jenem Manne, sondern eine freie Composition ist, so könnte auch die Einleitung ohne historischen Charakter sein. Allein auch dann verdient der Bericht schon deßwegen hier eine Stelle, weil er immerhin im Allgemeinen den Weg zeigt, auf dem manche Heiden zum Christenthum gelangten. Justin wurde hiernach, als er zum Jüngling herangereift war, durch seinen Wissensdurst der Reihe nach den verschiedenen Philosophenschulen zugeführt. Zuerst schloß er sich einem Stoiker an. Da er aber in der Erkenntniß Gottes, um die er sich vor Allem bemühte,

durch ihn in keiner Weise gefördert wurde, wandte er sich an einen Peripatetiker. Als dieser indessen gleich in den ersten Tagen über das Honorar unterhandeln wollte, das ihm der Schüler zu bezahlen gedenke, verließ er ihn sofort wieder mit der Ueberzeugung, daß er gar kein Philosoph sei. Der Pythagoräer, zu dem er sich nunmehr begab, entließ ihn umgekehrt selbst, als er wahrnahm, daß ihm die Kenntniß der Musik, Astronomie und Geometrie abging, da diese Wissenschaften, indem sie den Geist von dem Sinnlichen abzögen und für die Erfassung des Geistigen tauglich machten, die Vorstufe zum Studium der Philosophie bildeten. Diese Abweisung ging ihm schwer zu Herzen. Doch fand sich in Bälde ein neuer Lehrer. Da kurz zuvor ein Platoniker in die Stadt gekommen war, so vertraute er sich diesem an, und die Wendung schien zu seinem Heile auszuschlagen. Die platonische Ideenlehre fesselte ihn in hohem Grade. Er machte große Fortschritte; in Bälde meinte er selbst weise zu werden, und er hoffte sogar, zur Anschauung Gottes, dem Endziel der platonischen Philosophie, zu gelangen. Da erhielt sein Streben plötzlich eine gänzlich veränderte Richtung. Als er, um sich ungestört der Contemplation zu überlassen, sich an einen einsamen Ort in der Nähe des Meeres begab und bereits nahe dahin gekommen war, begegnete ihm ein Greis mit einem Antlitz voll Ernst und Milde und ließ sich alsbald in ein Gespräch mit ihm ein. Die Bemerkung Justins, daß er solche einsame Gänge als zum Nachdenken geeignet liebe, gab der Unterhaltung sofort eine bestimmte Richtung. Als der Greis ihm vorhielt, daß er also ein Freund der Rede, nicht des Thuns und der Wahrheit sei und das theoretische Leben dem praktischen vorziehe, legte er zur Erwiederung demselben die Vorzüge der Philosophie als der erhabensten Beschäftigung dar, die allein nützlich und der Gottheit wohlgefällig sei, und der gegenüber alle übrigen an die zweite und die dritte Stelle zurückträten. Der Greis nöthigte ihn aber durch eine Reihe von Fragen, namentlich über den Begriff der Philosophie, über Gott und über das Schauen des Göttlichen, dessen die Platoniker sich rühmten, zu dem Geständniß, daß bei den Philosophen die Wahrheit nicht zu finden sei, und als er ihn fragte, wo er dann diese zu suchen habe, verwies er ihn an die Schriften der Propheten als eine Fundgrube reicher und untrüglicher Weisheit. Zugleich ermahnte er ihn, Gott um Oeffnung der Pforten des Lichtes zu bitten, und damit entfernte er sich. Justin aber fühlte, wie er weiter erzählt, ein Feuer in seiner Seele aufflammen; er empfand Liebe zu den Propheten und den Christen, und überzeugt, daß in den Worten des unbekannten Alten allein eine sichere und nützliche Philosophie zu finden sei, wandte er sich mit Eifer an die heiligen Schriften. Die Lectüre war um so wirksamer, als er, wenn es nicht schon früher geschehen war, sofort Gelegenheit erhielt, die Vorurtheile zu überwinden, welche die Welt des Heidenthums gegen die Sittlichkeit der Christen hegte. Der Anblick ihrer Standhaftigkeit in Ertragung von Leiden und Tod belehrte ihn, wie er in seiner zweiten Apologie (c. 12) bemerkt, daß sie unmöglich den Lüsten ergeben seien, da kein Sklave der Sinnlichkeit den Tod dem irdischen Leben mit seinen Genüssen vorziehe. Die Folge war sein Uebertritt zum Christenthum. Die Bekehrung erfolgte Allem nach in Ephesus und, so weit sich daraus ein Schluß ziehen läßt, daß er den Dialog, in dem er bereits als Anwalt des Christenthums auftritt, in die Zeit des jüdischen Krieges (132—135) verlegt, einige Jahre vor diesem Termin. Nunmehr hielt er es für seine Pflicht, die Wahrheit, die er gefunden, Anderen mitzutheilen (Dial. 82). Er bereiste zu diesem Behufe verschiedene Länder und behielt dabei, wie aus dem Anfang seines Dialoges erhellt, und wie Eusebius (H. E. 4, 11) ausdrücklich hervorhebt, seinen Philosophenmantel, ohne Zweifel in der Hoffnung, daß er in diesem Gewande wirksamer für die wahre, wenn auch von der Welt verkannte Weisheit eintreten könne. Zu Rom erscheint er im Kampfe mit dem Cyniker Crescens (II. Apol. 3). Nach seinen Acten (c. 3) kam er zweimal dahin und scheint daselbst eine Schule gegründet zu haben. Aus dem Dialog geht ferner, wie man auch des Näheren über dessen geschichtlichen Charakter urtheilen mag, jedenfalls so viel hervor, daß er in Ephesus und zwar unter den Juden sich für die Sache des Christenthums bemühte. Wie dem Heidenthum und Judenthum, trat er aber auch den Häresien mit Eifer entgegen. Er erwähnt selbst (I. Apol. 26) zwei Schriften, welche er in dieser Richtung verfaßte, eine Abhandlung gegen Marcion und ein Syntagma gegen sämmtliche Häresien. Wie er aber den Glauben in seinem Leben unablässig verkündigte und vertheidigte, so bezeugte er ihn zuletzt noch im Tode. Seine Bemühungen erzeugten ihm Feinde. In seiner zweiten Apologie (c. 3) bemerkt er, er sei darauf gefaßt, durch einen der im Vorhergehenden erwähnten Männer oder durch den Philosophen Crescens Feindseligkeiten zu erleiden. Tatian (Or. c. Graec. c. 19) erzählt, Crescens habe sowohl ihm selbst als Justin den Tod zu erwirken gesucht. Eusebius (H. E. 4, 16) bezeichnet seinen Tod sogar ausdrücklich als die Folge der Feindseligkeit jenes Mannes. Da diese Angabe auf Tatian zurückgeführt wird, dessen Worte nicht soviel besagen, verdient sie keinen Glauben. Aber wenn sein Tod auch nicht durch Crescens veranlaßt wurde, so schloß er immerhin sein Leben mit dem Martyrium. Bereits Irenäus (Adv. haer. 1, 28, 1) erwähnt dasselbe. Nach seinen Acten, die schon Epiphanius (H. 46, 1) kennt, und die, von dem Anfang und Schluß als späteren Zuthaten abgesehen, als ächt gelten müssen, starb er mit sechs anderen Christen zu Rom unter dem Präfecten Rusticus, also in den Jahren 163—167, in welche die Amtsführung dieses Mannes fällt. (Vgl. Borghesi, Oeuvres complètes VIII [1872], 545—549.)

Justin ist der erste Kirchenvater, welcher eine umfassendere literarische Thätigkeit entfaltete. Wo Eusebius die zu seiner Kenntniß oder in seine Hände gekommenen Schriften desselben erwähnt (H. E. 4, 18), führt er acht Schriften von ihm auf: 1. die an Antoninus Pius, dessen Söhne und den römischen Senat gerichtete Apologie; 2. die dem Kaiser Marc Aurel überreichte Schutzschrift für den christlichen Glauben; 3. eine Schrift an die Griechen, in der die meisten Themata, welche bei den Christen und den Philosophen der Griechen untersucht werden, weitläufig behandelt und genaue Erwägungen über die Natur der Dämonen angestellt werden; 4. ein weiteres Syngramma an die Griechen, auch Ἔλεγχος betitelt; 5. eine Abhandlung über die Monarchie Gottes, die nicht bloß aus den christlichen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet werde; 6. eine Schrift mit dem Titel Psalter; 7. eine Abhandlung über die Seele, in der verschiedene Untersuchungen über das im Titel genannte Problem vorgetragen und die Ansichten der griechischen Philosophen darüber angeführt seien mit dem Versprechen, in einem andern Werke sie zu widerlegen und zugleich seine eigene Ansicht darzulegen; 8. den Dialog mit den Juden, den er in der Stadt Ephesus mit Trypho, dem angesehensten der damaligen Hebräer, gehalten habe. Indem Eusebius beifügt, daß bei den Christen noch mehrere andere Werke sich vorfinden, gibt er zu verstehen, daß jene Liste keineswegs vollständig sei. Zwei von diesen weiteren Werken nennt er selbst an einem andern Orte (H. E. 4, 11), nämlich die bereits angeführten Schriften gegen Marcion und alle Häresien, die ihm selbst nicht mehr vorlagen, und die auch für uns verloren sind, die er aber aus der ersten Apologie kannte. Photius (Cod. 125) erwähnt ferner als den Namen Justins tragend eine Schrift gegen das erste und zweite Buch der physikalischen Vorlesung und summarische Lösungen der wider die Religion vorgebrachten Zweifel, und diesen beiden Schriften wäre noch die Apologie für die Christen sowohl gegen die Hellenen als gegen die Juden, die er gleich jenen als von ihm gelesen anführt, anzureihen, wenn anders damit nicht die bereits bekannten Apologien gegen Heiden und Juden bezeichnet sind. Die Annahme wurde zwar durch Harnack (Die Ueberlieferung der griech. Apologeten 150) bestritten; sie ist aber nicht grundlos. Allem nach enthalten ja auch die beiden anderen Angaben nicht den Titel, sondern eine Beschreibung der Schriften. (Vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1884, VI, 7 f.) Demgemäß bildet die fragliche umfassende Apologie wahrscheinlich keine bisher unbekannte Schrift, und wir lernen durch Photius nur die Namen zweier justinischen Werke kennen, welche nicht von dem Kirchenvater herrühren. Ebenso verhält es sich mit einigen weiteren Schriften, von denen wir gleichfalls durch spätere Auctoren erfahren. Vielleicht lagen auch schon Eusebius einige Schriften vor, die den Namen des Kirchenvaters mit Unrecht trugen. Für diese Annahme spricht der Umstand, daß einige der uns überlieferten Schriften den nämlichen Titel führen wie die von Eusebius erwähnten, während gegen deren Aechtheit sich gewichtige Bedenken erheben. Indessen sind die Andeutungen, welche Eusebius über die Schriften gibt, zu kurz, als daß nach ihnen die Frage entschieden werden könnte, und die uns vorliegenden Schriften sind vielleicht trotz des gleichen oder verwandten Titels von den Eusebius bekannten verschieden. Unter solchen Umständen kann dieser Gegenstand nicht weiter erörtert werden. Hier ist vielmehr die Besprechung auf die handschriftlich überlieferten Werke zu beschränken, welche von dem neuesten Herausgeber in drei Klassen: Opera indubitata, addubitata, subditicia, getheilt werden.

I. Die zweifellos ächten Schriften sind: 1. Die erste Apologie, nach der Ueberschrift an den Kaiser Antoninus Pius, dessen Sohn Verissimus oder Marc Aurel, Lucius Verus, den Senat und das ganze römische Volk gerichtet. Nach dieser Adresse fällt sie in die Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius (138—161). Justin gibt indessen noch nähern Aufschluß über sie, wenn er von Christus bemerkt, er sei vor 150 Jahren geboren worden (c. 46). Die Zahl mag als runde allerdings nicht streng zu nehmen sein. Aber jedenfalls gewährt sie allein einen sichern Anhaltspunkt, um die Entstehungszeit der Schrift innerhalb der Regierung Antonins näher zu bestimmen, und im Ganzen dürfte es das Beste sein, bei jener Zahl zu bleiben oder die Schrift dem Jahr 150 n. Chr. zuzuweisen. Denn wenn das Jahr 150 der christlichen Zeitrechnung der Angabe Justins auch nicht völlig entspricht, weil dort die Geburt Christi einige Jahre zu spät angesetzt ist, so ist diese Differenz eben wegen des allgemeinen Charakters der Angabe nicht besonders zu betonen. Die Schrift ist also nicht gleich zu Anfang der Regierung des Kaisers verfaßt, wie man daraus schließen wollte, daß Marc Aurel in der Ueberschrift nicht den Titel Cäsar führt. Dieß zeigt auch die Erwähnung der Irrlehre Marcions (c. 26), der nach Epiphanius (H. 42, 1) erst nach dem Tode des Papstes Hyginus, also nach 140, als Häretiker auftrat, sowie der Umstand, daß Lucius Verus, der erst 130 geboren wurde, in der Ueberschrift bereits Philosoph genannt wird. Die Schrift ermangelt, wie die Arbeiten des Kirchenvaters überhaupt, einer strengen Disposition. Doch treten drei Theile bestimmter hervor. Im ersten (c. 1—22) wird die Ungerechtigkeit des Verfahrens des römischen Staates gegen die Christen dargethan, da sie nicht wegen eines Verbrechens, sondern allein wegen ihres Namens oder ihrer Religion verurtheilt würden; es wird der Vorwurf des Atheismus zurückgewiesen und eine Rechtfertigung der christlichen Religion mit vorzüglicher Berücksichtigung ihrer Sittenlehre gegeben. Im zweiten Theil (c. 23—60) werden, wie gleich im Anfang desselben angekündigt wird, die drei Sätze bewiesen:

daß die Wahrheit allein von den Christen gelehrt wird, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, daß die Dämonen die Mythen erfunden haben, damit auch die Lehre von Christus als Mythus erscheine. Der dritte Theil (c. 61—67) gibt Aufschluß über die Taufe und die Eucharistie; die Mittheilungen darüber sollen den schlimmen Gerüchten begegnen, welche sich an die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen knüpften. Der Schluß (c. 68) enthält eine Drohung mit dem Gericht Gottes, und zuletzt wird, zum Beweis, daß die vorgetragene Bitte, die Christen nicht schon wegen ihres Glaubens oder Namens zu bestrafen, nicht unbillig und ungerecht sei, das Rescript Hadrians an Minucius Fundanus mitgetheilt.

2. Die zweite Apologie. Den Anlaß zu ihrer Abfassung ergab ein besonderer Vorfall. Eine Frau, welche vormals in Ausschweifungen gelebt hatte, aber durch das Christenthum auf einen bessern Weg geführt worden war, suchte auch ihren Gatten zu bekehren, und da dieses ihr nicht gelang, sondern der Mann nur immer tiefer sank, so ließ sie sich zuletzt von ihm scheiden. Die Folge war, daß der Mann sowohl sie als ihren Lehrer Ptolemäus als Christen anklagte. Letzterer wurde auf Grund seines Bekenntnisses durch den Stadtpräfecten Urbicus sofort zum Tode verurtheilt, und mit ihm starben noch zwei andere Christen, welche das Vorgehen des Richters tadelten. Dieß bestimmte Justin, sich wieder mit einer Schutzschrift für die Christen an die Heiden zu wenden. Nachdem er den Vorfall erzählt (c. 1—3), sucht er (c. 4—13) zwei Einsprachen der letzteren zu widerlegen: warum die Christen nicht selbst Hand an sich legen, um desto schneller zu ihrem Gott zu gelangen, und warum Gott, wenn er ihr Helfer sei, sie tödten lasse? Indem er die Verfolgung der Christen auf den Haß der Dämonen zurückführt, deren Herrschaft durch Christus zerstört werde, bemerkt er in Beantwortung der zweiten Frage: Gott lasse die Leiden seiner Verehrer zu, um die den Geschöpfen verliehene Freiheit nicht aufzuheben und für die weitere Ausbreitung der christlichen Religion Zeit zu gewähren. Zugleich verwerthet er die Verfolgung zu einem Beweis für die Unschuld der Christen, indem diese als die Inhaber des ganzen Logos oder der vollen Wahrheit den Dämonen um so mehr verhaßt seien, da dieselben früher schon diejenigen verfolgten, welche auf Grund des dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzten Samens des Logos einigermaßen fromm und weise lebten (c. 8). Der Schluß enthält die Bitte, die Kaiser möchten die Schrift bestätigen und veröffentlichen lassen und den Christen ein gerechtes Gericht gewähren (c. 14—15). Die Schrift steht in den Handschriften vor der ersten Apologie, und sie lag so vielleicht bereits Eusebius vor, da er sie einmal (H. E. 4, 17) die frühere Apologie nennt. Doch hielt er sie nicht für die erste; denn an zwei Stellen (4, 16. 18) bezeichnet er sie als die zweite; an der letztern Stelle weist er der größern Apologie zugleich ausdrücklich den ersten Platz an, und daß jene dieser in der That nachfolgte, zeigen die wiederholten Verweisungen auf letztere. In den bezüglichen Stellen ist indessen die größere Apologie nirgends als besondere Schrift bezeichnet. Justin gebraucht vielmehr in dieser Beziehung ebenso ein ὡς προέφημεν, wie er mit diesen Worten in der ersten Apologie selbst von einer spätern Stelle auf eine frühere verweist. Dieses Verfahren gab schon früher, besonders aber in der neuesten Zeit, zu der Annahme Anlaß, die kleinere Apologie sei gar keine eigene Schrift, sondern ein bloßer Nachtrag zu der größern und dieser noch vor ihrer Veröffentlichung hinzugefügt. Harnack (a. a. O. 145) hält den Punkt sogar für so sicher, daß er über ihn kein Wort mehr verlieren will. Bei der wenig sorgfältigen Schreibweise Justins und bei der erregten Stimmung, die sich in der zweiten Apologie kundgibt, ist der fragliche Schluß indessen nicht concludent, und die Schriftstücke sind um so eher zu unterscheiden und auseinander zu halten, weil dieß bereits durch Eusebius geschah. Demnach ist auch die weitere Aufstellung Harnacks (a. a. O. 172—190), Justin habe eine zweite Apologie überhaupt nicht geschrieben und Eusebius irrthümlich die Supplicatio des Athenagoras als justinische Arbeit bezeichnet, hinfällig, davon ganz abgesehen, daß es ihr auch sonst an der hinreichenden Begründung fehlt. (Vgl. Theol. Quartalschr. 1883, 160—165.) Was aber endlich die Abfassungszeit der zweiten Apologie anlangt, so läßt Eusebius (H. E. 4, 16) die Schrift den Kaisern Antoninus Verus (Marc Aurel) und Lucius Verus, bezw. (4, 18) Marc Aurel allein überreicht werden. Wie es scheint, wurde er zu der Annahme durch die Meinung veranlaßt, die Schrift stehe mit dem Martyrium des Kirchenvaters in engster Verbindung (4, 16). Diese Meinung beruht aber auf einem Mißverständniß der einschlägigen Worte bei Justin und Tatian. Die Apologie selbst weist auf die vorausgehende Regierung hin. Wenn es heißt, solches Verfahren gezieme sich nicht für Kaiser Pius, noch auch für den Philosophen, seinen Sohn (c. 2), und wenn am Schluß die Bitte ausgesprochen ist, die Kaiser sollten ein gerechtes Gericht halten, wie es ihre Frömmigkeit und Weisheit erfordere, so sind unstreitig die Kaiser Antoninus Pius und Marc Aurel in's Auge gefaßt. Zur Zeit Antonins stimmt auch der im Eingang der Apologie erwähnte Präfect Urbicus, dessen Amtsführung zwischen die Jahre 144 und 160 fällt. Leider ist die Präfectur nicht genauer zu bestimmen. Doch ist sie, da Urbicus der Vorgänger des Salvius Julianus und der zweite Vorgänger des Rusticus war, dessen Amtszeit. wie bereits gesagt, durch die Jahre 163 und 167 begrenzt wird, nicht unwahrscheinlich an das Ende der Regierung des Kaisers zu setzen. (Vgl. Theol. Literaturzeitung 1876, 443—446.)

3. Der Dialog mit dem Juden Trypho. Die Schrift stellt sich als Aufzeichnung einer Disputation dar, welche Justin mit einem jüdischen

Manne gehabt habe, der in dem jüngsten Krieg (unter Bar Cochba) aus seinem Vaterland nach Griechenland geflohen sei und sich daselbst philosophischen Studien gewidmet habe. Eusebius (4, 18) nennt denselben einen der angesehensten unter den damaligen Hebräern, und diese Bezeichnung weist allerdings auf den berühmten Rabbi Tarphon hin. Die Stellung, welche Trypho in dem Dialog einnimmt, stimmt freilich nicht zu dem, was wir von jenem fanatischen und gelehrten Juden wissen. Aber daraus folgt zunächst nicht, daß dieser von Justin nicht gemeint war, sondern nur, was auch sonst wahrscheinlich ist, daß der Dialog nicht eigentlich die Aufzeichnung einer Disputation ist. Er mag wohl im Allgemeinen auf religiösen Gesprächen, welche Justin mit Juden hatte, und auf den Erfahrungen, die er sich in denselben sammelte, beruhen; im Uebrigen aber ist er eine freie Composition, und so konnte auch der Vertreter des Judenthums frei unter den Männern gewählt werden, welche noch Zeitgenossen des Auctors und vielleicht mit ihm auch persönlich zusammengetroffen waren. Die Schrift ist nicht ganz unversehrt auf uns gekommen. Der Schluß der Unterredung am ersten und der Anfang der Unterredung am zweiten Tag fehlt, und die Lücke ist Allem nach ziemlich beträchtlich (Dial. c. 74). Höchst wahrscheinlich fehlt auch der Anfang. Gewidmet ist die Schrift nämlich einem Marcus Pompejus, wie aus dem Schluß (c. 141) ersichtlich ist. Derselbe wird c. 8 bereits mit dem Wort φίλτατε angeredet, und diese Anrede setzt noch mehr als jene, wenn der Auctor sich nicht etwa eine ungewöhnliche Formlosigkeit zu Schulden kommen ließ, eine Einleitung, eine Zuschrift oder eine Dedicationsepistel voraus, welche über den Adressaten einigen Aufschluß gegeben und wenigstens seinen Namen enthalten hat. Dann wird in der Einleitung auch der Ort genannt gewesen sein, nach welchem die Disputation verlegt war; dieser war, wie wir durch Eusebius erfahren, Ephesus. Ueber die Abfassungszeit der Schrift läßt sich nur sagen, daß dieselbe nach der ersten Apologie geschrieben worden ist, da diese bereits in ihr (c. 120) erwähnt wird. Ihr Ziel ist, den Alten Bund als abgethan nachzuweisen. Außer der Einleitung, in der Justin seine eigene Bekehrung erzählt (c. 2—8), zerfällt sie in drei Theile. Im ersten Theil (c. 9—47) wird die jüdische Anschauung vom Gesetz widerlegt, der Beschneidung, den Fasten und Festen, dem Opfer, der Sabbatfeier und ähnlichen Einrichtungen des Alten Bundes eine bloß vorübergehende Bedeutung zuerkannt, da sie nur mit Rücksicht auf die Herzenshärte des jüdischen Volkes getroffen worden seien, und dabei zugleich die Vorherverkündigung ihrer Abschaffung durch den Neuen Bund aufgezeigt. Im zweiten (c. 48—108) wird, und zwar hauptsächlich aus dem Alten Testament, der Beweis geführt, daß Gott einen Sohn habe, und daß dieser zu unserem Heil Mensch geworden sei. Der dritte Theil endlich (c. 109—141) handelt von der Berufung der Heiden und der Kirche Christi, mit dem Nachweis, daß auch sie im Alten Testament geweissagt und vorgebildet seien. (Vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1886, VIII, 37—66.)

II. Die zweifelhaften Schriften sind: 1. Oratio ad Gentiles, eine kurze Rechtfertigung des Uebertrittes zum Christenthum mit Hinweis auf die Unsittlichkeiten der heidnischen Mythologie und die Gefahren des heidnischen Lebens und mit der Aufforderung zur Annahme der neuen Religion. Die Rede liegt in freier Bearbeitung auch syrisch vor (Cureton, Spicilegium syriacum, 1855, 61—69) und wird in der syrischen Recension einem Ambrosius zugeschrieben. Cureton (l. c. XII) hält diesen für den gleichnamigen Freund des Origenes. Nolte vermuthete, da der Redner in der Ueberschrift der syrischen Recension als Senator sich darstellt, es sei statt Ambrosius zu lesen Apollonius, und wollte die Rede dem von Eusebius (H. E. 5, 31) erwähnten Martyrer dieses Namens beilegen. (Vgl. Theol. Quartalschr. 1862, 318.) Diese Ansicht wurde durch Dräseke in den Jahrb. f. protest. Theol. 1885, 144—153, noch eingehender vertheidigt. Allein mit dem Nachweis, daß die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig verändert oder verstümmelt überliefert werden, und daß die Aenderung des Namens Ambrosius in Apollonius paläographisch nicht bedenklich ist, ist zunächst nur die Möglichkeit der Vermuthung dargethan; gegen die Annahme aber spricht zur Genüge die Anrede der Zuhörer als Ἕλληνες, eine Anrede, welche, mag das Wort Griechen oder Heiden bezeichnen, schwerlich auf römische Senatoren zu beziehen ist.

2. Cohortatio ad Gentiles, ein Nachweis, daß den Schriften der Heiden über die wahre Religion nichts zu entnehmen sei (c. 1—13), und daß, wenn sie etwas Wahres enthalten, dieses der christlichen Religion zur Empfehlung diene, da es aus den heiligen Schriften der Christen geschöpft sei (c. 14—34); ferner eine Ermahnung an die Heiden, zu letzteren ihre Zuflucht zu nehmen, da die Philosophen nichts zu wissen geständen, oder wenigstens den Orpheus und die Anderen zu hören, welche Einen Gott verkündigten (c. 35—38). Der Inhalt paßt zu der von Eusebius an vierter Stelle und unter dem Titel Ἔλεγχος aufgeführten apologetischen Schrift, und die Abhandlung wurde mehrfach Justin beigelegt. (Vgl. Semisch I, 105—145; Otto, De Justini M. scriptis etc. 38—48; Th. Zahn, Weltverkehr und Kirche, 1877, 11.) Aber nicht bloß Sprache und Darstellung, sondern auch der Inhalt spricht entschieden gegen den justinischen Ursprung. Es seien nur einige Punkte hervorgehoben. Die Cohortatio steht hinsichtlich der Disposition und Klarheit weit über den Apologien Justins. Ihr Verfasser ist ein solcher Liebhaber der Partikel τοίνυν, daß er sie allein in c. 21 sechsmal gebraucht, während sie bei Justin nur ein einziges Mal sich findet (I. Apol. 52). In c. 38 wird ein Wort dem Hermes in den Mund gelegt, das in II. Apol. 10 richtig als ein Wort von Plato an-

geführt wird. Als Subject der alttestamentlichen Theophanien erscheint bei Justin stets und grundsätzlich der Logos, in der Cohortatio aber Gott selbst. Noch weniger könnte von der Abfassung durch Justin die Rede sein, wenn die Schrift, wie Mehrere glauben, in dem chronologischen Abschnitt c. 9 von der Chronographie des Julius Africanus abhängig wäre. (Vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. II, 319—331.) Diese Annahme ist indessen nicht sicher. Andere nahmen das umgekehrte Verhältniß an; wahrscheinlicher ist, daß beide Schriften aus einer gemeinsamen ältern Quelle schöpften. Das Zeitalter Justins und der nächstfolgenden Apologeten bleibt daher für die Cohortatio offen, während dieselbe, wenn von Julius Africanus abhängig, nicht vor dem Jahre 225 entstanden sein könnte. Völter, dem wir jenen Nachweis verdanken, spricht die Schrift in der That der bezüglichen Zeit zu, da sie nur die Schriften des Alten Testamentes als canonische anerkenne und einen abstracten Inspirationsbegriff habe, wie er nach dem 2. Jahrhundert in der Kirche nicht mehr vorkomme; er vermuthet als wahrscheinlichen Verfasser sogar Apollinaris von Hierapolis und hält die Cohortatio für identisch mit der Schrift De veritate, welche dieser Apologet verfaßte (Eus. H. E. 4, 27), näherhin mit dem ersten Buche dieses Werkes, da er die Cohortatio selbst als unvollständig betrachtet. (Vgl. Hilgenfelds Zeitschr. für wissensch. Theol. 1883, XXVI, 180—215.) Verf. kann diese Wahrscheinlichkeit nicht zugeben, da ihm die Schrift als eine ganze und abgeschlossene erscheint. Ebenso wenig sicher ist aber die jüngst von Dräseke ausgesprochene Ansicht, die Cohortatio gehöre der Zeit Julians des Abtrünnigen an, und in ihr sei die Schrift De veritate zu erblicken, welche nach Sozomenus (H. E. 5, 18) Apollinaris von Laodicea verfaßte. Diesen Ursprung sollen namentlich die Parallelstellen beweisen, welche die Schrift Julians Adversus Christianos enthalte, die alle erst durch Rückbeziehung auf die vorausgegangene Schrift des Apollinaris in das helle Licht des Verständnisses gerückt würden. (Vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. 1885, VII, 257—302; Jahrb. für prot. Theol. 1887, XIII, 660.) Julian mag in der That die Cohortatio berücksichtigt haben. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie von einem Zeitgenossen desselben herrühre, und des Apollinaris Schrift über die Wahrheit ist mit ihr um so weniger zu identificiren, weil von einer nach den Worten des Sozomenus gegen den Kaiser und die heidnischen Philosophen gerichteten Abhandlung zu erwarten ist, sie werde deutliche Hinweise auf ihn oder seine Zeit enthalten, während in ihr nichts davon zu finden ist. Die Schrift gehört Allem nach der vorconstantinischen Zeit, näherhin dem Ende des 2. oder dem 3. Jahrhundert an. Genauer ist ihre Zeit nicht zu bestimmen.

3. De monarchia, Beweis des Monotheismus aus den hervorragendsten Dichtern des Heidenthums, Aeschylus, Sophokles, Orpheus u. s. w., jedoch meistens aus unächten Stellen, und Ermahnung an die Heiden, sich durch ihre eigenen Schriftsteller zum Glauben an den wahren Gott führen zu lassen. Wie oben gezeigt, kennt bereits Eusebius eine justinische Schrift unter diesem Titel. Aber seine Bemerkung, daß in der Schrift „nicht nur aus unseren heiligen Schriften, sondern auch aus den hellenischen Büchern" der Monotheismus bewiesen werde, stimmt nicht zu der uns vorliegenden Schrift, da diese den fraglichen Beweis nur aus der zweiten Reihe von Schriften erbringt. Die Schrift muß daher, da auch Sprache und Inhalt der justinischen Auctorschaft nicht günstig sind, wenigstens in die Reihe der zweifelhaften Arbeiten gestellt werden.

4. De resurrectione, Vertheidigung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches gegen die Vorwürfe der Unvernünftigkeit, Unmöglichkeit und Schriftwidrigkeit, sowie positiver Beweis derselben. Von der Schrift hat sich ein größeres Fragment in den Sacra Parallela des Codex Rupefucaldinus erhalten, welche den Namen des hl. Johannes Damascenus führen. Sie wurde von Mehreren Justin zugeschrieben, und der Aechtheit kommt zu statten, daß bereits Methodius in seiner Schrift über die Auferstehung (Photius, Cod. 234 ed. Bekker 298, A. 37) auf einen Ausspruch des Kirchenvaters sich bezieht. Dieser Ausspruch kommt in dem uns erhaltenen Fragment zwar nicht vor. Da aber bereits der gelehrte Prokop von Gaza um das Jahr 500 eine Schrift Justins über die Auferstehung kennt, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Kirchenvater wirklich eine derartige Abhandlung verfaßte, und unter diesen Umständen mag auch das Citat bei Methodius derselben eingereiht werden. Da endlich die Schrift, nach den Citaten und Fragmenten zu schließen, anerkanntermaßen sehr alt ist und vielleicht bereits Irenäus vorlag, der sich Adv. haer. 5, 2, 1 bis 13, 5 mehrfach nahe mit ihr berührt, so hat die Auctorschaft Justins hohe Wahrscheinlichkeit, und hat mehrere Vertheidiger gefunden. (Vgl. Semisch I, 146—161; Zeitschr. für Kirchengesch. 1886, VIII, 1—37.)

5. Epistola ad Diognetum, der in dem Art. Diognet behandelte Brief, welcher Justin früher zwar mehrfach zugeschrieben wurde, gegenwärtig aber, wie es scheint, allgemein abgesprochen wird.

III. Die anerkannt unächten Schriften sind: 1. Expositio fidei, eine Darlegung der Trinitätslehre (c. 1—9) und der Christologie (c. 10—18), nach gewöhnlicher Annahme in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verfaßt. Die Schrift liegt, abgesehen von dem durch Pitra (Analecta Sacra IV, 287—292) veröffentlichten syrischen Auszug, in einer längern und einer kürzern Textesgestalt vor, indem in mehreren Handschriften das erste und das letzte Kapitel und außerdem noch größere und kleinere Abschnitte im übrigen Text fehlen. Die Herausgeber bieten alle den längern Text, und sie halten ihn für den ursprünglichen, den kürzern für einen Auszug, da die älteste der diesen enthaltenden Handschriften,

der Codex 263 der Pariser Nationalbibliothek, mit den Worten ἐκ τοῦ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως ihren Text selbst als ein Excerpt bezeichnet. Anders aber faßte das Verhältniß der Texte jüngst Dräseke auf. Er suchte den umfangreichern Text als eine Ueberarbeitung nachzuweisen, unternommen in der Absicht, den kürzern Text, in dem er eine Schrift des Apollinaris von Laodicea wiederzufinden glaubte, unter dem Namen Justins zu größerer Verbreitung zu bringen. Die Urschrift soll in die Jahre 378—380 fallen, die Ueberarbeitung in das dritte Decennium des 5. Jahrhunderts, und letztere soll von den Apollinaristen ausgegangen sein, die Caspari's Nachweis zufolge (Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, 1879) damals noch andere Fälschungen veranstalteten. (Vgl. Zeitschrift f. Kirchengeschichte VI, 1—45. 503—549; Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1883, XXI, 481 bis 496; Jahrb. f. protest. Theol. 1884, X, 326 bis 341; 1887, XIII, 671—673.) Diese Auffassung ist entschieden unrichtig. Nichts weist in der Schrift mit einiger Sicherheit auf Apollinaris oder auf Apollinaristen hin; die ganze Abhandlung führt vielmehr, und zwar in beiden Theilen, namentlich aber im zweiten (es sei nur an das τέλειος ἄνθρωπος c. 10 und an die Auseinandersetzung der Lehre von zwei Naturen in Christus c. 15 erinnert), von demselben hinweg und in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts herab. Später aber ist die Schrift nicht entstanden, da sie bereits Leontius von Byzanz vorlag, der nach der neuesten Forschung um 543 starb. (Vgl. Loofs, Leontius von Byzanz, 1887.)

2. Epistola ad Zenam et Serenum, Anweisung zu einem christlich ascetischen Leben, von Einigen dem Abte Justin von Jerusalem im 7. Jahrhundert zugeschrieben.

3. Confutatio dogmatum quorundam Aristotelis, wohl identisch mit der von Photius erwähnten Abhandlung gegen Aristoteles, obgleich die Schrift nicht bloß, wie Photius bemerkt, auf die zwei ersten Bücher der aristotelischen Physik sich erstreckt, sondern auch auf das vierte und fünfte.

4. Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos, 146 Fragen und Antworten, zum Theil philosophischen, vorwiegend aber theologischen Inhaltes, nach Quaestio 71 nicht nach dem Jahre 500, nach der Untersuchung von Gaß (Zeitschr. für die hist. Theol. IV, 35—154) um 400 entstanden. Die Vermuthung, Theodoret von Cyrus sei der Verfasser, hat geringe Wahrscheinlichkeit.

5. Quaestiones Christianorum ad Gentiles, fünf Fragen über Gott und sein Verhältniß zur Welt.

6. Quaestiones Gentilium ad Christianos, 15 Fragen metaphysischen und theologischen Inhaltes. Die drei letzten Schriften fallen wohl mit den summarischen Lösungen der wider die Religion erhobenen Zweifel zusammen, welche Photius als Arbeit Justins erwähnt.

Ist hiernach der größere Theil der von Justin verfaßten oder seinen Namen tragenden Schriften verloren gegangen oder unächt, so ist immerhin noch von höchster Bedeutung, was von ihm auf die Nachwelt gekommen ist. In formeller Beziehung nehmen die Schriften allerdings keine hervorragende Stelle ein. Es fehlt ihnen ein wohlgeordneter Plan. Die einzelnen Punkte werden mehrfach nicht nach ihrer naturgemäßen Ordnung besprochen, sondern nach der Reihenfolge, in der sie dem Geiste des Auctors eben sich darstellen. Das Zusammengehörige liegt daher nicht selten auseinander; es kommen häufig Digressionen vor; die Darstellung ist bisweilen matt und weitschweifig. Auch der Inhalt erregt da und dort Bedenken. Es sei nur an die Lehre von der Verfolgung aller Guten in der christlichen wie in der vorchristlichen Zeit und an die Theorie vom λόγος σπερματικός erinnert, der an sich zwar eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen ist, die aber immerhin in der von Justin ihr gegebenen Ausführung und Ausdehnung befremdet. Aber trotz ihrer Einseitigkeiten und Schwächen sind die Schriften von unschätzbarem Werth. Sie sind der erste auf uns gelangte größere Versuch, das Christenthum vor den alten Geistesmächten zu rechtfertigen, und bei dem umfassenden Maßstab, in dem die Aufgabe ausgeführt wurde, gewähren sie uns einen lehrreichen Einblick nicht bloß in die Stellung des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum, sondern auch in den Glauben der Kirche und den christlichen Gottesdienst. Besonders kostbar ist der letzterem gewidmete Abschnitt (Apol. I, 65—67), da er im Ganzen innerhalb der Literatur der drei ersten Jahrhunderte einzig dasteht. Daß Justin bei Darlegung und Bewährung des christlichen Glaubens die ihm bekannte Philosophie, namentlich die platonische, in den Dienst zog, liegt in der Natur der Sache, und daß er in dieser Beziehung manchmal zu weit ging, wird man bei seiner Stellung begreiflich finden. Er war ja der Erste oder immerhin einer der Ersten, die sich eine derartige Aufgabe setzten. Eine große Uebertreibung aber ist es, wenn Aubé meint, seine Lehre sei, mit Ausnahme einiger Punkte, wie der Lehre von der Person Christi, nichts Anderes als popularisirte griechische Philosophie. Ebenso ist es unrichtig, wenn Engelhardt sein Urtheil in den Worten zusammenfaßt, Justin sei Christ und Heide zugleich; er habe zwei Weltanschauungen in seinen Geist aufgenommen; die heidnische sei ihm in Fleisch und Blut übergegangen, die christliche erkenne er grundsätzlich wohl als die wahre an, aber das Verhältniß beider zu einander sei ihm noch verschlossen; er rede die christliche Sprache wie eine fremde, und er merke es nicht, daß er mit dem Glauben an den Sohn Gottes in einen ganz neuen Gedankenkreis eingetreten sei. Diese Auffassung hält bei einer unbefangenen und allseitigen Prüfung nicht stand. Der Kirchenvater verräth wohl in seinen Aussprüchen über Gott und die Stellung Gottes zur Welt und zum Menschen, daß er von den Begriffen der platonischen Philosophie noch nicht ganz frei geworden war.

Im Ganzen aber nimmt die Philosophie in seiner Lehre und in seinen Schriften eine durchaus untergeordnete Stelle ein.

Ausgaben: Prudentius Maranus, Justini Philosophi et Martyris opera, Parisiis 1742, Venetiis 1747; C. Th. Otto, Justini Philos. et Mart. opera, 3 tom., ed. III, Jenae 1876 ad 1881, im Corpus Apologetarum christ. saec. sec. vol. I—V; J. Braun, S. Justini Apologiae, Lipsiae 1830, ed. Gutberlet 1883.

Literatur: C. Semisch, Justin d. M., 2 Bde., Breslau 1840—1841; Otto, De Justini M. scriptis et doctrina, Jenae 1841; Otto, Art. Justin in der Allgem. Encyklop. der Wissensch. u. Künste von Ersch u. Gruber, 2. Sect. XXX, 37—76; Aubé, Saint Justin, Philosophe et Martyr, Paris 1875; M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins d. M., Erlangen 1878; A. Stählin, Justin d. M. und sein neuester Beurtheiler, Leipzig 1880; H. Acker, Ueber den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr, Glauchau 1880 (Progr.); Zeitschr. f. Kirchengeschichte III, 1—27 (Das Taufsymbol Justins d. M.); Theologisch-prakt. Quartalschrift 1885—1886 (Die Theologie des hl. Justin); Harnack, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, oder: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur I, H. 1—2, Leipzig 1882. Vgl. dazu Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1883, 1—45; Theol. Quartalschr. 1883, 158—167. [Funk.]

Justinus, Häretiker, dessen mythologisch-gnostisches, mit der Lehre der Ophiten zusammenhangendes System uns allein in den Philosophumenen von Hippolytus vorliegt, gehört wohl zur Reihe der alexandrinischen Gnostiker. Unter allen gnostischen Systemen hat dieses am engsten sich an die heidnische Mythologie angeschlossen und dieselbe mit christlichen Ideen auf das Abenteuerlichste zu verbinden gesucht (Philos. 5, 23 sq.). Justinus nahm drei unerschaffene Grundwesen des Alls an, zwei männliche und ein weibliches. Das erste männliche Princip heißt der Gute (ὁ ἀγαθός), auch Priapos, der höchste Gott, der Alles vorherweiß; das zweite Eloeim (אֱלֹהִים), Vater alles Erzeugten; das weibliche Edem (עֵדֶן) oder Ἰήλ (Abbreviatur für Ἰσραήλ). Edem wird dargestellt als jähzornig, zweizüngig und doppelgestaltig, oben Jungfrau, unten Schlange, ganz nach Herodot (4, 9). Diese drei Principien sind die ῥίζαι und πηγαί des Alls; durch sie ist Alles geworden. Eloeim vermählte sich nun mit Edem (Uranos und Gaia) und erzeugte mit dieser Halbjungfrau (μιξοπάρθενος) Engel. Diese theilten sich in väterliche und mütterliche (πατρικοί und μητρικοί); die zwölf väterlichen folgen dem Willen des Vaters, die zwölf mütterlichen dem der Mutter. Auf diese Engel wird in allegorischer Deutung das vom Paradiese in der Genesis Erzählte bezogen, so ist z. B. der dritte väterliche Engel Baruch der Baum des Lebens, der dritte mütterliche Engel Naas (נָחָשׁ, Schlange) der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Die vier Flüsse des Paradieses sollen die vier ἀρχαί darstellen, in welche die zwölf mütterlichen Engel getheilt sind; diese wechseln aber ihre Plätze, und je nach ihrer Herrschaft gestalten sich auf der Erde die Zeiten, so daß es bald Noth und Elend gibt, bald Segen und Gedeihen. Die väterlichen Engel schufen aus dem schönen obern Theile Edems (γῆ) die Menschen, aus dem untern und schlechtern die Thiere. Der Mensch sollte Symbol der Einheit und der ehelichen Eintracht zwischen Eloeim und Edem sein; Adam und Eva wurden zum Gedächtniß dieser Ehe geschaffen; Edem gab ihnen die Seele, Eloeim den Geist, das Pneuma. Dieses Menschenpaar sollte sich vermehren und die Erde (die Edem) zum Erbtheil haben. Nach der Weltschöpfung wollte nun Eloeim hinauf steigen in die oberen Theile seines Himmels und nachsehen, ob dort nicht etwas unvollendet sei. Er nahm seine eigenen Engel mit sich und verließ Edem, die ihm nicht nachfolgen wollte und konnte, da sie nach Unten strebend ist, wie Eloeim nach Oben strebt. Als aber Eloeim in die oberen Regionen hinaufkam und dort ein schöneres und besseres Licht sah, als er selber geschaffen, da erkannte er staunend, daß er sich bisher fälschlich allein für den höchsten Gott gehalten, und rief aus: „Oeffnet mir die Pforten; in sie eingehend will ich den Herrn preisen; denn ich glaubte, daß ich der Herr sei." Eine Stimme aus dem Lichte rief ihm zu: „Das ist die Pforte des Herrn; die Gerechten werden in sie eingehen." Das Thor eröffnete sich: Eloeim kam zu dem bisher ihm unbekannten höchsten Gott, dem Agathos, und sah, was kein Auge gesehen u. s. f. Der gute Gott lud ihn ein, zu seiner Rechten zu sitzen; nach einigem Widerstreben folgte Eloeim und blieb. Als Edem sich von ihm verlassen sah, schmückte sie sich herrlich, um Eloeim wieder zu sich herabzuziehen; als dieß nichts half, befahl sie dem ersten ihrer Engel, Babel oder Aphrodite genannt, unter den Menschen Ehebruch und Ehescheidungen einzuführen, damit, gleichwie sie wegen der Trennung von ihrem Gatten leide, also auch das von diesem herstammende Pneuma in den Menschen zu leiden habe; und ihrem dritten Engel, dem Νάας, trug sie auf, das menschliche Pneuma hart zu verfolgen und zu bestrafen, um sie so an Eloeim zu rächen. Dieser aber, der Alles von der Höhe sah, sandte seinem Pneuma seinen dritten Engel Baruch zu Hilfe, der in die Mitte der Engel Edems herabkam und den Menschen das Gebot gab, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, nur nicht vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen, d. h. allen anderen Engeln Edems zu gehorchen, nur Naas nicht (den eben dieser Baum repräsentirt); die elf anderen mütterlichen Engel, heißt es, hatten wohl πάθη, aber keine παρανομία wie Naas. Dieser letztere aber täuschte Eva und verleitete sie zum Ehebruch. Auch Adam täuschte er; Ehebruch und Knabenschänderei, und damit alles Böse, griff nun unter den Menschen um sich. Später ward Baruch zu Moses gesandt, um die Israeliten zu dem guten

Gott zu bekehren; aber Naas, welcher in der von Edem herstammenden Psyche Moses' war, verdunkelte die Gebote und ließ ihn seine eigenen dafür hören. So blieb Streit und Zwiespalt im Menschen zwischen Geist und Seele, zwischen Himmel und Erde, Eloeim und Edem. Dann ward Baruch zu den Propheten gesendet, damit das Pneuma auf die Wahrheit höre und Edem fliehe; allein Naas trat hier wiederum so listig auf, daß die Menschen abermals Baruchs Stimme nicht hörten. Es gelang nicht, die menschlichen Pneumata von den Erdenmächten loszureißen. So wirkte im ganzen Judenthum die himmlische Stimme ohne Erfolg. Hercules trat als Prophet des Himmels unter den Heiden auf und kämpfte mit den zwölf Engeln Edems; das sind die berühmten zwölf Arbeiten des Hercules. Alle besiegte er; nur von Babel (Aphrodite, Omphale) ward er überwunden. Das Judenthum war der Bosheit (dem Naas) erlegen, das Heidenthum der Wollust (der Venus). Endlich sprach Baruch zu Jesus, dem zwölfjährigen Sohne von Joseph und Maria zu Nazareth; ihm verkündigte er, was bereits geschehen war und was noch geschehen sollte. Er warnte ihn, sich nicht gleich den übrigen Propheten verführen zu lassen, sondern unbeirrt den Menschen die Kunde von ihrem Vater Eloeim und dem Agathos zu bringen. Jesus predigte und bestand siegreich die Versuchung des Naas. Als nichts gegen ihn ausgerichtet ward, ließ ihn Naas kreuzigen. Jesus ließ den Leib zurück, indem er zu Edem sagte: „Weib, hier hast du deinen Sohn", d. h. den irdischen und psychischen Menschen; das Pneuma des Vaters aber empfahl er in dessen Hände und stieg zum guten Gott hinan. Durch ihn und nach seinem Vorgange können die Menschengeister sich eben dahin erheben. Den Weg zu diesem Siege zeigt das Buch Baruch, worauf sich Justin als auf seine Hauptauctorität beruft. — Die besonderen Eigenthümlichkeiten dieses äußerst phantasiereichen, fast die ganze Mythologie in den Kreis seiner Vorstellungen hereinziehenden und die Bibel mythisch deutenden Systems, sowie dessen vielfache Berührungspunkte mit anderen gnostischen Lehren, besonders mit denen bei Basilides (nach Philos. 7, 13 sq.), Marcion u. A. näher zu entwickeln, würde hier zu weit führen. [J. Card. Hergenröther.]

Justus, der hl., erster bekannter Bischof von Urgel in Spanien, stammte aus einer Familie, welche außer ihm der Kirche noch drei andere Bischöfe, Justinian von Valencia, Nebridius von Egara und Elpidius mit unbekanntem Sitze, schenkte. Sämmtliche vier Brüder thaten sich auch als Schriftsteller hervor. Justus erscheint als Beisitzer auf den Concilien von Toledo 527, Lerida und Valencia 546. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur noch eine Erklärung des Hohen Liedes (In Cantica Canticorum Salomonis explicatio mystica) vorhanden, welche seinem Metropoliten Sergius von Tarragona gewidmet ist und den allegorischen Sinn des Liedes mit seltener Klarheit und Kürze darlegt. Für dasselbe zählt Justus 200 Verse, ein Beweis, daß es damals noch keinerlei Kapiteleintheilung gab. Sein Name steht im römischen Martyrologium zum 28. Mai. Der Commentar zum Hohen Lied ward zuerst 1529 zu Hagenau gedruckt; das Widmungsschreiben, die Epistola ad Syrgeum (i. e. Sergium), steht bei d'Achery, Spicil. III, 312. Wiederholt sind beide Texte bei Migne, PP. lat. LXVII, 961. (Vgl. Ceillier XI, 264; Acta SS. Boll. Maii VI, 773; Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 1, 440 ff.) [Kaulen.]

Justus (St. Just), Frauencongregation unter dem Titel dieses Heiligen, entstand zu Romans in der Diöcese Valence im J. 1823. Jugenderziehung und Krankenpflege bildet die Hauptthätigkeit der Genossenschaft. Im Ganzen bestehen 30 Anstalten dieser Art in den Diöcesen Valence, Mende und Avignon. Schon im J. 1839 wurden in denselben über 2000 Kranke unentgeltlich verpflegt und mehrere Tausend Kinder der bemittelten Stände erzogen. — Ein älterer Verein desselben Namens entstand schon im J. 1773 zu Macon in Frankreich und wirkt noch jetzt segensreich. (Vgl. Frhr. v. Biedenfeld, Ursprung sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauenorden, II. Suppl. 105; Henrion-Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden II, 406; P. Karl vom hl. Aloysius, Kirchliche Statistik 598.) [Paul v. Hoensbroech S. J.]

Juvencus, Cajus Vettius Aquilinus, aus vornehmem spanischen Geschlechte entsprossen und Presbyter in Spanien, lebte zur Zeit des Kaisers Constantin d. Gr. und ist der erste christliche Dichter von einiger Bedeutung. Er verfaßte um 329 Historiae evangelicae Libros IV in 3233 Hexametern wörtlich treu nach dem Texte der vier Evangelisten, vorzüglich des hl. Matthäus, und ohne Beimischung von ungewissen und fabelhaften Nachrichten. Da ihm die treue Erzählung die Hauptsache war, so enthielt er sich absichtlich dichterischer Ausschmückungen und sah nicht immer auf poetische Schönheit, allein überall stellt sich seine Bekanntschaft mit der Sprache und mit den besten römischen Dichtern heraus. Die Anlage des Auctors zum Dichter kann sich nicht verbergen; es fehlt ihm nicht an Lebhaftigkeit und Feuer, reich und fließend gleitet seine Muse dahin und macht auf den Leser einen angenehmen Eindruck. Außerdem hat diese Schrift in Bezug auf den Text der heiligen Schrift und die damalige Schriftauslegung noch einen besondern Werth. Am Ende redet Juvencus den Kaiser Constantin an, ihm dankend für den Frieden, welchen er der Kirche gegeben, und Lob spendend, daß er der Einzige unter den Fürsten sei, welcher die nur der Gottheit gebührenden Namen zu tragen sich weigere. Das Gedicht hat bei den Zeitgenossen und in den folgenden Jahrhunderten viele Anerkennung gefunden und ist auch beim Schulunterrichte benutzt worden, wie zahlreiche Handschriften beweisen, von welchen einige sogar mit altdeutschen Glossen versehen sind (Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche

Sprache, Stuttg. 1845, 103; Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen II, Berlin 1882, 349 ff.). Der hl. Hieronymus (De vir. ill. 84) berichtet ferner, Juvencus habe in metrischem Maße nonnulla ad sacramentorum ordinem pertinentia verfaßt; hiervon hat sich nichts erhalten. Schon lange waren ferner einige Kapitel einer poetischen Bearbeitung der Genesis bekannt, welche bald Tertullian oder Cyprian, bald Salvian oder Avitus beigelegt wurden. Nach einem sehr alten Codex von Corbie gab 1723 Martène (Vet. script. ampl. collectio IX, 13 sq.) 1441 Hexameter von diesem Liber in Genesim heraus und glaubte auf Grund einer Notiz dieses Codex Juvencus als Verfasser annehmen zu dürfen. Dom Pitra ergänzte aus neu aufgefundenen Handschriften eine Lücke zwischen dem 9. und 10. Kapitel mit 54 weiteren Versen und fand ein Metrum in Exodum, d. i. eine ähnliche dichterische Umschreibung des zweiten Buches Moses', welche mit bedeutenden Lücken vom 1.—40. Kapitel geht und, so wie sie vorliegt, 1392 Verse umfaßt. Sodann theilt er eine dichterische Beschreibung des Buches Josue mit, 586 Verse; ferner In Leviticum, Numeros et Deuteronomium selecta fragmenta, im Ganzen 1204 Verse. Pitra trägt kein Bedenken, die Abfassung dieser poetischen Bearbeitung des Heptateuchs Juvencus beizulegen, und vermuthet, sie sei zu der Zeit verfaßt worden, als Kaiser Julian den Christen den Gebrauch der classischen Dichter verwehrte. Doch fand seine Annahme starken Widerspruch (L. Müller im Rhein. Museum, N. F. XXI, 124 ff.). Von Ausgaben der Historia evangelica sind zu nennen s. l. et a. (Daventr. 1490), Par. 1499, Venet. 1501 etc.; in den Väterausgaben Par. VIII, Lugd. IV; ed. Reusch, Francof. 1710; Ad Vatic. aliosque codd. rec. F. Arevalus, Romae 1792 (Migne, PP. lat. XIX, 53 sq.); ed. Marold, Lips. 1886. Die Metra in Heptat. finden sich bei Pitra, Spicil. Solesmense I, Par. 1852, 173 sq. Zu unterscheiden ist ein Juventius, den Sidonius Apollinaris (Epist. 9, 14) als Geschichtschreiber nennt, und ein Dalmatier Juvencus Cölius, der im 12. Jahrhundert eine Vita Attilae (Fabr.-Mansi IV, 491) schrieb. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. vetus I, Matr. 1785, 164 sq.; A. R. Gebser, Diss. de Juvenci vita et scriptis, Jenae 1827; Bähr, Die christl. Dichter und Geschichtschreiber Roms, Karlsruhe 1836, 23 ff.; Migne l. c. 9 sq.; Pitra l. c. Prolegg. XXXV.) [Schröbl.]

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

/ Wetzer, Heinrich Joseph / Welte, Benedikt

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften

Bd.: 6

1889

Th.u. 396 rc-6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11890221-0